



HAL
open science

Lectures de la Bible : Ier-XVe siècle

Laurence Mellerin, Cyrille Aillet, Guillaume Bady, Laurent Basanese,
Dominique Bertrand, Marie-Hélène Congourdeau, Benoît Gain, Dominique
Gonnet, Marie-Gabrielle Guérard, Jean-Noël Guinot, et al.

► **To cite this version:**

Laurence Mellerin (Dir.). Lectures de la Bible : Ier-XVe siècle. Les éditions du Cerf, pp.651, 2017, 978-2-204-11165-2. halshs-01740263

HAL Id: halshs-01740263

<https://shs.hal.science/halshs-01740263>

Submitted on 30 Mar 2022

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.

LECTURES
DE LA BIBLE

Sous la direction de
Laurence Mellerin

LECTURES DE LA BIBLE

i^{er}-xv^e siècle

© Les Éditions du Cerf, 2017
www.editionsducerf.fr
24, rue des Tanneries, 75013 Paris

ISBN 978-2-204-11165-2

Ouvrage réalisé avec le soutien de l'Association THAT
(Textes pour l'Histoire de l'Antiquité Tardive)
et de l'UMR HiSoMA
(Histoire et Sources des Mondes Antiques).

SOMMAIRE



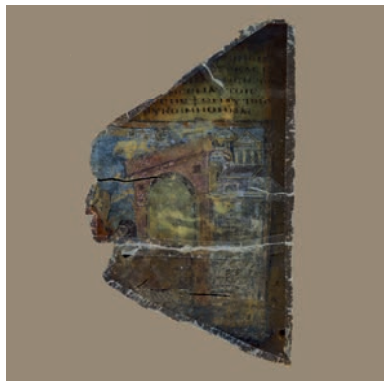
1.

La Bible et les Bibles



2.

Les débuts judéo-chrétiens
de l'exégèse



3.

Exégèse patristique



4.

Exégèses médiévales

Préface

Laurence Mellerin

“ En 1455, paraissait à Mayence une ‘Bible à 42 lignes’ imprimée pour la première fois par les soins de Jehan Gutenberg. [...] Cette édition [...] allait marquer une étape décisive non seulement dans la lecture de l’Écriture, mais dans l’usage qui en serait fait et jusque dans son interprétation. [...] S’achevait le temps où seuls quelques clercs, dans les abbayes ou dans les universités, avaient accès à l’intégralité du texte, mais aussi où seuls l’art et la prédication permettaient à la majorité des fidèles cet accès étroitement limité [...]. Les saintes Écritures [...] seraient désormais un livre comme les autres, que n’importe quel lecteur pourrait se procurer. [...] À plus long terme, [...] la Bible ainsi offerte [...] se verrait réduite aux deux dimensions d’un ouvrage mis à plat sous les yeux du lecteur, dans une sorte de face à face jusque-là inconnu. Le texte dans sa nudité imprimée manifesterait très vite ses difficultés propres ou ce qui apparaîtrait d’abord comme tel, favorisant non seulement le libre examen mais toute question de doute ou de critique. L’image imposée par l’art comme par la prédication s’effacerait, de même que s’effacerait un primat de l’oralité par laquelle cette Écriture avait été le plus souvent véhiculée¹.

Au lecteur solitaire du xxi^e siècle, qui découvre la Bible dans ce contexte moderne de réception, perplexe devant la pluralité des éditions du best-seller mondial que lui donne à voir l’étalage du libraire, et devant cette « nudité » que les apparats de notes peinent à adoucir, le présent ouvrage propose d’inscrire sa démarche dans une histoire. Il sera accompagné d’autres lecteurs qui, pendant plus de vingt siècles, en communauté, ont rendu possible – largement autant que les progrès de l’imprimerie – la transmission d’une Parole, devenue « Écritures », qui ne vit que d’être lue.

1. P. GIBERT, *Petite histoire de l’exégèse biblique*, Paris, Éditions du Cerf, 1992, p. 181-182.

Une « Parole » : voilà ce qu'est la « Bible » avant d'advenir à l'écrit. Et alors même que ses textes se stabiliseront, leur mûrissement initial dans l'oralité se prolongera dans leur réception : Tora écrite et Tora orale coexisteront dans une unité organique ; liturgie, prédication, rumination de la *lectio diuina* seront autant de relais pour assurer la pérennité de la lettre.

Des « Écritures » : voilà ce qu'est la « Bible » avant de devenir un livre. Un ensemble dont la tradition rabbinique la première affirme la parfaite unité, dans son tout comme dans ses parties, et une certaine identité avec le cosmos – « Feuillette la Tora une fois et encore une fois parce que tout est en elle », lit-on dans la *Mishna* – ; mais qui se donne à voir dans la pluralité, l'éclatement, l'inachèvement. Malgré son statut de texte sacré, la Bible ne se laisse pas figer dans une édition canonique : du livre de l'Exode où sont brisées les tables de la Loi (Ex² 32), à celui de l'Apocalypse qui voit le ciel disparaître « comme un livre qu'on roule » (Ap 6, 14), elle porte dans sa lettre même des indices multiples de la désacralisation de l'écrit. L'Absolu qu'elle invite à rencontrer est signifié par le langage, à travers de multiples médiations historiques, qui concernent de façon indissociable sa constitution et son interprétation. On le voit dans la formation du corpus biblique qui est l'objet, avec l'établissement des premières versions, des deux longs chapitres liminaires de ce manuel [1-2].

Ce corpus est mouvant, car le texte est sans cesse en réécriture de lui-même, en osmose avec les cultures qui le reçoivent : le premier chapitre qui traite ici d'exégèse [3] n'est autre qu'une étude sur... la Bible elle-même, tissée de relectures et de réécritures, d'intertextualités – la vertigineuse mise en abyme de la Parole que constitue pour le christianisme l'épisode de Jésus expliquant les Écritures aux disciples sur le chemin d'Emmaüs (Lc 24, 13-27) en est emblématique. Il convient de s'arrêter sur la notion d'« accomplissement des Écritures » qui, à la suite de Jésus lecteur d'Isaïe à la synagogue (Lc 4, 16-21), informe des siècles de lecture chrétienne des relations entre « Ancien » et « Nouveau » Testament. Traiter conjointement du judaïsme et du christianisme dans ce manuel ne revient pas à juxtaposer deux corpus bibliques différents : car dans son exigence de conserver toute leur épaisseur aux Écritures de l'« Ancien » Testament, le christianisme sera constant. La « bonne nouvelle » des évangiles pluriels ne prend sens que dans

2. Les abréviations des noms de livres bibliques sont empruntées à *La Bible. Traduction œcuménique (TOB)*, Paris, Bibli'O-Éditions du Cerf, 2010.

un processus de relecture de toute l'histoire du salut, contre Marcion, contre la gnose: juifs et chrétiens sont gens du même Livre, l'islam en témoignera. Mais allons plus loin: l'« accomplissement » chrétien ne fait que thématiquer, radicaliser, une dynamique déjà fondamentalement à l'œuvre dans l'exégèse midrashique, qui accompagne la fixation du texte en l'actualisant en permanence. La réalisation de la Parole dans le judaïsme a lieu dans l'ici et maintenant d'un peuple, pour qui le texte devient tout à la fois mémoire et aujourd'hui. Les méthodes de lecture des deux religions se feront donc constamment écho et s'interpénétreront.

Le corpus biblique est aussi, constitutivement, traductible, pour deux raisons qui seront des fils rouges de notre ouvrage: en lui, l'esprit n'est pas asservi à la lettre – pour Philon d'Alexandrie, comme pour les Pères de l'Église après lui, l'inspiration peut être l'apanage du grec comme de l'hébreu; le texte n'existe que d'être compris – c'est la pointe du récit de la proclamation de la Tora par Esdras dans le livre de Néhémie; c'est aussi ce que disent les appellations des versions syriaques et latines de la Bible, *Peshitta* et Vulgate, la « simple », rédigée par des hommes pour l'intelligence d'autres hommes. Ainsi l'herméneutique s'invite au cœur du texte: à Alexandrie au iii^e siècle avant notre ère, avec la traduction dite des « Septante », le verbe grec *hermeneuein* ne signifie plus seulement « interpréter », mais aussi « traduire »³.

Notre manuel fait alors s'entrecroiser lectures juives et chrétiennes, menées sur les pourtours au sens large du bassin méditerranéen, pendant l'Antiquité chez les rabbins et les Pères de l'Église [4-8], puis à l'époque médiévale au sein de publics dont les présupposés et les objectifs se diversifient [9-13]; le parcours s'achève en islam, où les textes bibliques ne sont pas reçus comme Écriture sainte, mais comme un héritage par rapport auquel il faut se situer [14]. Ces lectures sont différenciées, contextualisées; cependant l'on repérera nombre d'échos d'un chapitre à l'autre, que matérialiseront notamment les multiples renvois internes. La lecture allégorique omniprésente, issue de la culture grecque et déjà pratiquée sur le corpus biblique par le juif Philon d'Alexandrie, encore à l'œuvre dans les représentations iconographiques médiévales, ne conduit pas à détruire la lettre, mais à en dévoiler les significations cachées. Aussi cohabite-t-elle avec une

3. Ces paragraphes doivent beaucoup, et notamment la plupart de leurs citations, au cours d'herméneutique donné par Pascal Marin à la Faculté de théologie de l'Université catholique de Lyon.

attention soutenue à la richesse propre du sens littéral. Mais si *peshat* et *derash* existent simultanément des premiers rabbins à l'époque médiévale, si le sens littéral est déjà central dans le *De doctrina christiana* d'Augustin [7] ou chez les écrivains antiochiens [6], on peut remarquer sa revalorisation à l'époque médiévale, dans le judaïsme sur la base du travail des massorètes, dans le christianisme à Byzance comme dans les écoles parisiennes. La fixation du texte invite à mettre au service de son intelligence les nouvelles ressources scientifiques, prémices de l'exégèse critique moderne.

La galerie de lecteurs présentée frappe par la grande liberté qui s'y déploie. Chaque époque tente de la limiter en établissant des règles, en rassemblant en des chaînes ou des florilèges les interprétations dignes d'être retenues. Mais la seule véritable menace au principe de la pluralité des interprétations semble être le repli identitaire. Chaque fois qu'une religion ou une confession cherche à se définir par opposition à d'autres courants, elle éprouve le besoin de figer ses Écritures et leur interprétation : le judaïsme, face au christianisme naissant et surtout à la prolifération des apocryphes, clôt son canon et fige sa lettre ; le christianisme, face aux hérésies, veut fonder en Écriture une orthodoxie – ainsi à Byzance on s'attache à la tradition des Pères « théophores » ; l'islam sélectionne, critique les textes bibliques qu'il reçoit et limite la portée de leurs lectures. Le genre des questions-réponses se développe. Souvent ce phénomène induit un détour de la lecture par une forme de dogmatisme – ce terme du glossaire a des occurrences tout au long du volume –, qui interfère dans la relation personnelle entre Écritures et lecteurs. Cependant, peut-être précisément parce que l'herméneutique est déjà à l'œuvre dans l'Écriture qui s'explique elle-même, se constituant essentiellement comme texte en développement, l'histoire de ses interprétations ne peut pas non plus se refermer : l'Écriture croît avec celui qui la lit⁴, acquérant de nouvelles résonances à chaque nouvel « usage », qu'il soit théologique, liturgique, politique...

Ce livre n'a d'autre ambition que d'introduire à ce phénomène, que David Banon a nommé « lecture infinie » dans le judaïsme⁵, Pier Cesare Bori « interprétation infinie » dans le christianisme⁶. Qu'il suffise pour conclure de citer, dans la belle traduction qu'en donne Gilbert Dahan

4. Voir GREGOIRE LE GRAND, *Homélie sur Ézéchiel*, éd. et trad. C. Morel, t. I, SC 327, Paris, 1986, p. 244-245.

5. D. BANON, *La lecture infinie. Les voies de l'interprétation midrachimique*, Paris, Éditions du Seuil, 1987.

6. P. C. BORI, *L'interprétation infinie. L'herméneutique chrétienne ancienne et ses transformations*, Paris, Éditions du Cerf, 1991.

dans sa magistrale étude sur l'exégèse chrétienne médiévale, un texte de Grégoire le Grand, bien connu des exégètes :

“ Bien que l'Écriture sainte se situe, sans aucune comparaison, au-delà de toute science et de toute doctrine – et je passerai sous silence qu'elle énonce le vrai, qu'elle appelle à la patrie céleste, qu'elle détourne le cœur de son lecteur des désirs terrestres pour le faire aspirer aux réalités célestes, qu'elle stimule ceux qui sont forts par des paroles bien obscures et qu'elle caresse les petits par un discours simple (de sorte qu'elle n'est ni si fermée qu'elle doive effrayer ni si ouverte qu'elle devienne quelque chose de vil), [je tairai aussi] que toute lassitude est ôtée par sa fréquentation, que plus on médite sur elle plus on l'aime ; qu'elle reconforte l'esprit du lecteur par des mots familiers mais qu'elle l'exalte par des significations sublimes, que d'une certaine manière, elle croît avec ses lecteurs, qu'elle est pour ainsi dire reconnue par ceux qui débutent et cependant paraît toujours nouvelle aux doctes ; pour ne pas parler du poids des réalités, [je dirai qu']elle transcende par sa manière même de parler toutes les sciences et toutes les doctrines, parce qu'avec le même mot, tout en contant une histoire, elle révèle un mystère et, ainsi, elle sait dire le passé de telle sorte qu'elle puisse par là même annoncer le futur, et, sans que l'ordre du discours soit transformé, elle peut par les mêmes mots décrire ce qui s'est fait et prédire ce qui se fera⁷.



7. GREGOIRE LE GRAND, *Moralia in Iob* XX, 1, 1, éd. M. Adriaen, p. 1003, cité dans G. DAHAN, *L'exégèse chrétienne de la Bible en Occident médiéval* (xi^e-xiv^e s.), Paris, Éditions du Cerf, 1999, p. 72.

Ce livre est issu d'un séminaire de master donné depuis 1997-1998 à l'Université Lyon II, consacré aux lectures de la Bible en textes et en images, à l'origine organisé conjointement par les universités Lyon II (Centre André Latreille, Institut Fernand Courby) et Lyon III (Centre d'histoire du christianisme), l'UPRESA 5035 (CNRS) et l'Institut des Sources Chrétiennes. La plupart des contributeurs de ce livre ont participé ou participent encore à ce séminaire, dont la finalité est de donner à des étudiants en histoire, en lettres, en philosophie, pas forcément familiers de la Bible, des éléments pour leur en faciliter l'accès. Il s'inscrit également en cohérence avec le projet BIBLINDEX, porté par l'Institut des Sources Chrétiennes, qui vise à rendre accessible en ligne un index exhaustif des citations scripturaires dans les textes de l'Antiquité tardive et du Moyen Âge (voir <http://www.biblindex.org>). Ce manuel donne en effet des clefs pour exploiter le matériau brut fourni par BIBLINDEX, puisqu'il fait parcourir à son lecteur quinze siècles de lectures. Mais au-delà du public des étudiants et des chercheurs, il s'adresse à toute personne qui cherche à mieux comprendre l'imprégnation biblique de la littérature, la philosophie, l'art, les mentalités de l'Antiquité et du Moyen Âge.

Signalons enfin qu'un colloque, consacré à la réception du livre de Qohélet, est né de la conception de ce manuel. Organisé conjointement à Lyon par la Faculté de Théologie de l'Université catholique et l'Institut des Sources Chrétiennes les 17-19 octobre 2013, il s'est proposé d'explorer, sur l'exemple d'un bref écrit de sagesse, tout le parcours de réception proposé ici. Ses actes – *La réception du livre de Qohélet (i^{er}-xiii^e s.)* – sont parus aux Éditions du Cerf en 2016.

Que soient ici remerciés Bernard Meunier pour sa contribution aux relectures, Marie-Gabrielle Guérard pour son travail sur les légendes iconographiques, ainsi que Marie-Valentine Blond de Nord Compo, qui a réalisé la maquette de ce livre.

α γ λ τ ρ
τ α σ με κ υ ρ πας ρο τ λει



ΕΥΑΓΓΕΛΙΟΝ ΚΑΤΑ ΙΩΑΝΝΗΝ

Αρχή ην ὁ λόγος· καὶ ὁ λόγος ἦν πρὸς τὸν θεόν· ὁ
 θεὸς ἦν ὁ λόγος· οὐτὶς ἦν θεὸς ἀρχὴ πρὸς τὸν θεόν· παρ
 τὰυδὶ αὐτοῦ ἔγενετο καὶ χωρὶς αὐτοῦ ἔγενετο οὐδὲ
 ἓν ὄν· ὁ λόγος ἦν ἀπὸ τοῦ θεοῦ καὶ ἡ ζωὴ ἦν τὸ φῶς
 τῶν ἀνθρώπων· καὶ τὸ φῶς ἐν τῷ σκοτίᾳ φαίνει, καὶ ἡ σκο
 τία αὐτοῦ κατέλαβεν· ἔγενετο ἀπὸς ἀπαταλαίμ
 ος παρὰ θεῶν, ὁ ἄγγελος αὐτῶν ἀγγελος οὐτὶς ἢ ἄλλος
 μαρτυρίαν, ἵνα μαρτυρήσῃ περὶ τοῦ φωτός, ἵνα πᾶς
 ἴδῃ τὰ ἐκ τῶν ἰδίων οὐκ ἦν ἐκ τῆς ἀρχῆς τοῦ φωτός, ἀλ
 λ' ἦν μαρτυρίαν περὶ τοῦ φωτός· ἦν τὸ φῶς τὸ ἀλη
 θινόν, ὃ φασὶν ζεῖν παρὰ πάντοτε ἀρχὴν ἔχει τὸν
 κόσμον· ἐν τῷ κόσμῳ ἦν, καὶ ὁ κόσμος δι' αὐτοῦ ἔγενετο·
 καὶ ὁ κόσμος αὐτὸν οὐκ ἔγνω· εἰς τὰ ἰδιαιτὰ ἔθετο, καὶ
 οὐκ ἔδειξε αὐτὸν οὐ παρέλαμον· ὅσοι δὲ ἐλάμβανον αὐτόν, ἐ
 πίστευσαν εἰς τὸ ὄνομα αὐτοῦ, οἱ οὐκ ἐλάμβανον· οὐδὲ δὲ θεὸς ἦν
 ἡμεῖς· οὐδὲ ἐκ θεῶν ἦμαρ ἀνθρώπων, ἀλλ' ἐκ τοῦ θε
 οῦ ἦμαρ· καὶ ἐθεσάσαμεθα τὴν δόξαν αὐτοῦ, ὅτι παρ' αὐ
 τὸν ἔγενετο ἡ ζωὴ παρὰ πάντοτε πληρῆς χάριτος καὶ ἀληθείας
 ὡς ἀπὸς ἀπὸς μαρτυρεῖ περὶ αὐτοῦ, καὶ κτίει ἀδελφούς· οὐτ
 ἦν ἡμεῖς· ὅσοι πιστεύουσιν ἐν τῷ ὄνομα αὐτοῦ, ἐν τῷ ὄνομα
 αὐτοῦ ἔγενετο· ὅσοι δὲ οὐκ ἐπίστευσαν, οὐκ ἔλαβον αὐτόν·
 ἵνα μὴ ἴδωμεν τὸν λαὸν καὶ χάριν αὐτοῦ, ὅτι

Β
Η
Γ
Δ
Ε
ΣΤ
Ζ
Η
Θ
Ι
Κ
Λ
Μ
Ν
Ξ
Ο
Π
Ρ
Σ
Τ
Υ
Φ
Χ
Ψ
Ω

α
β
γ

1

PARTIE

LA BIBLE ET LES BIBLES

Bible grecque
du XI^e siècle offerte
à l'abbaye par
la duchesse d'Andlau
(Bibliothèque
du Grand Séminaire
de Strasbourg).

CANONS ET VERSIONS, DE L'HÉBREU AU GREC

Laurence Mellerin

INTRODUCTION

Parler de « Bible » au seuil d'un ouvrage consacré en grande partie à l'exégèse patristique pourrait sembler impropre : le terme latin de *biblia, ae (f)*, d'où le nom moderne de la Bible est issu, n'apparaît en effet qu'au xii^e s. ; les Pères parlent bien plutôt des « Écritures ». Cependant, l'étymologie du nom de la Bible permet d'en appréhender la nature. Il s'agit à l'origine d'un mot grec : βιβλίον, ου (τό), *to biblion*, c'est le livre ; βίβλος, ου (ή), *hè biblos*, l'écorce du papyrus. Ce monument de la littérature mondiale est, aux débuts de son histoire, une parole fragile, un texte fluctuant, morcelé, soumis aux aléas de la transmission manuscrite. Mais le nom du Livre

indique aussi qu'il est, à lui seul, une bibliothèque : le substantif singulier latin est en effet issu d'un pluriel neutre grec, τὰ βιβλία (*ta biblia*). De fait, la Bible est un ensemble de livres distincts, dont le « canon » varie selon les époques, les lieux et les confessions, du judaïsme au christianisme, mais aussi à l'intérieur même du christianisme. Sa pluralité ne s'arrête pas là : rédigés sur une période de plus de mille ans par de multiples auteurs, à partir d'une tradition en partie orale, sur la base de sources manuscrites différentes, les écrits qui la composent ont souvent une allure de patchwork ; ils relèvent de genres littéraires très variés, de l'épopée au discours, du récit historique au poème ; ils ont été rédigés dans des langues différentes – hébreu, araméen, grec – ; conservés sur des supports différents – papyrus, *codex* – ; puis transmis, traduits, révisés, édités...

Nous voudrions ici donner quelques repères sur l'histoire des origines des textes bibliques, afin que le lecteur puisse mieux comprendre ce que les auteurs anciens commentent lorsqu'ils pratiquent l'exégèse décrite dans les chapitres suivants. Seront envisagées successivement les deux langues rédactionnelles principales de la Bible : l'hébreu, langue originelle des plus anciens textes ; le grec, à la fois comme langue de rédaction originelle – du Nouveau Testament et d'une partie de ce que les chrétiens appellent l'Ancien –, et comme langue de version. La traduction dite des « Septante » (LXX) (voir p. 29s) est sans doute la plus ancienne des versions bibliques, et celle qui connaîtra la plus grande diffusion. S'il s'agit bien sûr d'un classement chronologique, il conviendra de garder en mémoire, tout au long de la lecture, que les périodes de constitution des corpus dans ces langues différentes se chevauchent, et que bien souvent il y a interaction entre leurs traditions textuelles. La Bible des Septante naît alors que le canon hébreu n'est pas encore clos, que le texte hébreu fluctue encore : pendant au moins quatre siècles, les Écritures en hébreu et en grec ont coexisté dans le judaïsme, ont vécu parallèlement et en interaction l'une avec l'autre.

Exégèse patristique :

[n.f.] interprétation des Écritures par les Pères de l'Église. Aujourd'hui, le mot « exégèse » désigne à la fois la science de l'établissement du texte biblique (codicologie et linguistique) et la recherche d'explication linguistique et historique des difficultés qu'il présente. Dans ce livre, le terme désignera tous les efforts déployés par les auteurs anciens évoqués pour entrer dans l'intelligence du texte scripturaire, leur démarche pouvant inclure des modalités de lectures très diverses, comme le montre la polysémie du terme ἐξήγησις, *exègèsis*, chez Origène par exemple – traduction, interprétation, explication –, et sa proximité avec celui de διήγησις, *diègèsis* – récit ou narration. Les « Pères de l'Église » sont des écrivains chrétiens ayant vécu avant le xii^e s., remarquables par la sainteté de leur vie et l'universalité de leur enseignement, reconnus par l'Église comme des pasteurs dignes d'être suivis.

1. La (les) Bible(s) hébraïque(s)

TaNaK : acronyme pour *Tora-Neviim-Ketouvim*, du nom des trois grandes parties que les juifs distinguent dans la Bible.

LE TANAK : LE CANON DE LA BIBLE HEBRAÏQUE

Nous pouvons partir du canon aujourd'hui reçu dans le judaïsme pour présenter sommairement le contenu de la Bible hébraïque, ou TaNaK (voir ci-dessous, Tableau des canons bibliques, p. 56-57).

Le contenu de la Bible hébraïque

La Tora ou le Pentateuque:

- Genèse
- Exode
- Lévitique
- Nombres
- Deutéronome

La Tora comporte cinq livres, ce qu'exprime son nom grec de « Pentateuque », ἡ πεντάτευχος (βιβλος), *hè pentateuchos biblos*, « le livre composé de cinq rouleaux ». C'est le cœur des Écritures juives. Son nom, que le grec rend de façon restrictive par νόμος (*nomos*), « la Loi », vient de la racine *yârâh* signifiant « enseigner, instruire ». Outre les commandements de la Loi, la Tora retrace les origines de l'humanité (Gn 1-11) (voir la liste des abréviations bibliques p. 625), celles du peuple hébreu (Gn 12-50), puis l'histoire de sa persécution, de sa sortie d'Égypte, et de sa marche vers la Terre promise (Ex, Lv, Nb).

L'ensemble de ces textes est attribué à Moïse ; en réalité, leur rédaction, après une longue période de transmission orale, a sans doute commencé en Palestine à l'époque monarchique, vers 1000 av. J.-C., puis des traditions textuelles différentes se sont développées. Les chutes successives de Samarie, capitale du royaume du Nord, en 722 av. J.-C., et de Jérusalem, capitale du royaume du Sud, en 586 av. J.-C., cristallisent le désir d'unification des écrits pour refonder l'unité nationale. Vers 450 av. J.-C., différents documents fusionnent grâce au travail des scribes, en particulier Esdras. D'ores et déjà, le sens de la Révélation divine prime sur sa lettre dans une langue donnée : le chapitre 8 du livre de Néhémie, qui met en scène la lecture de la Loi par Esdras, semble évoquer une traduction orale de la Tora en araméen, langue véhiculaire de l'époque, car le peuple doit comprendre la Parole de Dieu.



Florence, Bibliothèque laurentienne. *Codex Amiatinus* I, f. 5a (VIII^e s.), Esdras travaillant à la nouvelle rédaction de la Bible

→ Les huit livres des *Neviim* ou Prophètes sont divisés en deux sections :

▮ **Les Prophètes antérieurs** : ces livres, appelés « historiques » dans la tradition chrétienne, retracent l'histoire du peuple hébreu de son installation en Terre promise jusqu'à la chute de Jérusalem et l'Exil à Babylone. Ils sont dits prophétiques, car y sont narrées les interventions de prophètes, comme Nathan, Élie, Élisée, auprès des Juges et des Rois.

▮ **Les Prophètes postérieurs** : ils illustrent la lutte des prophètes, envoyés par Dieu pour dénoncer les injustices, la corruption, l'immo-

Les Prophètes antérieurs

Josué (Jos)
Juges (Jg)
Samuel (1 S ; 2 S)
Rois (1 R ; 2 R)

Les Prophètes postérieurs

Isaïe (Es)
Jérémie (Jr)
Ezéchiel (Ez)
Livre des douze
« petits » prophètes

Les Ketouvim

Psaumes (Ps)
 Lamentations (Lm)
 Proverbes (Pr)
 Cantique des cantiques (Ct)
 Qohélet (Qo)
 Job (Jb)
 Esther (Est)
 Ruth (Rt)
 Chroniques (1 Ch ; 2 Ch)
 Esdras (Esd)
 Néhémie (Ne)
 Daniel (Dn)

ralité en Israël et, après le retour d'exil, le syncrétisme religieux. Ce sont les paroles mêmes des prophètes qui y sont transcrites.

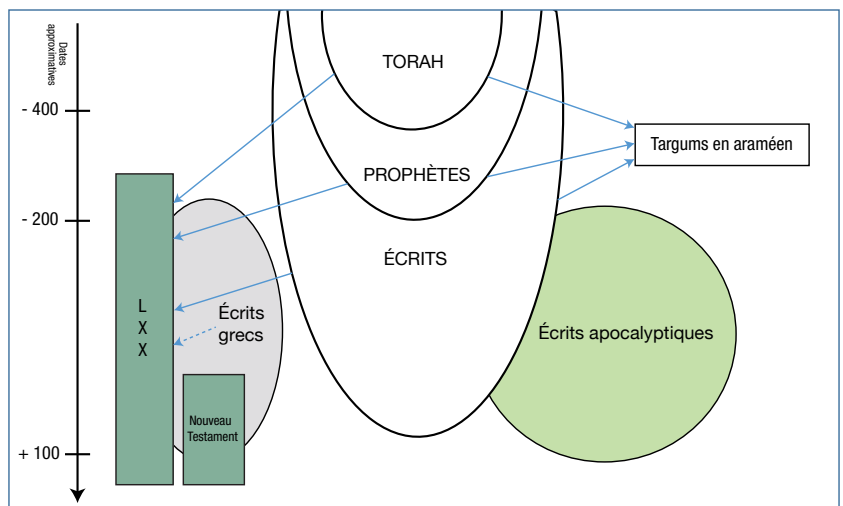
→ Les Ketouvim ou Écrits

Ils sont constitués de neuf ou onze livres. Ils regroupent des textes de genres variés, dont la rédaction s'étend jusqu'au i^{er} siècle av. J.-C. :

- des œuvres poétiques et liturgiques : les Psaumes, attribués à David, et les Lamentations ;
- des œuvres de sagesse, attribuées à Salomon et poétiques elles aussi : les Proverbes, le Cantique des cantiques, le Qohélet (ou Ecclésiaste) ; le livre de Job ;
- des histoires didactiques : Esther, Ruth ;
- des livres historiques : les Chroniques, réinterprétation culturelle de l'histoire du peuple hébreu, jusqu'à l'édit de Cyrus ; les livres d'Esdras et de Néhémie, qui résument l'histoire du salut depuis les origines jusqu'à la restauration d'Israël après la captivité de Babylone.
- un unique livre apocalyptique, le livre de Daniel, rédigé vers 160 av. J.-C.

Autour de la crise maccabéenne de 167 av. J.-C., aucun nouveau texte prophétique n'est produit, mais voit le jour une littérature de combat, peuplée de visions complexes et obscures, dont Daniel sera le seul représentant dans le canon biblique.

Schéma de la théorie classique de constitution du canon hébraïque



La formation du canon tripartite

La composition tripartite du TaNaK est attestée dans différents documents anciens. Dans le chapitre 24 de l'évangile de Luc, rédigé au i^{er} siècle de notre ère, elle est reprise par le Christ s'adressant aux disciples d'Emmaüs :

“²⁷Et, commençant par Moïse [ἀπὸ Μωϋσέως = Tora] et par tous les Prophètes [ἀπὸ πάντων τῶν προφητῶν = Neviim], il leur expliqua dans tous les Écrits [ἐν πάσαις ταῖς γραφαῖς = Ketouvim] ce qui le concernait⁸.

⁴⁴ [...] il faut que s'accomplisse tout ce qui a été écrit de moi dans la Loi de Moïse, les Prophètes et les Psaumes (ἐν τῷ νόμῳ Μωϋσέως καὶ τοῖς προφήταις καὶ ψαλμοῖς).

Dans le prologue du Siracide, écrit entre 132 et 117 av. J.-C. par le traducteur grec de ce livre, on peut lire :

“¹Beaucoup de grandes choses nous ont été transmises par la Loi (διὰ τοῦ νόμου), les Prophètes (καὶ τῶν προφητῶν) ²et ceux qui les ont suivis (καὶ τῶν ἄλλων τῶν κατ'αὐτοὺς ἠκολουθηκότων) [...] ⁷C'est pourquoi mon grand-père Jésus, qui s'était adonné par-dessus tout à la lecture ⁸de la Loi, ⁹des Prophètes et ¹⁰des autres livres de nos pères [...] ¹²fut amené à écrire lui aussi.

Ajoutons que les chapitres 48-49 du Siracide, œuvre du grand-père du traducteur cité ci-dessus qu'on pourrait dater de 180 av. J.-C., attestent qu'il existe déjà un canon des prophètes avec les trois grands et les douze petits ; Si 49, 7 contient même une citation de Jérémie.

Après la destruction du Temple de Jérusalem en 70 par les troupes romaines, la plupart des groupes juifs messianiques sont anéantis ; mais les Pharisiens (voir ci-dessous, chapitre 4, p. 156-157) permettent au judaïsme de perdurer en le recentrant sur les Écritures. Le noyau constitué par la Tora et les Prophètes est bien établi, mais pour les Écrits demeurent des fluctuations. La discussion à leur

Pharisiens : le pharisaïsme est un courant du judaïsme qui apparaît au cours du ii^e s. av. J.-C. Les pharisiens, outre la Parole révélée (Tora écrite), reconnaissent l'autorité de la Tora orale, interprétation de l'Écriture confiée à l'ensemble de la communauté.

8. Sauf mention contraire, les traductions françaises de la Bible non incluses dans des citations, ainsi que les abréviations des noms de livres bibliques, sont empruntées à *La Bible. Traduction œcuménique (TOB)*, Paris, Bibli'O-Éditions du Cerf, 2010. Ici, la traduction est légèrement retouchée. La numérotation des versets est en revanche celle généralement utilisée dans le domaine d'études présenté : ainsi, les chapitres sur le judaïsme utilisent la numérotation massorétique, ceux sur l'exégèse patristique la numérotation de la LXX et de la Vulgate. L'index scripturaire final permet de s'y retrouver, en particulier pour les Psaumes.

sujet s'étend sur une génération, entre 70 et 130 ap. J.-C. À la fin du i^{er} siècle, les deux derniers livres contestés sont adoptés comme livres « qui souillent les mains », c'est-à-dire sacrés : le Cantique des cantiques et le Qohélet ; le Siracide est exclu en raison de sa rédaction tardive.

Les règles qui ont présidé à l'établissement du canon sont simples : refus des livres non reçus comme canoniques en Palestine ; rejet de presque tout ce qui n'est pas écrit en hébreu, au nom du principe de l'ancienneté nécessaire des écrits ; refus de toute influence de l'apocalyptique et du christianisme naissant. La période de l'inspiration qui s'ouvre avec Moïse s'arrête à l'époque d'Artaxerxès, au v^e s. av. J.-C. : « Lorsque Aggée, Zacharie et Malachie, les derniers prophètes, moururent, l'Esprit saint a disparu d'Israël⁹. » *Le Talmud de Babylone, Baba Batra*, 14b-15a donne une liste de vingt-quatre livres (voir Tableau récapitulatif des canons, p. 55-56). Nombre des écrits mentionnés dans la Bible comme faisant autorité ne figurent pas dans le canon, qui s'est construit par ajouts progressifs à des noyaux de textes anciens, généralement placés sous l'autorité d'une figure biblique¹⁰ (voir La constitution des canons juif et chrétien, p. 35).

9. Tos Sota 13, 2. L'explicitation des abréviations des écrits du judaïsme est donnée ci-dessous, chap. 4, encart : « La littérature rabbinique », p. 176-177.

10. Plus d'informations chez D. BARTHELEMY, « L'état de la Bible juive depuis le début de notre ère jusqu'à la deuxième révolte contre Rome (131-135) », dans J. D. KAESTLI, O. WERMELINGER (éd.), *Le Canon de l'Ancien Testament. Sa formation et son histoire*, Genève, Labor et Fides, 1984, p. 9-45 (= *Le Canon de l'Ancien Testament*). Le lecteur trouvera dans la liste des abréviations, en début de volume, les références complètes des titres abrégés.

LA TRADITION TEXTUELLE DE LA BIBLE HÉBRAÏQUE



Livre de Daniel, *Damascus codex*, Burgis, Espagne 1260, Muséum d'Israël, Jérusalem.

Massore et vocalisation massorétique

Le texte hébreu de la Bible est appelé « massorétique » (du verbe *mas-sar*, « transmettre »), car les massorètes, savants juifs du Moyen Âge, ont introduit dans et autour du texte biblique des indications pour le rendre à la fois plus fixe et plus compréhensible. Dans les manuscrits anciens dont nous disposons, le texte biblique se présente entouré, comme par « une haie protectrice » (Rabbi Aqiba), d'annotations en araméen, la « massore¹¹ ».

11. On peut distinguer la grande massore, qui entoure véritablement le texte sur les bords extérieurs de la page, ensemble de commentaires portant sur le sens, qui fonctionne comme un filtre entre le lecteur et le texte sacré puisque l'hébreu se lit de droite à gauche, et la petite massore, dans les marges qui séparent les colonnes, qui donne plutôt des informations d'ordre technique sur l'orthographe, la grammaire, le nombre de mots ou de versets.

Mais les massorètes sont aussi intervenus sur le texte lui-même, en lui ajoutant les signes massorétiques. Sur les manuscrits les plus anciens en effet, seules les consonnes étaient notées : l'hébreu – langue sémitique, dans laquelle le sens lexical est porté par des racines, généralement de trois lettres, constituées à partir des vingt-deux consonnes de l'alphabet –, ne recourait aux voyelles qu'oralement. On imagine sans peine les ambiguïtés engendrées par l'absence de vocalisation. La traduction grecque des Septante, faite à partir de manuscrits non vocalisés, fourmille ainsi d'exemples d'interprétation erronée liée à l'absence de voyelles.

Ex. Traitement différent de la racine בקר

1 *Samuel* 11, 5 dans le texte massorétique : « Juste à ce moment, Saül revenait des champs, derrière ses bœufs (vocalisation en BāQār, « gros bétail, bœufs »). »

1 *Règues* (= 1 *Samuel*) 11, 5 dans le texte des Septante : « Or voici que Saül revenait des champs de bon matin (vocalisation en BōQèR, terme rendu par πρωί, « petit matin »). »

Matres lectionis :

[n. f. latin, pl., litt. « mères de lecture »] consonnes utilisées comme supports vocaliques :

Aleph, א pour « a »,

Hê, ה pour « a », « é », « o »,

Waw, ו pour « ou » et « o »,

Yod, י pour « i » et « é ».

Les copistes, soucieux de garantir la compréhension et la transmission fidèle du texte hébreu, recherchèrent donc des solutions. Une première aide fut apportée par les *matres lectionis*. Puis, à partir des vii^e-viii^e siècles, fut introduite la vocalisation « massorétique », constituée de différents petits signes, traits ou points, placés au-dessus et en dessous des consonnes, pour noter les voyelles, accompagnés de signes de ponctuation, de cantillation, etc. Notons également que les massorètes ont introduit une division en versets numérotés, qui a pour l'essentiel servi de base à la division en versets des Bibles chrétiennes.

Ex. Incipit du livre d'*Isaïe* (« Vision d'Isaïe, fils d'Amoç, qu'il vit au sujet de Juda et de Jérusalem »)

Transcription du manuscrit 1Qb^a, non vocalisé, de Qumrân (Voir p. 27) :

חזון ישעיה בן אמוץ אשר חזה על יהודה וירושלים

Texte dans l'édition moderne, vocalisée, de la *Biblia Hebraica Stuttgartensia*¹² :

חזון ישעיהו בן אמוץ אשר חזה על יהודה וירושלם בבימי יעצז היותם אץ חזקן הו מלכ יהודה:

12. R. KITTEL, K. ELLIGER, W. RUDOLPH, A. SCHENKER (éd.), *Biblia Hebraica Stuttgartensia*, Stuttgart, Deutsche Bibelgesellschaft, 1997.

Les témoins du texte protomassorétique connus avant 1947

Les éditions modernes de la Bible hébraïque ont pour source le texte dit « proto-massorétique », c'est-à-dire celui qui a servi de base au travail des massorètes. Avant les découvertes de Qumrân, mis à part quelques infimes vestiges, dont le célèbre et très parcellaire¹³ papyrus Nash découvert en 1898 et conservé à Cambridge, daté d'environ 150 av. J.-C., il était impossible de remonter plus haut que des manuscrits datant au plus tôt du ix^e siècle. Les quatre *codices* les plus importants sont les suivants :



Papyrus Nash, II^e s. av. J.-C., Bibliothèque de l'Université de Cambridge.

- ▶ **Le Codex du Caire (C)**, copié et vocalisé en 896, appelé également **Codex des Prophètes** car il contient les Prophètes antérieurs et postérieurs;
- ▶ **Le Codex des Prophètes de Saint-Petersbourg (P)**, daté de 916, qui contient les Prophètes d'Isaïe à Malachie;
- ▶ **Le Codex d'Alep (A)**, daté de 910-930, qui contenait le texte intégral, mais qui a été gravement endommagé par un incendie en 1947;
- ▶ **Le Codex de Saint-Petersbourg (L)**, bonne copie du précédent, faite au Caire en 1008-1009, qui reste depuis 1947 le seul manuscrit complet du texte massorétique. Il constitue la base des éditions modernes (voir Bibliographie, p. 66).

On dispose également de plusieurs milliers d'autres manuscrits médiévaux, complets ou incomplets. Dans la seconde moitié du xviii^e s., deux savants ont entrepris de les collationner : entre 1776 et 1780, Benjamin Kennicott (602 manuscrits); entre 1784 et 1788,

13. Il ne comporte que le Décalogue (Dt 5) et la prière du *Shema Israel* (Dt 6, 4-9).

Giovanni Bernardo de Rossi (1 793 témoins, manuscrits ou imprimés). Leur travail titanesque a abouti à une observation à la fois frustrante pour le chercheur et essentielle: ces manuscrits ne comportent que très peu de variantes, et celles rencontrées sont surtout des fautes de copistes. Que toute rature ait été proscrite des rouleaux des synagogues explique partiellement ce phénomène; mais surtout, tous ces textes représentent une unique recension et dérivent d'un unique archétype, le texte protomassorétique. Sur la base de ces manuscrits, on pouvait donc supposer qu'il n'y avait jamais eu d'autre état du texte hébreu que celui dont témoigne le texte massorétique.

Les manuscrits de Qumrân

Dans ce contexte, on comprend pourquoi les découvertes faites dans le désert de Juda, sur la rive occidentale de la mer Morte, entre 1947 et 1964 constituèrent une véritable révolution dans le domaine des études bibliques. D'un seul coup, on put remonter d'un millénaire dans l'histoire du texte, puisque les quelque 900 manuscrits découverts dans les 11 grottes de Qumrân entre 1947 et 1956 ont pu être datés entre le iii^e siècle avant notre ère et la première guerre juive (66-70), et que ceux découverts à Murabba'at en 1951-1952, à Nahal Hever en 1960-1961, à Massada en 1964, sont tous antérieurs au iii^e siècle de notre ère.

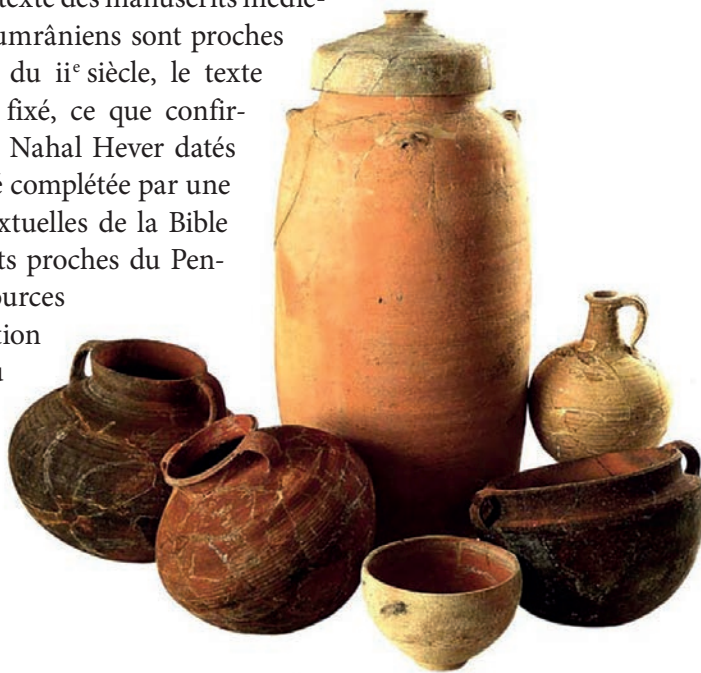
Communauté essénienne :

secte juive menant une vie communautaire, notamment dans le désert de Juda, entre le ii^e s. av. J.-C. et le i^{er} s. ap., connue principalement par les écrits d'historiens anciens comme Flavius Josèphe.

Le corpus qumrânien est divers : manuscrits de textes non bibliques connus par ailleurs, comme le *Livre des Jubilés*, le *Livre d'Hénoch*; manuscrits spécifiques de la communauté essénienne, comme la *Règle de la communauté*, la *Règle de la guerre des fils de lumière et des fils de ténèbres*; textes bibliques, qui seuls retiendront ici notre attention.

On a retrouvé dans les grottes des fragments d'environ 200 manuscrits distincts: la plupart sont de toute petite taille, avec quelques exceptions notables, comme les deux rouleaux complets d'Isaïe découverts dans la première grotte. La plupart sont en hébreu, dans l'écriture carrée actuellement utilisée ou, pour quelques-uns, en écriture paléo-hébraïque; mais certains sont aussi en araméen – plusieurs manuscrits de Tobie par exemple –, ou en grec. Tous les livres bibliques, à l'exception sans doute d'Esther, sont représentés. Le Pentateuque, les Prophètes postérieurs et en particulier Isaïe, les Psaumes – soit les textes les plus cités par le Nouveau Testament –, ainsi que Daniel, sont bien représentés; ce n'est pas le cas des Prophètes antérieurs ni des écrits de sagesse.

Les travaux effectués pour l'édition complète de ces manuscrits, notamment par E. Tov, ont confirmé le texte des manuscrits médiévaux : environ 47 % des manuscrits qumrâniens sont proches du texte massorétique. Dès le début du ii^e siècle, le texte consonantique hébreu est quasiment fixé, ce que confirment les manuscrits de Murabba'at et Nahal Hever datés de 132-135. Mais cette découverte a été complétée par une autre : il existait d'autres traditions textuelles de la Bible hébraïque, attestées par des manuscrits proches du Pentateuque samaritain ou proches des sources hébraïques décelables dans la traduction grecque des Septante (voir p. 39 s.) ou par d'autres dits « livres » ou « non alignés » : le texte dont dérivent les grands manuscrits médiévaux n'était donc pas le seul en circulation avant la destruction du Temple de Jérusalem.



Jarres découvertes
à Qumrân

CONCLUSION

Les processus de fixation du texte et de fermeture du canon juif des Écritures se sont déroulés conjointement, dans le désir du judaïsme d'affirmer fortement son identité, notamment face au développement du christianisme. Le texte protomassorétique s'impose au moment même où la liste des livres reconnus comme saints se ferme.

Le texte hébreu de la Bible continue à vivre, au cœur de la liturgie et de l'étude du judaïsme ; mais l'histoire de sa lettre s'arrête ici, à l'aube du ii^e siècle. Celle de ses versions en revanche, qui s'est ouverte avant qu'il soit figé, ne fait que commencer, et va contribuer, indirectement, à ranimer des traditions textuelles qu'il avait occultées.

2. La (les) Bible(s) grecque(s)

LES ORIGINES DE LA SEPTANTE

La première langue de version du texte hébreu, si l'on excepte l'araméen, c'est le grec : la traduction dite « des Septante » (LXX), née à Alexandrie au iii^e siècle avant notre ère en milieu juif d'expression grecque, inaugure des siècles de traductions de la Bible. Il s'agit d'un événement inouï :

“ Plutôt qu'une traduction, la Septante est *la* Traduction : la première qui acquit ce statut dans la civilisation gréco-romaine et judéo-chrétienne. [...] L'idée même d'une telle transmission, si coutumière pour nous, était absente de l'horizon intellectuel de l'Antiquité tel que nous le connaissons¹⁴.

Était-elle la première traduction grecque des Écritures ? On dispose de quatre témoignages, non concluants, sur l'éventuelle existence de traductions antérieures. Le plus intéressant est un texte d'Aristobule, exégète judéo-hellénistique en activité sous Ptolémée VI Philométor (env. 180 - 145 av. J.-C.) :

“ On voit bien que Platon a suivi notre Loi, et l'on voit aussi qu'il en a scruté les moindres détails. Ont été traduits par d'autres, en effet, avant Démétrios de Phalère, donc avant la conquête d'Alexandre [en 332 av. J.-C.] et des Perses [en 341] : la sortie d'Égypte des Hébreux nos compatriotes [= Ex], le récit glorieux de toutes leurs prouesses, leur mainmise sur tout le pays [= Nb ?] et l'explication de la Loi tout entière [= Dt] ; ainsi il est clair que le philosophe en question y a pris beaucoup, vu sa grande érudition, tout comme Pythagore transposa beaucoup de nos dogmes et les fit passer dans sa doctrine¹⁵.

Mais Aristobule défend la théorie du « larcin des Grecs », selon laquelle la culture des grands philosophes grecs dépend de la Loi

14. A. LEONAS, *L'Aube des Traducteurs. De l'hébreu au grec : traducteurs et lecteurs de la Bible des Septante* (iii^e s. av. J.-C. - iv^e s. ap. J.-C.), Paris, Éditions du Cerf, 2007, p. 9.

15. Texte cité par EUSEBE DE CESARÉE, *Préparation évangélique* XIII, 12, 1 (trad. É. des Places, SC 307, 1983, p. 310-311).

mosaïque : la traduction de celle-ci en grec doit donc leur être antérieure ; inscrites dans cette démonstration, les informations chronologiques fournies sont sujettes à caution, même si elles ne sont pas nécessairement à rejeter. Ce qui est certain, c'est que la Septante est la plus ancienne traduction grecque d'envergnure.

Aristobule la présente comme ayant été réalisée sous le roi Lagide, Ptolémée II Philadelphe (env. 285 - 246 av. J.-C.) :

“ Or, toute la traduction de l'ensemble de la Loi s'est faite sous le roi du nom de Philadelphe, ton ancêtre, qui s'en fit un point d'honneur, quand Démétrios de Phalère eut pris l'affaire en main¹⁶.

Lagide : [adj.] de la 32^e dynastie pharaonique (323-30 av. J.-C.), issue du général macédonien Ptolémée, fils de Lagos.

Son témoignage concorde sur ce point avec celui de la *Lettre d'Aristée à Philocrate*¹⁷, texte du ii^e siècle avant notre ère dont l'auteur, qui se présente comme un païen écrivant à son ami Philocrate, fait en réalité l'apologie de la Loi juive, et qui constitue, s'il est bien antérieur à Aristobule, le plus ancien témoignage de l'Antiquité sur la Septante.

D'après ce texte, Démétrios de Phalère, fondateur de la bibliothèque d'Alexandrie et désireux de l'enrichir, aurait suggéré à Ptolémée II Philadelphe de faire traduire en langue grecque la Loi des juifs, notamment en raison de l'importance de la communauté juive à Alexandrie.

“ II. [9] Chargé de la Bibliothèque du Roi, Démétrios de Phalère reçut des sommes importantes pour réunir, au complet si possible, tous les ouvrages parus dans le monde entier. En procédant à des achats et à des transcriptions, il réussit à mener à bien, autant qu'il en dépendait de lui, le projet du roi. [10] J'étais là quand lui fut posée la question : « Combien de dizaines de milliers de volumes y a-t-il au juste ? » Il dit : « Plus de vingt, ô roi, mais je vais m'occuper d'urgence de ce qui reste à faire pour atteindre cinq cent mille. Or, on m'a fait savoir qu'il y aurait aussi des lois des juifs qui mériteraient d'être transcrites et de faire partie de ta bibliothèque. » [11] « Alors, dit le roi, qu'est-ce qui t'en empêche, puisque tu disposes de tout le nécessaire ? » Démétrios répondit : « C'est qu'il faut en outre les traduire, car on emploie en Judée des caractères spéciaux comme c'est le cas des Égyptiens pour l'écriture, de même qu'ils ont aussi une langue d'un type particulier. On croit qu'ils emploient le syriaque, mais il n'en est rien, et c'est un type de

16. *Ibid.*, p. 310-313.

17. *Lettre d'Aristée à Philocrate* (éd. A. Pelletier, SC 89, 1962).

Ptolémée Philadelphe demande à 72 interprètes venus de Jérusalem de traduire la Loi des juifs en langue grecque. Gravure du XVIII^e siècle tirée d'une édition des *Antiquités judaïques*, de Flavius Josèphe (I^{er} siècle).



langue bien différent. » Quand le roi fut au courant de toute la question, il donna l'ordre d'écrire au grand prêtre des juifs pour que les projets ci-dessus fussent mis à exécution¹⁸.

La présentation faite par le narrateur de la *Lettre d'Aristée* présente une incohérence historique, puisque Démétrios de Phalère était en disgrâce à l'avènement de Philadelphe, mais en activité sous Ptolémée I Sôter, son prédécesseur – cette incohérence se retrouve chez Aristobule. Il est donc difficile de tirer de ce récit une datation exacte de l'entreprise. Nous savons par ailleurs que Ptolémée II Philadelphe a intégré la Tora dans son système judiciaire vers 275. Il est donc vraisemblable, comme l'écrit G. Dorival, que, « comme ces deux entreprises étaient très voisines dans le temps, [Aristée] les a[it] volontairement confondues. » Ainsi, « l'initiative a répondu à des besoins latents de la communauté juive (besoins culturels, d'instruction et d'apologie)¹⁹ », mais serait venue du premier magistrat de l'état lagide et des savants de la bibliothèque d'Alexandrie.

18. *Ibid.*, p. 104-107.

19. M. HARL, G. DORIVAL, O. MUNNICH, *La Bible grecque des Septante. Du judaïsme hellénistique au christianisme ancien*, Paris, Éditions du Cerf, 1994, p. 77-78 (= *La Bible grecque des Septante*).

LE NOM ET LA LEGENDE DE LA SEPTANTE

La *Lettre d'Aristée* relate ensuite les différents épisodes de la naissance de la Septante. Aristée fait écrire au grand prêtre de Jérusalem :

“ V. La lettre du roi se présentait ainsi : [...] [39] Dans ces conditions, tu ferais bien et tu répondrais à notre sollicitude, en choisissant des hommes d'une vie exemplaire, des Anciens versés dans la connaissance de leur Loi, capables d'en faire une traduction, six de chaque tribu, pour trouver un texte qui représente l'accord de la majorité, vu l'importance de la recherche. Aussi bien pensons-nous qu'une fois accompli, ce travail nous fera grand honneur.

Six traducteurs issus de chacune des douze tribus d'Israël, cela fait un total de soixante-douze²⁰, d'où le nom de « Septante » : il s'agit de montrer que cette traduction a été voulue par l'ensemble d'Israël. Le narrateur raconte ensuite comment il a été envoyé à Jérusalem pour ramener la Tora et ses traducteurs à Alexandrie, puis comment la traduction a été réalisée. Il retrace en particulier l'arrivée et le grand banquet de sept nuits des traducteurs, puis la traduction elle-même et sa proclamation. Ces textes constituent un exemple typique de mise en récit par le judaïsme d'une idée – l'authenticité de la traduction – pour lui donner une valeur théologique : le choix des termes, la dramatisation, visent à affirmer que la Septante a même dignité que le texte hébreu.

“ XII. [301] Trois jours après, Démétrios, venu les prendre, leur fit franchir la jetée de sept stades qui conduit à l'île [de Pharos], passa le pont, s'avança vers le nord, les réunit dans un local préparé près de la plage, magnifique séjour entouré de silence, et les invita à exécuter le travail de la traduction [τὰ τῆς ἐρμηνείας], tout le nécessaire leur étant par ailleurs assuré. [302] Ils procédèrent au travail en se mettant d'accord entre eux sur chaque point par confrontation [Οἱ δὲ ἐπετέλουν ἕκαστα σύμφωνα ποιοῦντες πρὸς ἑαυτοὺς ταῖς ἀντιβολαῖς]. Du texte résultant de leur accord [ἐκ τῆς συμφωνίας], Démétrios faisait alors dresser une copie en bonne et due forme [...] [307] [...]

20. Le flottement entre soixante-dix et soixante-douze s'explique ainsi : chez Flavius Josèphe et plusieurs Pères, ce sont soixante-dix sages et non soixante-douze, en référence aux soixante-dix sages réunis par Moïse dans l'assemblée de Nb 11, 24-30 pour y recevoir l'Esprit de Dieu en partage, qui ont traduit la Tora ; mais dans les Nombres, deux sages manquaient à l'appel, Eldad et Medad demeurés dans le camp.

Or, il advint que le travail de la traduction fut achevé en soixante-douze jours, comme si pareille chose était due à quelque dessein prémédité [πρόθεσίῃ]. [308] Le travail terminé, Démétrios réunit la communauté des juifs à l'endroit où s'était accomplie l'œuvre de la traduction, et il en fit lecture à toute l'assemblée, en présence des traducteurs, qui furent d'ailleurs accueillis avec enthousiasme par la foule, pour leur contribution à un bien considérable. [309] Ils firent une ovation pareille à Démétrios, et lui demandèrent de communiquer à leurs chefs une copie de toute la Loi. [310] Après la lecture des rouleaux, debout, les prêtres, les Anciens du groupe des traducteurs et des délégués du politeuma, ainsi que les chefs du peuple, firent cette déclaration : « Maintenant que la traduction a été faite correctement, avec piété et avec une exactitude rigoureuse, il est bon que cette œuvre reste comme elle est, sans la moindre retouche. [Ἐπει καλῶς καὶ ὀσίως διηρμήνεται καὶ κατὰ πᾶν ἠκριβομένως, καλῶς ἔχον ἐστὶν ἵνα διαμείνη ταύθ' οὕτως ἔχοντα, καὶ μὴ γένηται μηδεμία διασκευή.] » [311] À ces mots ce fut une acclamation générale ; alors ils les invitèrent à prononcer une malédiction, selon leur usage, contre quiconque retoucherait la lettre du texte soit en l'allongeant, soit en l'altérant si peu que ce fût, soit en y retranchant ; excellente mesure pour le garder à jamais immuable.

Ce récit est repris par Philon d'Alexandrie (i^{er} s. ap. J.-C.) dans la *Vie de Moïse* II, 25-44. Chez lui, il ne s'agit plus seulement de comparaison de traductions, mais bien d'une inspiration divine commune.

Hiérophantes : prêtres qui dévoilent les mystères du sacré.

“ [37] S'étant donc établis dans cette retraite [de Pharos], et sans aucune présence autre que celle des éléments naturels : terre, eau, air, ciel, sur la genèse desquels ils s'apprêtaient à faire les hiérophantes – car la Loi commence par la création du monde – ils prophétisèrent, comme si Dieu avait pris possession de leur esprit, non pas chacun avec des mots différents, mais tous avec les mêmes mots et les mêmes tournures, chacun comme sous la dictée d'un invisible souffleur. [38] Et pourtant, qui ne sait que toute langue – et particulièrement la grecque – est foisonnante en mots, et que la même pensée peut être rendue de multiples manières en changeant les termes ou en employant des synonymes et en recherchant le mot propre dans chaque cas ? Ce qui n'eut pas lieu, à ce qu'on dit, à propos de notre code de lois, mais le mot propre chaldéen fut rendu exactement par le même mot propre grec, parfaitement adapté à la chose signifiée. [39] De même, en effet, à mon sens, qu'en géométrie et en dialectique, les choses à signifier ne supportent pas la bigarrure dans l'expression, qui reste inchangée une fois établie, de même aussi, semble-t-il, ces traducteurs découvrirent les expressions adaptées aux réalités à exprimer, les seules ou les plus capables de rendre avec une parfaite clarté les choses signifiées. [40] Et en voici la preuve la plus

éclatante : toutes les fois que des Chaldéens sachant le grec ou des Grecs sachant le chaldéen se trouvent devant les deux versions simultanément, la chaldéenne et sa traduction, ils les regardent avec admiration et respect comme deux sœurs, ou mieux, comme une seule et même œuvre, tant pour le fond que pour la forme, et ils appellent leurs auteurs non pas des traducteurs mais des hiérophantes et des prophètes, eux à qui il a été accordé, grâce à la pureté de leur intelligence, d'aller du même pas que l'esprit le plus pur de tous, celui de Moïse²¹.

LE CONTENU DE LA SEPTANTE : LIVRES DU CANON HEBRAÏQUE ET DEUTEROCANONIQUES

À proprement parler, à l'origine, la Septante est la traduction de la seule Tora. Mais peu à peu, l'appellation a été étendue à d'autres livres. La rédaction de la Bible grecque commence en effet alors que le texte hébreu est encore fluide et que le canon des Écritures n'est pas clos. Cette concomitance engendre des différences dans la composition et l'organisation des corpus, ainsi que dans le détail du texte.

Extension du corpus par amplification

La Septante au sens courant comprend :

- la traduction de tous les textes qui appartiennent au canon hébraïque, dont l'original est en hébreu ou en araméen ;
- des traductions de textes dont l'original est en hébreu ou en araméen mais qui ne seront pas retenus par le canon hébraïque (en droit dans la 3^e colonne du tableau p. 35)²² ;
- des compositions originales en grec (en italiques dans la 3^e colonne du tableau).

Son corpus s'est constitué de façon similaire au canon hébraïque : aucun ajout à la Tora ; très peu aux Psaumes ; aucune inflation apocalyptique ; mais des ajouts successifs à des groupes de textes déjà existants, mais avec un effet d'amplification qu'illustre le tableau p. 35.

21. Philon d'Alexandrie, *De vita Mosis* I-II, OPA 22, Paris, Éditions du Cerf, 1967, p. 203-211. Voir aussi Flavien Josèphe, *Antiquités juives* XII, 12-118.

22. Mis à part pour le Siracide, dont on a retrouvé une partie du texte hébreu dans la Guénizah du Caire à la fin du XIX^e siècle, et plus récemment des fragments dans la grotte de Massada, on ne dispose pas de l'original hébreu ou araméen de ces textes.

La constitution du canon pharisien et du corpus de la Septante²³.

Noyau de la Bible hébraïque	Ajouts dans le canon pharisien	Ajouts dans la Septante
TORA : Œuvres attribuées à Moïse		
Gn, Ex, Lv, Nb, Dt		
LIVRES PROPHÉTIQUES		
Livres historiques (Prophètes antérieurs)	+ Chroniques + Esdras-Néhémie (dans les Écrits)	+ 1 Esdras (+ 4 Esdras) + 1 Maccabées + 2 Maccabées 1 - 2, 18 + 2 Maccabées 2, 19 - fin + 3-4 Maccabées
Isaïe, Ézéchiël, Petits Prophètes		
Œuvres attribuées à Jérémie	+ Lamentations	+ Baruch 1 - 3, 8 + Baruch 3, 9 - fin + Lettre de Jérémie (Ba 6)
ÉCRITS		
Livre de Daniel		+ additions (Dn 3) + additions (Dn 13-14)
Œuvres attribuées à David (Ps)		+ additions (Ps 151 ²⁴)
		Prière de Manassé
Œuvres attribuées à Salomon (Proverbes)	+ Qohélet + Cantique des cantiques	+ Sagesse de Salomon + Psaumes de Salomon (+ Odes) ²⁵
		+ additions (Ct 9, 13 et 14)
		+ Siracide
Job		
Histoires romancées	Ruth Jonas (dans les Prophètes) Esther	+ Tobie (de l'araméen, sauf Tb 13 de l'hébreu) + Judith + additions à Esther 1, 4, 5 (de l'araméen) + additions à Esther 3 et 8

Octateuque : [n.m] ensemble de huit livres qui forme le début de l'Ancien Testament : Pentateuque + Josué, Juges et Ruth.

Outre cette inflation du corpus, des différences notables par rapport à la Bible hébraïque sont visibles dans l'organisation des livres, dont nous notons ici les principales :

- le regroupement des premiers livres dans un Octateuque ;
- à l'ensemble hébraïque de deux livres, Samuel et Rois, correspondent quatre livres des Règnes dans la Septante, sans doute parce

23. Voir D. Bart hel emy, « L'état de la Bible juive depuis le début de notre ère jusqu'à la deuxième révolte contre Rome (131-135) », dans *Le Canon de l'Ancien Testament*, p. 9-45 ; *La Bible grecque des Septante*, p. 83-125.

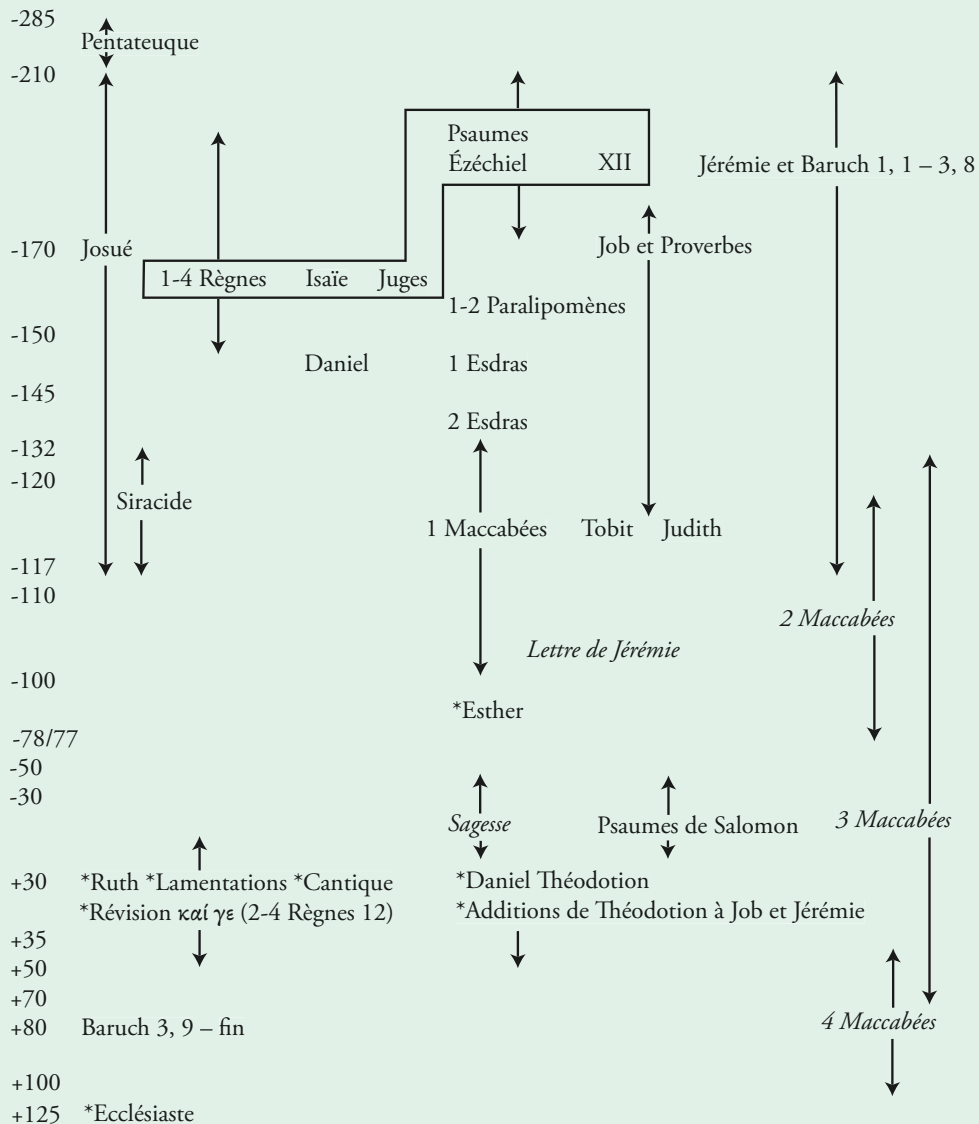
24. Ce psaume est généralement désigné par le numéro 151, par pure commodité ; en réalité le psaume est explicitement dit « hors du nombre ».

25. Les *Odes* sont des reprises de textes présents dans l'Ancien et le Nouveau Testament. Elles sont à distinguer des *Odes de Salomon*, recueil de 42 pièces composées en syriaque vers le début du ii^e siècle par un chrétien de Syrie.

DATE DE TRADUCTION OU DE RÉDACTION DES LIVRES

Source : M. HARL, G. DORIVAL, O. MUNNICH, *La Bible grecque des Septante. Du judaïsme hellénistique au christianisme ancien*, Paris, Cerf, 1988, p. 111. Schéma légèrement retouché par G. BADY.

En italique, les livres composés directement en grec : précédés de l'astérisque, ceux dont l'origine palestinienne est certaine ou très probable ; les fourchettes chronologiques sont indiquées par les flèches ; le groupe de livres encadré indique que les livres du bas sont postérieurs à ceux du haut quelle que soit la variation dans la fourchette chronologique.



que la notation des voyelles dans le grec rendait impossible l'écriture de tout l'équivalent grec d'un livre hébreu sur un rouleau unique ;

- Daniel suit Isaïe, Jérémie et Ézéchiel et fait donc partie du groupe des Prophètes ;
- tardivement, les Prophètes seront placés en finale de l'Ancien Testament dans les Bibles chrétiennes, comme préparation à l'Évangile.

Le tableau p. 55-56 représente l'ordre des livres de la Septante dans l'édition qui fait aujourd'hui référence, celle d'A. Rahlfs²⁶, mais les documents antiques, qu'il s'agisse des grands *codices* ou des listes d'ouvrages canoniques données par les Pères de l'Église, attestent une grande diversité dans l'ordre des livres. En effet, la Septante n'a pas connu de délimitation canonique, sauf tardivement dans l'Église d'Orient ; par ailleurs, les manuscrits circulent sous forme de rouleaux séparés jusqu'aux iii^e-iv^e siècles.

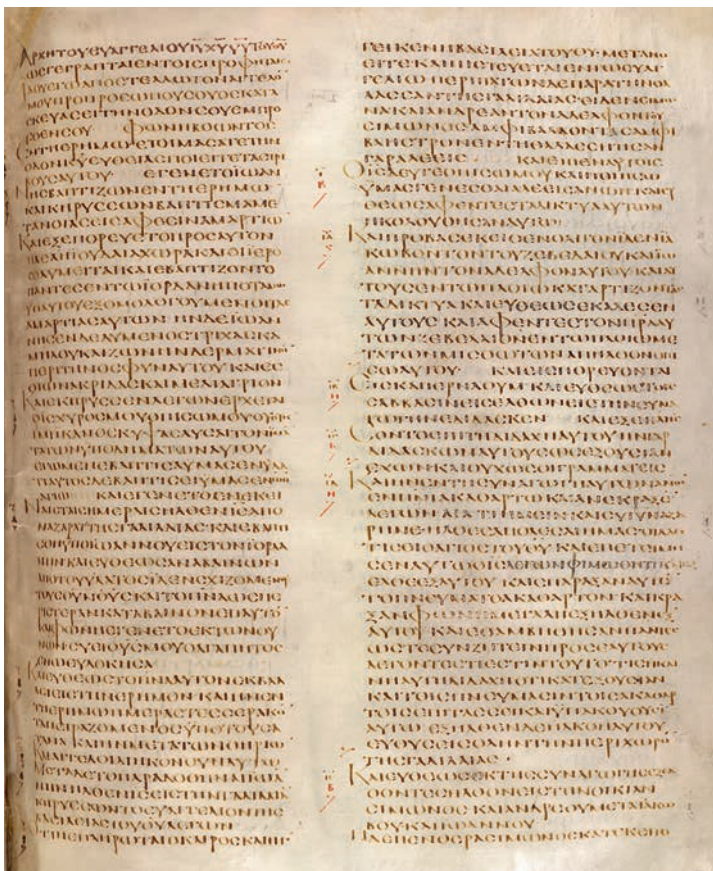
Des études très complexes, toujours en évolution, permettent de dater les traductions grecques des différents livres ou parties de livres, selon des critères externes – citations chez les auteurs anciens – et des critères internes – vocabulaire, allusions historiques, techniques de traduction. En l'état actuel des recherches, on peut aboutir au tableau ci-contre.

Témoins du texte de la Septante

On dispose d'un certain nombre de témoins directs : outre des papyri et rouleaux de cuir, très fragmentaires, sont arrivés jusqu'à nous une trentaine de manuscrits en onciales, désignés par des majuscules latines, copiés entre le iv^e et le x^e siècle. Les trois plus anciens sont : le *Codex Vaticanus* gr. 1209 (B), copié au iv^e siècle ; le *Codex Sinaiticus* (S), daté du milieu du iv^e siècle, conservé à la British Library ; le *Codex Alexandrinus* (A), daté du v^e siècle, conservé au *Royal British Museum* de Londres. Par ailleurs, environ 1 600 manuscrits en minuscules, copiés entre le ix^e et le xv^e s., ont été conservés. Ils portent parfois des éléments textuels très anciens et des notes marginales riches de renseignements²⁷.

26. A. Rahlfs, *Septuaginta, id est Vetus Testamentum Graece juxta LXX interpretes*, 2 vol., Stuttgart, Privilegierte Württembergische Bibelanstalt, 1935, 19504, éd. révisée par R. Hanhart, Stuttgart, Deutsche Bibelgesellschaft, 2007.

27. Pour le détail de la liste des manuscrits de la Septante, on se reportera au catalogue d'A. RAHLFS, complété et mis à jour par D. Franke, *Verzeichnis der griechischen Handschriften des Alten Testaments*, vol. 1.1 : *Die Überlieferung bis zum VIII. Jahrhundert*, *Septuaginta Supplementum*, Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht, 2004.



Page de l'évangile de Marc (1, 1-30), *Codex Alexandrinus* (v^e s.), British Library, Londres. Ci-contre : fin de la Deuxième épître aux Thessaloniens (3, 11-18), début de l'épître aux Hébreux (1-2, 2), *Codex Sinaiticus* (iv^e s.), British Library, Londres.

On dispose aussi de sources indirectes : les versions de la Septante en différentes langues, en particulier en latin (voir ci-dessous, p. 74 s.), et les citations scripturaires des écrits patristiques. Ces dernières sont à manier avec grande précaution : d'une part leurs manuscrits sont souvent très postérieurs à la rédaction du texte, et les citations bibliques ont été corrigées sur d'autres modèles ; d'autre part la frontière entre allusion et citation biblique est difficile à établir : un même verset peut être cité de façon différente par un même Père, selon qu'il écrit de mémoire, qu'il a un manuscrit biblique sous les yeux, etc.²⁸.

28. Pour retrouver ces citations bibliques chez les Pères, on consultera le site <http://www.bibindex.org>. Bibindex, projet développé par l'Institut des Sources Chrétiennes, a vocation à en fournir un relevé exhaustif.

† ΠΡΟΣ ΕΒΡΑΙΟΥΣ †

1502

+ + +

ΚΟΥ ΟΜΕΝ ΓΑΡ ΤΙΝΑΣ
 ΠΕΡΙ ΠΑΤΟΥΝΤΑΣ ΕΝ
 ΜΙΝ ΑΤΑΚΤΩΣ ΜΗ ΔΕΝ
 ΕΡΓΑΖΟΜΕΝΟΥΣ ΑΛΛΑ
 ΠΕΡΙ ΕΡΓΑΖΟΜΕΝΟΥΣ
 ΤΟΙΣ ΔΕ ΤΟΙΟΥΤΟΙΣ
 ΠΑΡΑΓΓΕΛΟΜΕΝ ΚΑΙ
 ΠΑΡΑΚΑΛΟΥΜΕΝ ΕΝ ΚΥ
 ΙΥ ΧΩΙΝΑ ΜΕΤΑΝΟΥ
 ΧΙΑΣ ΕΡΓΑΖΟΜΕΝΟΙΣ
 ΕΛΥΤΩΝ ΑΥΤΟΝ ΕΣΘΙ
 ΨΟΙΝ ΥΜΕΙΣ ΔΕ ΔΕΛ
 ΦΟΙΜΗΝ ΚΑΚΗ ΟΝΤΕ
 ΚΑΛΟΠΟΙΟΥΝΤΕΣ ΕΙ
 ΔΕ ΤΙΣ ΘΥ ΧΥ ΠΑΚΟΥ ΕΙ
 ΤΩ ΛΟΓΩ ΥΜΩΝ ΔΙΑ ΤΗ
 ΕΠΙΣΤΟΛΗ ΣΤΟΥΤΟΝ
 ΣΗΜΙΣΥΣ ΕΜΗ ΟΥΝ ΝΑ
 ΝΑ ΜΕΙ ΠΝΥΣΘΑΙ ΔΥΤ
 ΙΝΑ ΕΝ ΤΡΑΠΗ ΚΑΙ ΜΗ
 ΨΕΧΘΩΝ Η ΓΕΙΣΘΕ
 ΑΛΛΑ ΝΟΥΘΕΤΕ ΤΕ
 ΔΕ ΔΕ ΦΟΝ ΔΥΤΟΣ Δ
 ΟΚΟΤΗΣ ΕΙΡΗΝΗΣ ΔΩ
 ΗΥΜΙΝ ΤΗΝ ΕΙΡΗΝΗΝ
 ΔΙΑ ΠΑΝΤΟΣ ΕΝ ΠΑΝΤΙ
 ΤΡΟΠΩ ΟΚΕ ΜΕΤΑ Π
 ΤΩΝ ΥΜΩΝ ΟΑΣ ΠΑΣ
 ΤΗΣ ΕΜΗ ΧΕΙΡΙ ΠΑΥΛΟΥ
 ΘΕΣΤΙ ΟΝ ΜΕΙ ΟΝ ΕΝ
 ΠΑΡΕΠΙΣΤΟΛΗ ΑΥΤ
 ΠΡΑΦΩ Η ΧΑΡΙΣ ΤΟΥ
 ΧΥ ΗΜΩΝ ΙΥ ΧΥ ΜΕΤΑ
 ΠΑΝΤΩΝ ΥΜΩΝ ΜΑΤ

Π ΤΟΥ ΜΕΤΩΣ ΚΑΙ ΠΟΛΥ
 ΤΙ ΟΠΩΣ ΠΑΛΑΙΟΘΕΣ
 ΛΗΣΑΣ ΤΟΙΣ ΠΑΤΡΑΣΙΝ
 ΕΝ ΤΟΙΣ ΠΡΟΦΗΤΑΙΣ
 ΕΠΕΣΧΑΤΟΥ ΤΩΝ ΗΜΕ
 ΡΩΝ ΤΟΥΤΩΝ ΕΛΛΗ
 ΣΕΝ ΗΜΙΝ ΕΝ ΤΩ ΟΝΕ
 ΘΗΚΕΝ ΚΛΗΡΟΝΟΜΟΝ
 ΠΑΝΤΩΝ ΔΙΟΥΚΑΙ ΕΠΙ
 ΗΣ ΕΝ ΤΟΥΣ ΔΙΩΝΑΣΟΣ
 ΨΗΝΑ ΠΑΥΓΑΣΜΑΤΗΣ
 ΖΗΣ ΚΑΙ ΧΑΡΑΚΤΗΡΤΗ
 ΥΠΟΣΤΑΣΕΩΣ ΑΥΤΟΥ
 ΦΑΝΕΡΩΝ ΤΕΤΑΡΑΝΤΑ
 ΤΩΝ ΗΜΑΤΙ ΤΗΣ ΑΥΝΑ
 ΜΕΣ ΑΥΤΟΥ ΚΑΘΑΡΩΣ
 ΤΩΝ ΑΜΑΡΤΙΩΝ ΠΟΙΗ
 ΣΑ ΜΕΝ ΟΣ ΕΚΑΘΙΣ ΕΝ
 ΕΝ ΔΕ ΖΙ ΑΤΗΣ ΜΕΓΑΛΩ
 ΣΥΝΗΣ ΕΝ ΥΨΗΛΟΙΣ
 ΣΟΥ ΤΩ ΚΡΕΙΤΤΩΝ
 ΝΟΜΕΝΟΣ ΑΓΓΕΛΩΝ
 ΣΩΔΙΑΦΟΡΩΤΕΡΟΝ
 ΠΑΡΑ ΤΟΥΣ ΚΕΚΛΗ
 ΝΟΜΗΚΕΝ ΟΝΟΜΑΤΡΕ
 ΓΑ ΕΙ ΜΕΝ ΠΟΤΕ ΤΩΝ
 ΑΓΓΕΛΩΝ ΥΙΟΣ ΜΟΥ ΕΙ
 ΣΥ ΕΓΩ ΣΗ ΜΕΡΟΝ ΓΕ
 ΝΗΚΑΣ Ε ΚΑΙ ΠΑΛΙΝ
 ΓΩ ΕΣΟΜΑΙ ΔΥΤΩ ΕΙΣ
 ΠΑΤΕΡΑ ΚΑΙ ΑΥΤΟΣ Ε
 ΣΤΑΙ ΜΟΙ ΕΙΣ ΥΙΟΝ ΟΤΑ
 ΔΕ ΠΑΛΙΝ ΕΙΣ ΑΓΑΠΗ
 ΠΡΩΤΟ ΤΟ ΚΟΝ ΕΙΣ ΤΗ
 ΟΙΚΟΥ ΜΕΝ ΗΝ ΛΕΓΕ
 ΠΡΟΣΚΥΝΗΣΑΤΩΣ ΑΝ
 ΑΥΤΩ ΠΑΝΤΕΣ ΑΓΓΕΛΟ
 ΒΥΚΑΙ ΠΡΟΣ ΜΕΝ ΤΟΥ
 ΑΓΓΕΛΟΥΣ ΛΕΓΕΙ Ο Π
 ΩΝ ΤΟΥΣ ΑΓΓΕΛΟΥΣ
 ΑΥΤΟΥ ΠΝΕΥΜΑΤΑ
 ΤΟΥΣ ΑΙΤΟΥΡΓΟΥΣ

ΤΟΥ ΠΥΡΟΣ ΚΑΙ ΛΟΓ
 ΠΡΟΣ ΑΕΤΟΝ ΥΙΟΝ ΘΕ
 ΝΟΣ ΣΟΥ ΘΕΣ ΕΙΣ ΤΟΝ
 ΔΙΩΝΑ ΚΑΙ ΗΡΑ ΒΑΟΣΤΗ
 ΕΥΟΥ ΠΗΤΟΣ ΕΡΑ ΒΑΟΣ
 ΤΗΣ ΒΑΣΙΛΕΙΑΣ ΑΥΤΟΥ
 Η ΓΑΠΗΣΑΣ ΑΚΑΙΟΣ
 ΗΝ ΗΚΑΙ ΕΜΠΕΧΣΑ
 ΝΟΜΙΑΝ ΔΙΑ ΤΟΥΤΟΣ
 ΧΥ ΕΙΣ ΕΝ ΣΕ ΘΕΣ ΟΣ
 ΕΛΕΘΟΝ ΑΓΑΛΛΙΑΣ Ε
 ΠΑΡΑ ΤΟΥΣ ΜΕΤΡΟΧΟΥ
 ΣΟΥ ΚΑΙ ΣΥ ΚΑΤΑΡΧΑ
 ΚΕΤΗΝ Η ΓΗ ΕΒΕΜΕΛΙ
 ΨΕΣ ΚΑΙ ΕΡΑ ΤΩΝ Η
 ΡΩΝ ΣΟΥ ΕΙΣ ΙΝΟΙΟΥ
 ΝΟΙΑΥ ΤΟΙΑ ΠΟΛΟΥ
 ΤΑΙΣ ΥΔΕΙ ΑΜΕΝ ΕΙ
 ΚΑΙ ΠΑΝΤΕΣ ΨΩΙΜΑΤ
 ΟΝ ΠΑΛΑΙΩΘΗΣΟΝΤΑ
 ΚΑΙ ΨΕ ΕΝ ΤΕΡΙΒΟΛΙ
 ΕΛΙΖΕΙΣ ΑΥΤΟΥΣ ΨΙ
 ΤΙΩΝ ΚΑΙ ΔΑ ΔΑΓΗΣΟΝ
 ΤΑΙΣ ΥΔΕΙ ΑΥΤΟΣ ΕΙ
 ΤΑ ΕΤΗ ΣΟΥ ΚΕΚΑΙ
 ΟΝ ΠΡΟΣ ΤΗΝ ΔΕ ΤΩ
 ΑΓΓΕΛΩΝ ΕΙΡΗΚΕΝ
 ΤΕ ΚΑΘΟΥ ΕΚΑ ΖΙΩΝ
 ΜΟΥ ΕΩΣ ΑΝΘΩΤΟΥ
 ΕΧΕΙ ΤΟΥΣ ΣΟΥ ΥΠΟ
 ΔΙΟΝ ΤΩΝ ΠΟΔΩΝ
 ΟΥΧΙ ΠΑΝΤΕΣ ΕΙΣ Ι
 ΤΟΥ ΡΗΚΑ ΠΝΕΥΜΑΤΑ
 ΕΙΣ ΔΙΑΚΟΝΙΑΣ ΑΠΟΣ
 ΚΟΜΕΝΑ ΔΙΑ ΤΟΥΣ ΜΕ
 ΛΟΝΤΑΣ ΚΛΗΡΟΝΟΜΕ
 ΩΣ ΤΗΡΙΑΝ ΔΙΑ ΤΟΥ
 ΔΕ ΠΕΡΙ ΣΟΤΕΡΩΣ Π
 ΣΕ ΧΕΙΡΗΜΑΣΤΟΙΣ ΚΟΥ
 ΕΘΕΙΣ ΗΜΙΝ ΠΟΤΕ Π
 ΡΥΘΜΕΝ ΕΙ ΓΑΡ ΟΙ ΔΙ
 ΩΝ ΑΛΛΗΘΕΙΣ ΛΟΓ

ΤΙ ΠΡΟΣ
 ΕΒΕΣΣΑΛΟΝΙΚΕΙΣ
 Β
 ΕΒΡΑΙΩΝ ΠΟΛΕΜΩΝ



Différences par rapport au texte protomassorétique

Malgré la légende des Septante Traducteurs unanimes, le texte grec comporte de nombreuses variantes, des omissions, des additions, par rapport au texte hébreu. Si ces différences sont minimes pour la Tora, en revanche elles ont une importance très sensible dans les autres livres. Elles peuvent être dues à des difficultés de lecture des manuscrits hébreux : fautes de copistes, et bien sûr ambiguïtés liées à l'absence de vocalisation évoquée plus haut (voir p. 25). Indépendamment des sources manuscrites, elles peuvent venir de modifications délibérées : introduction de vocabulaire philosophique ; volonté de gommer les anthropomorphismes lorsqu'il s'agit de Dieu ; insistance sur le thème de la résurrection, etc. Un exemple célèbre en est la traduction, en Es 7, 14, de l'hébreu *הַמַּלְאָכָה* (almah), « la jeune fille », par le grec *ἡ παρθένος*, « la vierge », car ce verset annonce pour les chrétiens la conception virginale de Marie. Mais ces divergences intentionnelles restent limitées. Pour l'essentiel, les différences s'expliquent par les sources manuscrites utilisées par les traducteurs grecs, qui ne sont pas toujours identiques à celles du texte protomassorétique. Les découvertes de Qumrân (voir ci-dessus, p. 27) ont permis de grands progrès dans la connaissance de ces questions (voir encart : deux exemples, p. 41). Enfin, aux transformations liées au passage de l'hébreu au grec vont s'ajouter les modifications inhérentes à l'histoire du texte grec lui-même, de sa transmission, de ses révisions et recensions.

REVISIONS ET RECENSIONS DE LA SEPTANTE

Tout au long de l'histoire rédactionnelle de la Septante, puis de la transmission de ses textes jusqu'aux grands onciaux, les manuscrits grecs ont été remaniés de multiples façons, et notamment corrigés par comparaison avec des manuscrits du texte hébreu, ou avec des exemplaires grecs traduits sur d'autres formes du texte hébreu. Ces corrections sont le fait à la fois de juifs et de chrétiens.

Leurs motivations sont divergentes. Le judaïsme de langue grecque, spécialement après la destruction du Temple en 70, souhaite avant tout se démarquer de la Septante, qui devient Écriture sainte du christianisme. L'enthousiasme initial suscité par cette traduction, née il faut le rappeler dans le judaïsme, a vite laissé place à la défiance. Défiance par

Onciaux : [n.m. pl.] manuscrits utilisant la graphie dite « onciale » des alphabets latin et grec (du iii^e au viii^e siècle), créée à partir de la majuscule et de l'ancienne cursive romaine, adaptée à l'écriture à la plume sur *codex*.

Les livres de Samuel

Les sources disponibles pour ces livres sont multiples.

- ▶ Deux traditions textuelles en hébreu sont représentées:
 - celle des grands témoins du texte massorétique que sont les manuscrits du Caire, d'Alep et de Leningrad (voir ci-dessous, p. 26);
 - des fragments conséquents, de tradition textuelle très différente, découverts en 1952 dans la grotte IV de Qumrân: 4QSam^b²⁹ (fin du III^e s. av. J.-C.), 4QSam^c (début du I^{er} s. av. J.-C.), 4QSam^a (première moitié du I^{er} s. av. J.-C.), ce dernier très bien conservé car renforcé par une couche de papyrus au dos du parchemin, et très long puisqu'il couvre les 4/5 des deux livres.

- ▶ Par ailleurs, on connaît également deux traditions textuelles en grec:
 - celle représentée par l'Alexandrinus (A), qui offre un texte long proche du texte massorétique;
 - celle représentée par le Vaticanus (B), qui offre un texte court.

Or si l'on compare en détail le texte grec de la famille du Vaticanus (B) et le texte hébreu de 4QSam^a, on constate que, sur l'ensemble du texte conservé, la proportion d'accord est de 8/9. Le modèle hébreu du Vaticanus était donc certainement proche du texte représenté par 4QSam^a.

Ci-dessous, un fragment d'analyse de détail, sur la section 1 S 2, 20-22³⁰:

Famille du Vaticanus et 4QSam ^a	Texte massorétique	4QSam ^a seul
²⁰ ... et l'homme partit chez lui.	²⁰ ... et ils partirent chez lui.	
²¹ Et le Seigneur visita Anne et elle enfanta encore trois fils et deux filles. Et le garçon Samuel grandit devant le Seigneur.	²¹ Et le Seigneur visita Anne et elle conçut et elle enfanta trois fils et deux filles. Et le garçon Samuel grandit avec le Seigneur.	
²² Et Éli était très vieux*. <i>Et il apprit ce que faisaient ses fils aux fils</i> d'Israël.	²² Et Éli était très vieux*. <i>Et il apprit tout ce que faisaient ses fils à tout Israël, et qu'ils couchaient avec les femmes faisant le service à l'entrée de la tente du rendez-vous.</i>	* + il était âgé de 90 ans

Jérémie

Le texte grec du Livre de Jérémie est beaucoup plus court que le texte hébreu; outre de nombreuses variantes de détail, les deux versions présentent aussi des différences d'organisation notables: ainsi, les « oracles contre les nations », placés dans le grec à la suite de Jr 25, 13, figurent dans le texte massorétique aux chapitres 46-51, et pas dans le même ordre; la structure des chapitres 10 et 23 diffère également.

À Qumrân, on a découvert six exemplaires de Jérémie, dans lesquels les deux traditions sont représentées: 4QJérémie^b et 4QJérémie^d attestent sans doute le texte hébraïque source de la Septante; les autres fragments sont proches du texte protomassorétique.

En particulier, le manuscrit 4QJérémie^a, l'un des plus anciens manuscrits retrouvés à Qumrân, porte de nombreuses corrections qui le rendent plus conformes au texte protomassorétique.

Causes et enjeux sont multiples: P.-M. Bogaert a ainsi montré que le texte protomassorétique tendait à occulter le rôle de Baruch au profit de celui de Jérémie³¹.

29. Les manuscrits bibliques de Qumrân sont désignés d'après le numéro de la grotte dans laquelle on les a retrouvés et l'abréviation du livre biblique.

30. Pour plus de détails, voir l'introduction de M. Lestienne au premier livre des *Règnes*, Bible d'Alexandrie, Paris, Éditions du Cerf, 1997, p. 27-30.

31. P.-M. BOGAERT, « De Baruch à Jérémie. Les deux rédactions conservées du livre de Jérémie », dans P.-M. BOGAERT (éd.), *Le Livre de Jérémie, Le prophète et son milieu, les oracles et leur transmission*, Louvain, Peeters-Louvain University Press, 1981, p. 168-173.

rapport à l'acte même de traduction, comme le prologue du Siracide, dès 132 av. J.-C., en témoigne :

“ [15] Vous êtes donc invités à en faire la lecture avec bienveillance et attention et à montrer de l'indulgence s'il vous semble que nous [20] avons échoué, malgré tous nos efforts, à rendre certaines expressions. Car les choses dites en hébreu dans ce livre n'ont pas la même valeur lorsqu'elles sont traduites dans une autre langue.

Mais défiance surtout par rapport à la Septante elle-même. Le jour de sa proclamation devient « néfaste », jour de ténèbres et de châtement.

“ [Les Écritures] ne doivent pas être écrites [...] en langue grecque. Soixante-dix Anciens écrivirent la *Tora* pour le roi Ptolémée en grec, et ce jour fut aussi mauvais pour Israël que le jour où le veau d'or fut fabriqué, puisque la *Tora* ne pouvait être traduite adéquatement³².

L'apologiste chrétien Justin († env. 165), dans son *Dialogue avec Tryphon* écrit au milieu du ii^e siècle, est un témoin a contrario de cette défiance, qui justifie révisions et suppressions tendancieuses.

“ Du reste, je ne fais pas confiance à vos didascales qui, ne reconnaissant point exacte la traduction que les soixante-dix Anciens établirent auprès de Ptolémée, le roi d'Égypte, s'emploient à faire eux-mêmes leur propre traduction. Il est par ailleurs – je veux que vous le sachiez – beaucoup d'Écritures qu'ils ont entièrement fait disparaître de la traduction élaborée par les Anciens auprès de Ptolémée : elles démontreraient clairement que celui-là, qui fut mis en croix, est proclamé « Dieu, homme, crucifié et mort ». Ces traductions, je le sais, sont rejetées par tous ceux de votre race. Aussi ne les ferai-je pas intervenir dans les questions qui nous occupent ; et je m'en vais faire porter l'examen sur celles qui sont encore reconnues chez vous.

Car toutes celles que je vous ai apportées, vous les reconnaissez ; sauf que devant l'expression « Voici que la vierge concevra » (Es 7, 14) vous vous déclarez en désaccord, et prétendez qu'il est dit : « Voici que la jeune fille concevra ». J'ai promis de faire la démonstration que la prophétie ne s'applique pas à Ézéchias, comme on vous l'a enseigné, mais à celui qui est pour moi le Christ³³.

32. *Sefer Tora* I, 8 (iii^e siècle).

33. JUSTIN MARTYR, *Dialogue avec Tryphon* 71, 1-3 (trad. Ph. Bobichon, Paradosis 47.1, Fribourg, Academic Press-Éditions Saint-Paul, 2004, p. 379-381) = JUSTIN, *Dialogue*.

Les auteurs chrétiens, quant à eux, défendent pour la plupart le caractère sacré et l'inspiration de la Septante (voir aussi ci-dessous, Encart Justinien, p. 383-384). Citons ici l'exemple d'Augustin (354-430) :

“ Même si l'on trouve, ici et là, quelques divergences entre les exemplaires en hébreu et leur traduction, il faut, je crois, s'incliner devant le plan divin, réalisé par leur entremise, qui fit que des livres que le peuple juif, soit par scrupule religieux, soit par jalousie, refusait de livrer aux autres peuples, ont, de par l'autorité du roi Ptolémée, été livrés, tant d'années à l'avance, aux nations qui, par la grâce du Seigneur, étaient destinées à croire. Et c'est pourquoi il peut se faire que les Septante aient traduit selon le sens qui convenait aux nations (*congruere gentibus*), d'après une décision de l'Esprit saint qui les menait, et qui pour eux tous n'avait fait qu'une seule bouche³⁴.

Cependant, aussi bien pour les usages liturgiques des communautés que pour les controverses théologiques avec les juifs, les chrétiens ont besoin d'établir un texte fiable et unifié. Or la variété des manuscrits de la Septante en circulation est extrême.

Ainsi, animés par des motivations divergentes, réviseurs juifs et recenseurs chrétiens ont cependant une volonté commune : revenir autant que possible à ce que Jérôme appellera à la fin du iv^e siècle *hebraica ueritas* (voir ci-dessous, p. 78 s.). Cette paradoxale communauté d'intérêts explique que les révisions juives seront utilisées dans les deux religions. Celle de Théodotion, sans doute réalisée en Palestine entre 30 et 50³⁵, a laissé des traces notables dans le texte utilisé par les chrétiens, en particulier pour les deuxième et troisième livres des Règles, les compléments apportés au Livre de Job et surtout le Livre de Daniel, puisque la révision de Théodotion va supplanter pour ce livre le texte ancien de la Septante. Celle d'Aquila, réalisée près de la mer Noire sous Hadrien (117-138), est d'un très grand littéralisme. Elle est sans doute à l'origine du texte du Qohélet intégré tardivement dans la Septante. Celle du Samaritain Symmaque enfin, écrite vers 170, est une traduction de grande valeur littéraire, très appréciée aussi bien des juifs que des chrétiens.

34. AUGUSTIN, *La Doctrine chrétienne* II, XV, 22 (trad. M. Moreau, BA 11.2, 1997, p. 169) = AUGUSTIN, *Doctr. Chr.*

35. Voir *La Bible des Septante*, p. 150-153.

AMBROSIANUS O, 39 SUP. SUR PS. 17, 29-31

ελωαι ·	ὁ θς' μου,	ὁ θς' μου,	ὁ θ<ς> μου,	ὁ θς' μου,
αγι	φεγγώσεις	φωτιεῖς	φωτιεῖς	φωτιεῖς
οσχι	σκότος μου.	σκότος μου	τὸ σκότος μου.	τὸ σκότος μου
χι	ὅτι	ὅτι	ὅτι	ὅτι
βαχ	ἐν σοί	διὰ σοῦ	ἐν <σοί>	ἐν σοί
αρους	δραμοῦμαι	καταδραμοῦμαι	ἔυσθήσομαι	δραμοῦμαι
γεθουδ	εὐζωνος	λόγος	ἀπὸ πειρατηρίου	μονόζωνος
ου · βελωαῖ	καὶ ἐν θῶι μου	καὶ διὰ τοῦ θῶ' μου	καὶ ἐν τῷ θῶ' μου	καὶ ἐν τῶι θῶ' μου
εδάλλεγ	ὑπερπηδήσω	ἐπιθήσομαι	ὑπερθήσομαι	ὑπερθήσομαι
σουρ	τείχισμα.	τείχος.	τείχος.	τείχος.
αηλ	ὁ ἰσχυρός,	τοῦ θῶ	ὁ θς' μου,	ὁ ἰσχυρός,
θαμμιν	τελεία	ἄμωμος	ἄμωμος	ἄμωμος
δερχω	ἡ ὁδὸς αὐτοῦ	ἡ ὁδός	ἡ ὁδὸς αὐτοῦ,	ἡ ὁδὸς αὐτοῦ,
ἐμάραθ	λόγιον	ἡ ῥῆσις	τὰ λόγια	τὸ λόγιον
πιπ'	πιπ'	πιπ'	πιπ'	πιπ'
σερουφα	πεπυρωμένον	δόκιμος,	πεπυρωμένα,	(καὶ) πεπυρωμένον,
μαγεν	θυρός	ὑπεραπιστής	ὑπεραπιστής	ὑπεραπιστής
ου	ἔστι	ἔστι	ἔστι	ἔστι
λαχολ	πάντων	πάντων	πάντων	πάντων
αωσιμ	τῶν ἐλπίζόντων	τῶν πεποιθότων	τῶν ἐλπίζόντων	τῶν ἐλπίζόντ(ων)
βω	ἐν αὐτῷ.	ἐν αὐτῷ.	ἐπ' αὐτόν.	ἐπ' αὐτόν.

L'entreprise de recension chrétienne la plus importante, de par son ampleur et ses conséquences sur la transmission du texte, est celle d'Origène (env. 185 - ap. 251) (voir chap. 5, p. 195 s.). L'attention qu'il porte au texte de l'Ancien Testament lui montre que le texte grec même, traduit depuis plusieurs siècles, s'est altéré et qu'il est possible de l'amender. Dans le *Commentaire sur l'évangile de Matthieu*, il constate en effet :

“ Il s'est produit une différence considérable entre les copies, soit par le manque d'attention de certains copistes, soit par la présomption abusive de certains autres pour corriger ce qui est écrit, soit encore parce qu'en corrigeant, ils ont ajouté ou retranché à leur guise³⁶.

Pendant près de trente années, à la tête d'une équipe de tachygraphes et de copistes³⁷, Origène coordonne un monumental travail de révision, appelé Hexaples (τὰ Ἑξαπλᾶ). Il s'agit d'une synopse à six colonnes, que la tradition n'a pas transmise telle quelle³⁸. Les savants ont tâché

Extrait de P. Nautin, *Origène*, Paris, Beauchesne, 1977, p. 304.

Tachygraphes : [n.m.]

Des mots grecs ταχύς (*tachus*), « rapide » et γράφειν (*graphein*), « écrire » ; copistes capables, grâce à un système d'écriture abrégée, de copier « à la volée » des textes oraux, discours ou homélies, que l'auteur, ou des copistes de son atelier, devaient ensuite recopier et mettre au propre.

36. ORIGÈNE, *Commentaire sur Matthieu* 15, 14 (GCS 40, p. 387), cité et traduit par P. NAUTIN, *Origène, sa vie et son œuvre*, Paris, Beauchesne, 1977, p. 348 (= NAUTIN, *Origène*).

37. EUSEBE DE CESARÉE, *Histoire Ecclésiastique* VI, 23, 2 (trad. G. Bardy et L. Neyrand, introd. et annot. F. Richard, coll. « Sagesse chrétiennes », Paris, Éditions du Cerf, 2003, p. 346 et SC 41, 1955, p. 123) = EUSEBE, *Hist. Eccl.*

38. Voir l'étude de D. BARTHELEMY, « Origène et le texte de l'Ancien Testament », dans J. FONTAINE, C. KANNENGIESSER (éd.), *Ἐπεκτασις, Mélanges patristiques offerts au Cardinal Daniélou*, Paris, Beauchesne, 1972, p. 247-261.

Le témoignage d'Eusèbe de Césarée (env. 263 – 339) à propos des Hexaples.

Eusèbe a eu entre les mains les synopses d'Origène à la bibliothèque de Césarée.

“ [1] Origène se faisait une si haute idée de l'exactitude dans l'interprétation des paroles divines, qu'il apprit aussi la langue hébraïque et qu'il s'acheta personnellement les exemplaires des Écritures conservées chez les juifs, et écrites dans leurs caractères hébreux (αὐτοῖς Ἑβραίων στοιχείοις) ; il se mit également à la recherche des éditions de ceux qui, en dehors des Septante, ont traduit les Écritures sacrées. En plus des traductions courantes et usitées, celles d'Aquila, de Symmaque et de Théodotion, il en a trouvé d'autres qui en diffèrent et qu'il amena au grand jour en les tirant de je ne sais quelles cachettes où elles étaient dissimulées depuis bien longtemps.

“ [[2] À cause de l'incertitude où il était à leur sujet, ne sachant de qui elles étaient, il a seulement indiqué qu'il a trouvé l'une à Nicopolis, près d'Actium et l'autre dans un autre endroit analogue. [3] En tout cas, dans les Hexaples des Psaumes, après les quatre traductions connues, il cite non seulement une cinquième traduction, mais encore une sixième et une septième, et il indique en outre pour l'une d'elles qu'elle avait été trouvée à Jéricho dans une jarre, au temps d'Antonin, fils de Sévère. [4] Toutes ces traductions, il les rassembla en un seul ouvrage, les divisant en côla³⁹ et les mettant en regard les unes des autres avec le texte hébreu lui-même (αὐτῆς τῆς Ἑβραίων σημειώσεως) : il nous a ainsi laissé les exemplaires des livres appelés Hexaples (τῶν λεγομένων Ἑξαπλῶν) ; et dans les Tétraples (ἐν τοῖς Τετρασσοῖς), il a publié à part les éditions d'Aquila, de Symmaque et de Théodotion en même temps que celle des Septante⁴⁰.

Cette œuvre pose de nombreuses questions, outre celle du volume de l'ensemble (par exemple : quel système de tri et de repères sur des rouleaux de papyrus?), qui tiennent au fait qu'Origène lui-même se montre fort discret, n'employant jamais le mot « Hexaples » pour parler de cet ouvrage. On a bien l'impression qu'il s'agit en réalité d'un travail préparatoire destiné à permettre qu'Origène dispose d'un texte biblique de bonne qualité⁴¹ en langue grecque.

Pour composer cet ouvrage, d'une part Origène recherche les meilleurs exemplaires (*antigrapha*) en circulation, d'autre part il utilise les ressources des signes critiques transmis par les bibliothécaires philologues alexandrins, dont il modifie le sens: l'astérisque (*) marque les « moins » de la Septante, c'est-à-dire les passages absents du grec reçu, qu'on peut lire dans les autres traductions; l'obèle, en forme de broche à rôtir (÷, −, ou bien trait pointé) les passages de la Septante manquant dans l'hébreu⁴².

39. À chaque mot hébreu correspondait une ligne.

40. EUSEBE, *Hist. Eccl.* VI, 16 (p. 336-337 ; SC 41, 1955, p. 109-111 pour le grec).

41. Voir *La Bible grecque des Septante*, p. 165 (O. Munnich).

42. Voir ORIGÈNE, *Commentaire sur Matthieu* 15, 14 (Ibid.).

Le témoignage d'Épiphane de Salamine (env. 315 - 403) sur les signes critiques

Épiphane ne connaît vraisemblablement les Hexaples que par l'*Apologie pour Origène*.

“ Les choses, en effet, qui n'étaient pas nécessaires à la traduction, [les Septante] les ont laissées de côté. Origène les a remises plus tard à leur place précise avec des astérisques. De même, quand ils ont ajouté des choses, sachant qu'elles sont encore plus nécessaires, il ne les a pas supprimées, mais, partout où il en a trouvé, il les a laissées avec des obèles, en voulant seulement indiquer par l'obèle ce qu'il faut savoir de la teneur du passage. Enfin par les lemnisques, il a signalé un petit nombre de variantes qui se trouvent assez rarement chez certains des Septante-deux et qui n'expriment pas des choses différentes, mais des choses semblables qui ont le même sens : par exemple, quand on dit, au lieu de « il a parlé », « il a dit », ou, au lieu de « il vint », « il est venu »⁴³.

43. ÉPIPHANE DE SALAMINE, *De mensuris et ponderibus* (PG 43, 17, 265BC, trad. P. Nautin). Le texte d'Épiphane illustre la complexité de l'interprétation des signes, notamment par la mention du lemnisque, qui peut être représenté comme l'obèle par une ligne horizontale ponctuée au-dessus et en dessous. Sur ces questions, voir F. FIELD, *Origenis Hexaplorum quae supersunt sive veterum interpretum graecorum quae in totum vetus testamentum fragmenta*, 2 vol., Oxford, Clarendon Press, 1867-1875, (réimpr. Hildesheim, 1964), t. 1, p. LIII-LX.

La première colonne – dont l'existence est parfois mise en doute⁴⁴ – contenait le mot hébreu, la deuxième le même mot mais translittéré dans l'alphabet grec, puis venaient la traduction d'Aquila, celle de Symmaque, le texte courant de la Septante, et finalement la traduction de Théodotion.

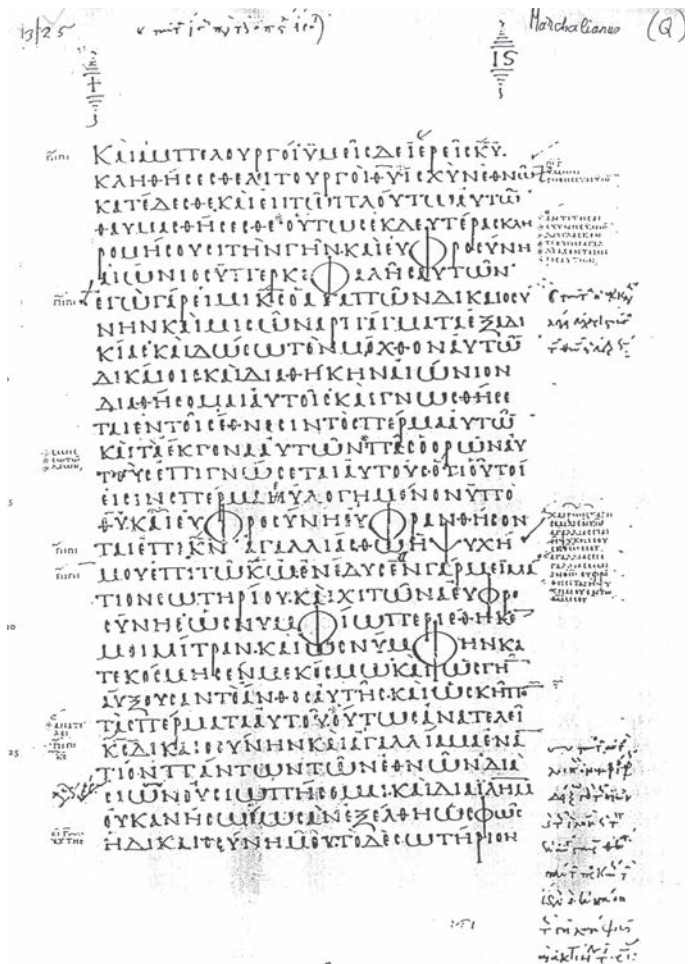
La cinquième colonne des Hexaples contenait le texte de la Septante avec les signes critiques et le cas échéant des compléments de texte issus des autres colonnes, signalés par l'initiale de la traduction reprise.

La version dite syro-hexaplaire de Paul de Pella, réalisée vers 616-617, partiellement conservée dans un manuscrit du VIII^e s., donne une traduction syriaque très littérale de la recension origénienne, avec les signes critiques à leur place. Malheureusement, le plus souvent, ces signes ont disparu ou été mal disposés ; des contaminations, interpolations, corrections se sont succédés, et le texte a été transmis sans plus que l'on sache ce qui était effectivement la version des Septante et ce qui avait été corrigé par Origène. Paradoxalement, l'entreprise hexaplaire a donc introduit plus de confusion dans l'histoire de la transmission du texte que l'inverse.

44. En particulier par NAUTIN, *Origène*, p. 303-361 et spéc. 336-339. Aucun des fragments conservés des *Hexaples* ne comporte la première colonne présumée, en tout état de cause difficile à recopier pour des copistes hellénophones ne connaissant pas a priori l'hébreu.

de reconstituer sa probable apparence grâce à des témoignages postérieurs, en particulier celui d'Eusèbe de Césarée (env. 263 - 339) dans l'*Histoire Ecclésiastique* (voir Encart p. 45). Nous n'avons plus accès en effet qu'à quelques fragments de synopses conservés, postérieurs de cinq à dix siècles à la rédaction d'Origène. Quelques extraits ou mentions figurent dans les chaînes rassemblant des commentaires exégétiques de différents Pères de l'Église, ou dans des manuscrits de la Bible grecque ; des citations patristiques, par ex. chez Théodoret de Cyr (env. 393 - env. 460), s'y réfèrent explicitement ; des mentions marginales enfin, dans les manuscrits, ainsi que des colophons évoquent la révision du texte proposé sur les Hexaples. Mais tout ceci ne représente qu'un pourcentage infime de cette œuvre monumentale.

Colophon : [n. m.]
du grec κολοφών
(*kolophôn*), « sommet »,
« couronnement ». Petite
notice, en fin ou en début
de document, donnant
des indications sur l'auteur,
le copiste, la date, etc.



Marchalianus (Q), Vat. gr.
2125, Vatican, f. 325. Il s'agit
d'un des plus importants
manuscrits de la Septante,
réalisé en Égypte au VI^e siècle,
en écriture onciale de type
copte. Le folio ici reproduit
contient

Es 61, 5 - 62, 1.

Les marges contiennent des
indications précieuses de
révisions du texte grec, et
notamment des signes issus
de la recension origénienne ;
les colophons de ce manuscrit
indiquent que le texte a été
corrigé d'après les Hexaples
d'Origène.

LA FIXATION PROGRESSIVE DU CANON BIBLIQUE DES PÈRES

L'établissement de listes canoniques

Face aux hérésies, la nécessité de définir la foi et ses sources conduit à la fixation d'un canon, d'une « règle » : les premières attestations de ce terme appliqué à l'établissement de listes de livres datent du iv^e siècle. En 367, la *Lettre festale* 39 d'Athanase d'Alexandrie (env. 300-373) constitue un texte représentatif de la conception tripartite des livres alors en circulation. Athanase y établit trois listes distinctes :

- ▶ les vingt-deux livres du canon hébraïque ;
- ▶ les apocryphes, ces livres « mensongers » qu'il faut mettre à l'écart, comme l'*Assomption de Moïse*, *Hénoch* ou l'*Assomption d'Isaïe* – livres dont on trouvera cependant des traces de citation dans le Nouveau Testament ;
- ▶ d'« autres » livres enfin, dont la lecture correspond à un usage des Églises, qui seront pour une part dits « deutérocanoniques » (voir Encart « les canons aujourd'hui », p. 57), – Sg, Si, Est, Jdt, Tb, mais aussi des ouvrages comme la *Didaché*⁴⁵ et le *Pasteur d'Herma*⁴⁶.

Les énumérations de livres définis comme scripturaires dans les témoignages patristiques, tout comme dans les *codices* de la Septante, ne concordent jamais complètement.

L'ajout du Nouveau Testament aux Écritures

À la Septante⁴⁷ qu'ils appellent très tôt « l'Ancien Testament », les chrétiens vont ajouter un ensemble qui leur est propre, les vingt-sept livres du « Nouveau Testament » liés à l'incarnation et la résurrection du Christ (voir tableau des canons, p. 59). Ces livres figurent à la suite de la Septante dans les grands manuscrits onciaux des iv^e-v^e siècles.

L'ensemble des épîtres pauliniennes a été constitué dès les années 70. Les trois évangiles dits « synoptiques », car ils suivent un déroulement parallèle, Matthieu, Marc et Luc, ont aussi été regroupés très tôt.

45. *La Doctrine des douze apôtres (Didaché)*, éd. W. Rordorf, A. Tuilier, SC 248bis, 19982.

46. HERMAS, *Le Pasteur*, éd. R. Joly, SC 53bis, 19973.

47. Voir par ex. 2 Co 3, 14.

Lettre festale : Lettre adressée par un évêque aux fidèles de son diocèse à l'occasion de Pâques.



Armoire aux évangiles,
milieu du v^e s., mausolée
de l'impératrice Galla
Placidia, Ravenne.

L'évangile de Jean a été reçu un peu plus tardivement, à cause de son utilisation par les gnostiques, mais la lecture des quatre évangiles est attestée dans des documents de la seconde moitié du ii^e siècle. Le fragment de Muratori (du nom du bibliothécaire milanais qui le découvrit en 1740), conserve, sur un manuscrit du viii^e siècle, la liste des livres officiellement lus vers 180. L'évangile de Matthieu n'y est pas expressément nommé car le fragment est amputé de son début, mais Luc et Jean y sont qualifiés de « troisième » et « quatrième » évangiles. Par ailleurs, dès le tout début du iii^e siècle, l'Église d'Afrique utilise des versions latines des quatre évangiles, datées d'entre 160 et 180.

Le deuxième siècle voit deux tentatives de réduction des Écritures chrétiennes: celle de Marcion, condamnée à Rome en 144, qui veut en ôter tout l'Ancien Testament, et les limiter à l'évangile de Luc (à partir de 4, 32) complété par certaines lettres de Paul (1 et 2 Co, Rm expurgé, 1 et 2 Th, Ep que Marcion nomme « Laodicéens », Col, Ph, Phm) (voir ci-dessous, p. 147); celle, orientale, de Tatien, qui lui veut gommer les divergences entre les évangiles en les compilant, vers 170, dans le *Diatessaron* (1 « à travers 4 »).

Irénée de Lyon († env. 202) est le premier à affirmer le caractère nécessairement tétramorphe des évangiles:

“ Il ne peut y avoir ni un plus grand ni un plus petit nombre d'évangiles (que quatre). En effet, puisqu'il existe quatre régions du monde dans lequel nous sommes et quatre vents principaux, et puisque, d'autre part, l'Église est répandue sur toute la terre et qu'elle a pour colonne et pour soutien l'Évangile et l'Esprit de vie, il est naturel qu'elle ait quatre colonnes qui soufflent de toutes parts l'incorruptibilité et rendent la vie aux hommes. D'où il appert que le Verbe, Artisan de l'univers, qui siège sur les Chérubins et maintient toutes choses, lorsqu'il s'est manifesté aux hommes, nous a donné un Évangile à quadruple forme, encore que maintenu par un unique Esprit⁴⁸.

Avec des variations régionales, la canonicité de certains livres a été contestée jusqu'au iv^e siècle – celle de l'Épître aux Hébreux, de l'Apocalypse (voir p. 381-382), des épîtres dites « catholiques » –; mais pour l'essentiel, le corpus du Nouveau Testament se fixe rapidement, à l'exclusion de nombreux autres écrits qui circulent dans les premiers temps de l'Église, des textes qui seront appelés « apocryphes » car ils ne sont ni authentiques ni traditionnels.

En 382, le Concile de Rome, dans un décret attribué au pape Damase, valide une liste de quarante-quatre livres vétérotestamentaires, et la liste néotestamentaire de vingt-sept livres, avec l'expression: « Tel est le canon du Nouveau Testament. » Le troisième Concile de Carthage enfin, en 397, fournit un acte officiel de l'Église au sujet du canon néotestamentaire. Quatre critères de canonicité y sont affirmés: l'ancienneté; le principe de l'authenticité apostolique, c'est-à-dire de la continuité de transmission depuis les témoignages originels de Jésus et ses apôtres; la réception universelle du texte, c'est-à-dire le fait qu'il soit admis par

Gnostiques : [adj. et n. m.], du grec γνῶσις (*gnosis*), « connaissance ». Nom générique donné aux différents systèmes ou doctrines, hétérodoxes pour le christianisme, promettant le salut et la vie de Dieu à ceux qui sont capables d'accéder à une science (gnose) supérieure. La gnose développe une lecture allégorique des textes bibliques, dont le sens est caché au plus grand nombre, et dont la compréhension permet à l'homme d'accéder au salut. Ne pas confondre ces courants de pensée dualistes, contre lesquels les Pères, à la suite de saint Paul, ont lutté, avec la « gnose » chrétienne, connaissance de Dieu à laquelle tout croyant s'efforce de parvenir.

48. IRÉNÉE DE LYON, *Contre les Hérésies* III, 11, 8 (trad. A. Rousseau, coll. « Sagesses chrétiennes », Paris, Éditions du Cerf, 1984, p. 314, et SC 211, 2002, p. 160-163) = IRENEE, *Contre les Hérésies*.

toutes les Églises du bassin méditerranéen; son caractère « édifiant » pour l'Église, qui traduit son inspiration par l'Esprit Saint.

CONCLUSION

La Septante, née dans le judaïsme alexandrin, a eu un retentissement extraordinaire dans le monde méditerranéen. Elle est devenue la Bible du christianisme naissant, y compris en Occident jusqu'à Jérôme au moins, et ce malgré le fait que son texte, contrairement au texte massorétique, n'ait connu ni uniformisation ni délimitation canonique. La majorité des citations de l'Ancien Testament dans le Nouveau en sont tirées; elle a donné au christianisme son vocabulaire théologique. Aujourd'hui encore, elle demeure la Bible des chrétiens d'Orient, le texte de référence pour les Églises modernes de rite grec chez qui elle a fini par devenir, tardivement, canonique.

Le travail de son édition critique est sans cesse renouvelé par la découverte de nouveaux manuscrits. Deux grandes entreprises sont à signaler: celle entreprise à Cambridge en 1906, définitivement arrêtée⁴⁹; celle de Göttingen en cours depuis 1931⁵⁰. Elle constitue donc en elle-même un passionnant champ d'étude. Mais au-delà de son intérêt intrinsèque, la Septante a aussi servi de matrice à de nombreuses autres versions, paradoxalement bien plus que le texte hébreu. Si l'on excepte les traductions qui deviendront la Vulgate latine et la *Peshitta* syriaque – et encore toutes deux ont-elles été influencées par la Septante –, toutes les versions anciennes de la Bible sont issues du grec, et non du texte hébreu: en latin, gothique, vieux slave pour l'Occident; en copte, ge'ez, arménien, géorgien, arabe (avant la version sur l'hébreu du x^e siècle) pour l'Orient. Tout spécialement pour le christianisme occidental de langue latine, qui s'éloigne peu à peu de ses racines grecques, cette réalité ne doit jamais être perdue de vue.

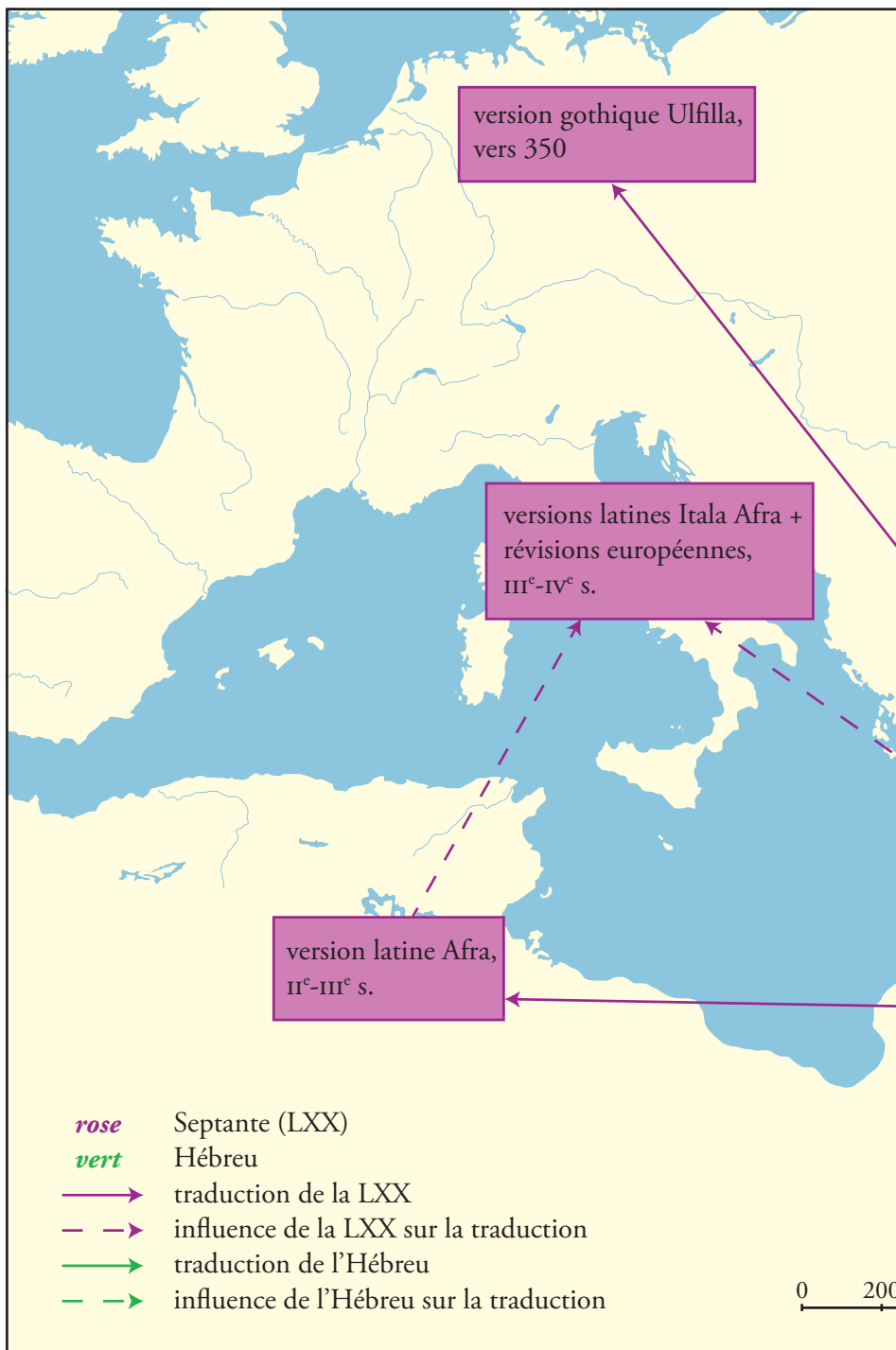
Copte : [adj. et n. m.] langue des chrétiens d'Égypte.

Ge'ez : [adj. et n. m.] langue des chrétiens d'Éthiopie.

49. A. E. BROOKE, N. MCLEAN, H. St J. THACKERAY, *The Old Testament in Greek according to the Text of Codex Vaticanus Supplemented from Other Uncial Manuscripts*, Cambridge, The University Press, 1906-1940. Sont parus les livres suivants : Gn, Ex, Lv, Nb, Dt, Jos, Jg, Rt, 1-4 Rg, 1-2 Ch, 1-2 Esd, Est, Jdt, Tb.

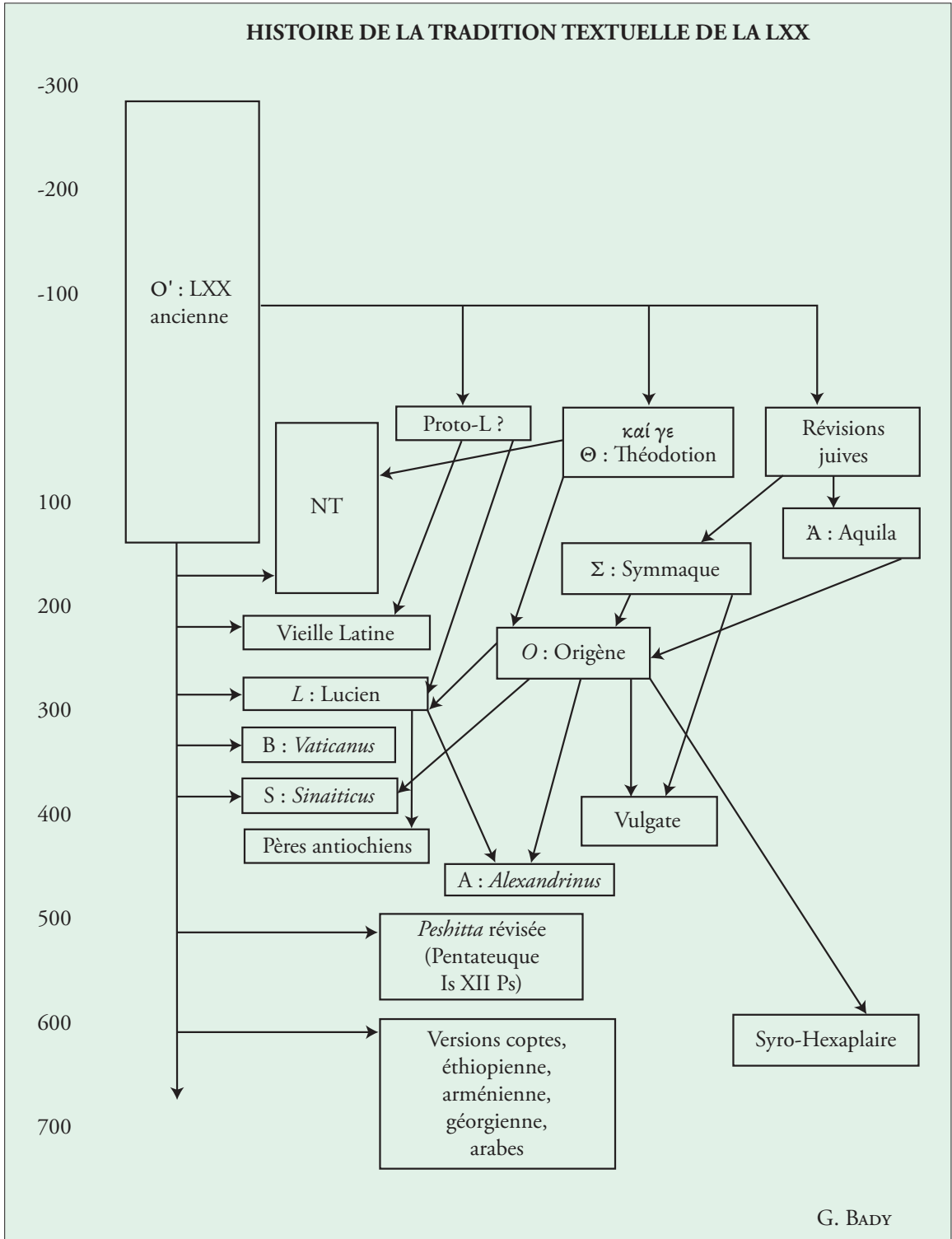
50. *Septuaginta. Vetus Testamentum Graecum Auctoritate Academiae Scientiarum Göttingensis editum*, Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht, 1931-. Les volumes parus sont : Gn, Ex, Lv, Nb, Dt, 1-2 Esd, Est, Jdt, Tb, 1-4 M, *Psaumes de Salomon et Odes*, Jb, Sg, Si, Es, Jr, Ez, Dn et les Douze petits prophètes.

CARTE DES VERSIONS BIBLIQUES



VERSIONS À PARTIR DE L'HÉBREU ET DE LA SEPTANTE





Les canons de l'Ancien Testament⁵¹

Les couleurs de fond correspondent aux trois grandes parties de la Bible hébraïque : Tora en beige, Prophètes antérieurs en rose, Prophètes postérieurs en gris, Écrits en marron. Les deutérocanoniques et apocryphes sont sur fond bleu.

BIBLE HEBRAÏQUE	BIBLE GRECQUE DES SEPTANTE ⁵²	BIBLE LATINE ⁵³
Judaïsme rabbinique, Églises de la Réforme	Judaïsme hellénistique, christianisme antique, Église d'Orient	Christianisme antique, catholicisme romain
TORA (Loi)	OCTATEUQUE	PENTATEUQUE
<i>Bereshit</i> (Au commencement)	Γένεσις (Genèse)	<i>Genesis</i> (Genèse)
<i>Shemot</i> (Les Noms)	Ἔξοδος (Exode)	<i>Exodus</i> (Exode)
<i>Vayyiqra</i> (Il appelle)	Λευιτικόν (Lévitique)	<i>Leuiticus</i> (Lévitique)
<i>Bemidbar</i> (Dans le désert)	Ἀριθμοί (Nombres)	<i>Numeri</i> (Nombres)
<i>Devarim</i> (Les paroles)	Δευτερονόμιον (Deutéronome)	<i>Deuteronomium</i> (Deutéronome)
NEVIIM RISHONIM (Prophètes antérieurs)		LIVRES HISTORIQUES
<i>Yehoshua</i> (Josué)	Ἰησοῦς τοῦ Ναυῆ (Josué)	<i>Iosue</i> (Josué)
<i>Shophetim</i> (Juges)	Κριταί (Juges)	<i>Iudices</i> (Juges)
	Ρούθ (Ruth)	<i>Ruth</i> (Ruth)
	RÈGNES	
<i>Shemouel</i> (Samuel I et II)	Βασιλείων Α' (I Règnes)	<i>I Samuhelis</i> (I Samuel)
	Βασιλείων Β' (II Règnes)	<i>II Samuhelis</i> (II Samuel)
<i>Melakim</i> (Rois I et II)	Βασιλείων Γ' (III Règnes)	<i>I Malachim seu Regum</i> (I Rois)
	Βασιλείων Δ' (IV Règnes)	<i>II Malachim seu Regum</i> (II Rois)
AḤARONIM (postérieurs)		
<i>Yeshayahu</i> (Isaïe ou Esaïe)		
<i>Yirmeyahu</i> (Jérémie)		
<i>Yehèzq'él</i> (Ézéchiel)		
Douze prophètes : <i>Hoshéa, Yoel, Amos, Obadiya, Yonah, Mikayahu, Nahoum, Habaqouq, Zephaniyah, Haggay Zakariyah, Malaky</i>		
	Παραλειπομένων Α' (I Paralipomènes)	<i>I Verba dierum</i> (I Chroniques)
	Παραλειπομένων Β' (II Paralipomènes)	<i>II Verba dierum</i> (II Chroniques)
	^{*54} Ἔσδρας Α' (I Esdras = III Esdras de Vg)	
	Ἔσδρας Β' (II Esdras 1-10 = Esdras)	<i>Ezras</i> (I Esdras)
	Ἔσδρας Β' (II Esdras 11-23 = Néhémie)	<i>Nehemia</i> (II Esdras)
	Ἔσθήρ (Esther)	
	Suppléments grecs d'Esther	<i>Tobias</i> (Tobie)
	Ἰουδίθ (Judith)	<i>Iudith</i> (Judith)
	Τωβίτ (Tobit)	<i>Hester</i> (Esther)
		Suppléments grecs d'Esther
	Μακκαβαίων Α' (I Maccabées)	
	Μακκαβαίων Β' (II Maccabées)	
	* Γ' Μακκαβαίων (III Maccabées)	
	* Δ' Μακκαβαίων (IV Maccabées)	

ΚΕΤΟΥΒΙΜ (Écrits ou Hagiographes)	LIVRES POÉTIQUES ET SAPIENTIAUX	LIVRES POÉTIQUES ET SAPIENTIAUX
<i>Tehillim</i> (Psaumes ou Louanges)	Ψαλμοί (Psaumes)	<i>Iob</i> (Job)
<i>Yob</i> (Job)	* Ώδαί (Odes)	<i>Psalmi</i> (Psaumes)
<i>Meshalim</i> (Proverbes)	Παροιμίας (Proverbes)	<i>Prouerbia</i> (Proverbes)
<i>Megillot</i> (les cinq rouleaux, lus lors des fêtes)		
<i>Ruth</i> (Ruth)		
<i>Shir hashirim</i> (Cantique)	Ἐκκλησιαστής (Ecclésiaste)	<i>Ecclesiastes</i> (Ecclésiaste)
<i>Qohélet</i> (Ecclésiaste)	ᾠσμη (Cantique des cantiques)	<i>Canticum</i> (Cantique des cantiques)
<i>Ekah</i> (Lamentations)		
<i>Esther</i> (Esther)		
	Ἰώβ (Job)	
	Σοφία Σαλομώνος (Sagesse de Salomon)	<i>Sapientia</i> (Sagesse)
	Σοφία Σειράχ (Sagesse de Sirach)	<i>Sirach seu Ecclesiasticus</i> (Siracide)
	* Ψαλμοί Σολομώντος (Psaumes de Salomon)	
<i>Daniel</i> (Daniel)	* Psaume 151	
<i>Esra Néhémiah</i> (Esdras Néhémie)		
<i>Dibré hayamim</i> (Chroniques I et II)		
	LIVRES PROPHÉTIQUES	LIVRES PROPHÉTIQUES
	Douze prophètes : Ὡσηέ, Ἀμώς, Μιχαίας, Ἰωήλ, Ἄβδιού, Ἰωνᾶς, Ναούμ, Ἀββακούμ, Σοφονίας, Ἄγγαιος, Ζαχαρίας, Μαλαχίας	
	Ἡσαΐας (Esaïe)	<i>Isaias</i> (Isaïe)
	Ἰερεμίας (Jérémie)	<i>Hieremias</i> (Jérémie)
	Βαρούχ (Baruch 1-5)	<i>Threni seu Lamentationes</i> (Lamentations)
	Θρήνοι (Lamentations)	<i>Baruch 1-6</i>
	Ἐπιστολή Ἰερεμίου (Lettre de Jérémie = Bar 6)	
	Ἰεζεκιήλ (Ézéchiel)	<i>Hiezechiel</i> (Ézéchiel)
	Δανιήλ (Daniel 1-12)	<i>Daniel</i> (Daniel 1-12)
	Suppléments grecs de Daniel (Azarias et Ct 3 enfants, 3, 24-90 ; Suzanne, 13 ; Bel et le Dragon, 14)	Suppléments grecs de Daniel (Azarias et Ct 3 enfants, 3, 24-90 ; Suzanne, 13 ; Bel et le Dragon, 14)
		Douze prophètes: <i>Osee, Iohel, Amos, Abdias, Ionas, Micha, Naum, Abacuc, Sofonias, Aggeus, Zaccharias, Malachi</i>
		<i>I Macchabaeorum</i> (I Maccabées)
		<i>II Macchabaeorum</i> (II Maccabées)
		* <i>Oratio Manasse</i> (Prière de Manassé)
		* <i>Esdras III</i> (= I Esdras de LXX)
		* <i>Esdras IV</i> (IV Esdras)
		* <i>Psalmus CLI</i> (Psaume 151)
		* <i>Epistula ad Laodicenses</i> (aux Laodicéens)

51. Sauf précision contraire, les encarts d'un chapitre sont dus à l'auteur de ce chapitre.

52. L'ordre des livres est celui de l'édition d'A. Rahlfs.

53. L'ordre des livres est celui de l'édition de R. Weber.

54. L'étoile indique les livres considérés comme « pseudépigraphes » par les protestants, « apocryphes » par les catholiques.

Les canons des Églises aujourd'hui

Le canon protestant est le plus restrictif (39 livres): il correspond, pour l'Ancien Testament, au canon hébraïque.

Le canon catholique (46 livres) inclut le canon hébraïque et, suivant en cela la tradition du judaïsme alexandrin, y adjoint sept livres, dénommés « deutérocanoniques », c'est-à-dire relevant d'une sorte de « deuxième » canon: 1 et 2 Maccabées, Baruch incluant la Lettre de Jérémie, la Sagesse de Salomon, le Siracide, Tobie, Judith, livres auxquels il faut joindre les additions grecques de Daniel et d'Esther. Les protestants appellent ces livres « apocryphes » et ne les reçoivent donc pas, même s'ils figurent souvent en annexe de leurs éditions modernes de la Bible.

La liste des livres retenus par les orthodoxes correspond à la Septante dans presque toute son extension, à l'exception des Odes et des Psaumes de Salomon. Elle inclut donc tous les livres du canon catholique, et y ajoute encore six livres, dénommés « apocryphes » par les catholiques et « pseudépigraphes » par les protestants: 3 Esdras (= 1 Esd LXX) et, dans la version slavonne où il est numéroté 3, 4 Esdras; 3 Maccabées et, en annexe des bibles grecques, 4 Maccabées; Ps 151, Prière de Manassé (= Ode 12 LXX). Tous les livres en excédent par rapport au canon de 39 livres sont dits « autorisés à être lus ».

Les Églises orthodoxes orientales peuvent avoir un canon encore plus large.

Pseudépigraphes :

La pseudépigraphie est une pratique littéraire, courante dans l'Antiquité, consistant à placer un texte sous le nom d'un personnage connu même s'il n'en est pas l'auteur.

La littérature intertestamentaire

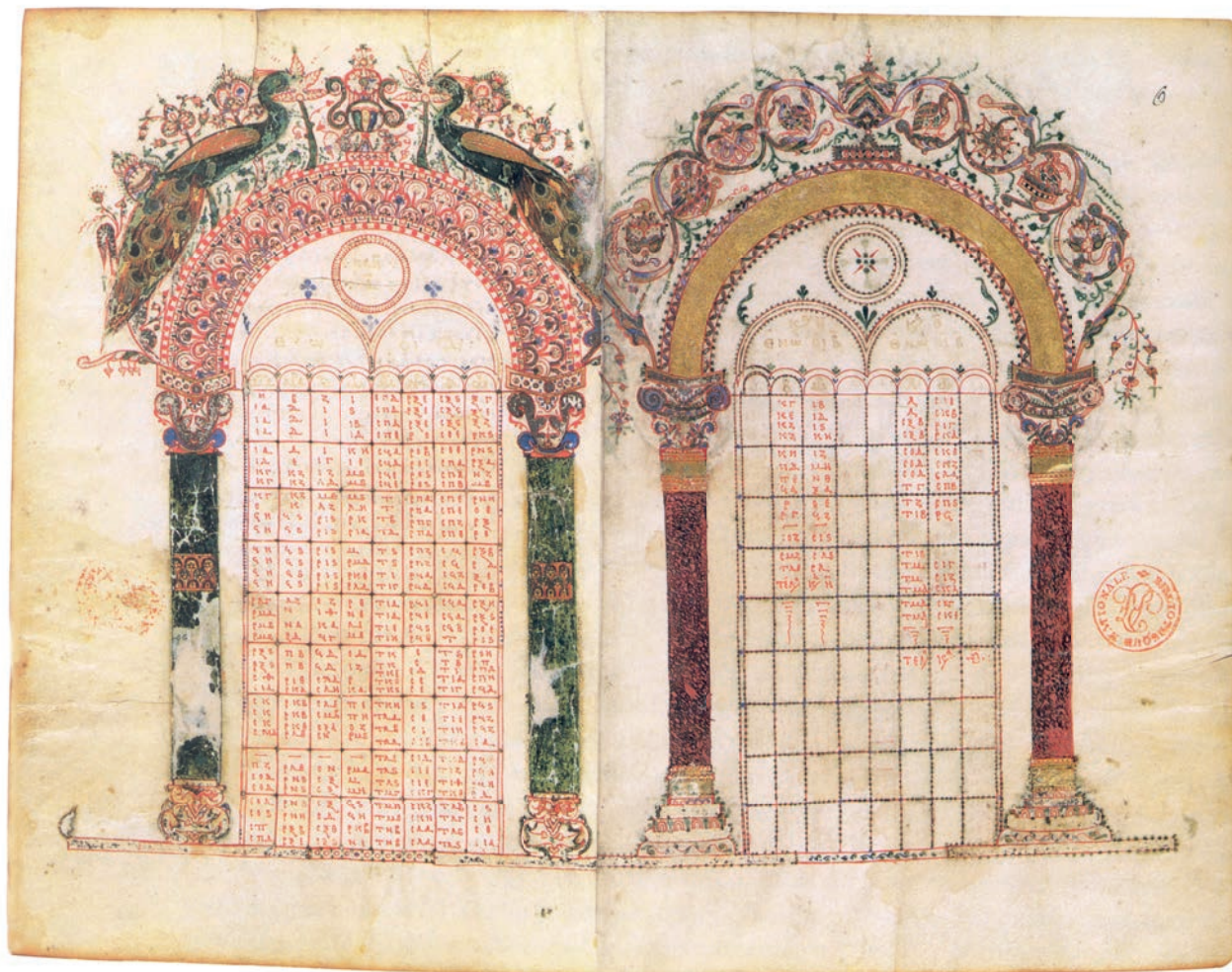
DOMINIQUE GONNET

La littérature intertestamentaire regroupe les textes écrits en hébreu, en araméen ou en grec, qui entrent dans les genres littéraires bibliques, essentiellement apocalyptiques, mais qui n'ont pas été retenus par le canon de la Bible hébraïque et qui ne parlent pas des personnages spécifiques du Nouveau Testament. En ce sens, les critères de limitation sont internes à ces textes, car il est souvent difficile de dire à quelles dates ils ont été rédigés : certains peut-être après le Nouveau Testament, la plupart du moins entre le 11^e et le 1^{er} siècle av. J.-C., en même temps que d'autres textes faisant partie de la Bible hébraïque comme le livre de Daniel, Esdras-Néhémie, les livres des Chroniques.

Outre les deutérocanoniques, apocryphes ou pseudépigraphes appartenant au canon de certaines Églises orthodoxes, on peut citer le *Livre d'Hénoch*, considéré comme ancien, les *Apocalypses d'Esdras*, de *Baruch*, d'*Élie*, le *Livre des Jubilés*, les *Testaments des douze patriarches* et les *Psaumes de Salomon*, qui ont tous en commun d'être attribués à un personnage de l'Ancien Testament, ce qui protégeait de la réprobation des communautés. On ne considère pas que la littérature rabbinique de cette période fasse partie de l'intertestament – elle concerne l'interprétation des commandements issus de la Tora –, ni la littérature gnostique (Nag Hammadi par exemple), ni bien sûr les apocryphes du Nouveau Testament, ni non plus les écrits de Philon et de Flavius Josèphe. En revanche, les manuscrits trouvés sur la rive ouest de la mer Morte (à Qumrân entre autres) font partie de ce groupe, comme le Règlement de la Communauté.

Le canon du Nouveau Testament grec

	Titre du livre	Abréviation de la TOB
les quatre Évangiles		
	Évangile selon Matthieu	Mt
	Évangile selon Marc	Mc
	Évangile selon Luc	Lc
	Évangile selon Jean	Jn
les Actes des Apôtres		
	Actes des Apôtres	Ac
les épîtres pauliniennes		
	Épître aux Romains	Rm
	Première Épître aux Corinthiens	1 Co
	Deuxième Épître aux Corinthiens	2 Co
	Épître aux Galates	Ga
	Épître aux Éphésiens	Ep
	Épître aux Philippiens	Ph
	Épître aux Colossiens	Col
	Première Épître aux Thessaloniens	1 Th
	Deuxième Épître aux Thessaloniens	2 Th
	Première Épître à Timothée	1 Tm
	Deuxième Épître à Timothée	2 Tm
	Épître à Tite	Tt
	Épître à Philémon	Phm
L'Épître aux Hébreux	Épître aux Hébreux	He
les épîtres dites « catholiques »		
	Épître de Jacques	Jc
	Première Épître de Pierre	1 P
	Deuxième Épître de Pierre	2 P
	Première Épître de Jean	1 Jn
	Deuxième Épître de Jean	2 Jn
	Troisième Épître de Jean	3 Jn
	Épître de Jude	Jude
l'Apocalypse		
	Apocalypse	Ap



Tables de concordance ou « canons » des évangiles d'Eusèbe de Césarée ; Paris BnF, Coislin 20, f. 5v-6.

Stichométrie : [n. f.]
nombre de « stiques », lignes
d'écriture ou, le cas échéant,
vers poétiques.

Péricope : [n. f.] passage
des Écritures formant une
unité isolable, notamment
pour un usage liturgique.

Divisions et numérotations

GUILLAUME BADY

Les divisions anciennes

Presque chaque manuscrit de la Bible grecque a sa propre division.

Pour chaque livre, la stichométrie est parfois indiquée. Th. Mommsen compte ainsi, pour l'ensemble de l'Ancien Testament, 69500 stiques (14700 pour le seul Pentateuque).

Certains manuscrits anciens permettent de se faire une idée des divisions proprement dites (voir reproductions des 3 grands onciaux ci-dessous):

- Le **Vaticanus** (B), du IV^e siècle – à savoir le plus ancien témoin complet – comporte par exemple un multiple système, divers selon les livres:
 - des παράγραφοι (*paragraphoi*), longues ou courtes (sur l'image, en bas à gauche, au début de la péricope de l'apparition du Ressuscité aux

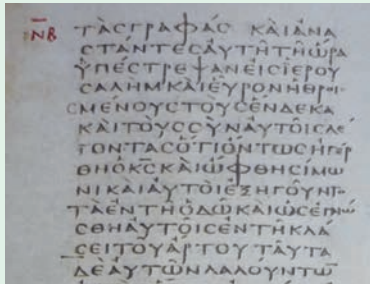
disciples à Jérusalem, Lc 24, 36, commençant par ταυτα δε);

- des chiffres rouges en marge associés à des espaces laissés blancs dans le texte (sur l'image, en Lc 24, 33, « PNB », soit 152), à partir des Proverbes.

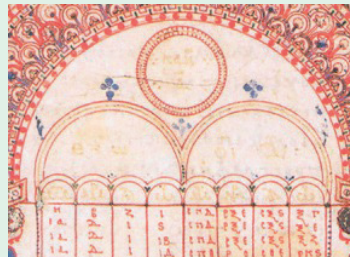
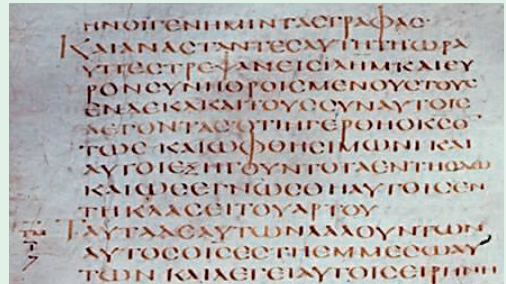
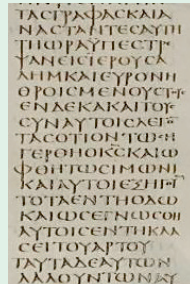
Une autre numérotation a également été ajoutée vers le XI^e siècle pour certains livres. Dans de rares cas, les mots ἀρχή (*archè*) et τέλος (*télos*), « début », « fin », ont été ajoutés à une date tardive pour adapter le texte à la lecture liturgique en « péricopes ».

LES DIVISIONS DU TEXTE BIBLIQUE DANS LES BIBLES GRECQUES ANCIENNES

Vaticanus, 4^e s., f. 1349 :



Sinaiticus, 4^e s., f. 246v : Alexandrinus, 5^e s., f. 41v



Canon 1, dans lequel les 4 (évangélistes concordent) :

MT	MC	LC	JN
8	2	7	10
11	4	10	6
11	4	10	12
11	4	10	14
Κάν<ων> α' ἐν ᾧ οἱ δ'			
Μτ	Μρ	Λου	Ιω
H	B	Z	I
IA	Δ	I	S
IA	Δ	I	IB
IA	Δ	I	IA

• Le **Sinaiticus** (S), du milieu du IV^e siècle, comporte quant à lui de simples alinéas (sur l'image, à Lc 24, 36).

• Un système plus courant, visible dans l'**Alexandrinus** (A), du V^e siècle, est celui des chapitres ou κεφάλαια (*kephalaia*), signalés par un titre (τίτλος, *titlos*), commençant la plupart du temps par « au sujet de » et parfois numérotés: il y a ainsi 68 chapitres chez Mt, 48 chez Mc, 83 chez Lc, 18 chez Jn. Sur l'image, l'*Alexandrinus* marque un alinéa à Lc 24, 33, puis un autre à Lc 24, 36, cette fois-ci avec un numéro de chapitre (« TM », soit 340; mais la liste des titres de chapitres au début du livre ne va pas jusque-là).

Concernant le Nouveau Testament, une table de mise en correspondance – ou « symphonie » – des quatre évangiles fut mise au point par Eusèbe, évêque de Césarée en Palestine (env. 265-339). Responsable de l'une des plus importantes bibliothèques du monde grec, en 331 c'est lui qui fut chargé par l'empereur Constantin de faire copier 50 bibles complètes, un événement qui peut être considéré, au sens moderne, comme la naissance de la « bible » en tant qu'objet comprenant Ancien et Nouveau Testament. Indépendants de cette commande, les « canons » d'Eusèbe concernant le Nouveau eurent en tout cas une grande diffusion (voir illustrations et transcription partielle en p. précédentes). L'évêque de Césarée reprend pour commencer un premier découpage des évangiles en sections opéré par Ammonius d'Alexandrie et atteignant un total de 1162 : 355 chez Mt, 233 chez Mc, 342 chez Lc, 232 chez Jn. Puis il leur associe dix « tables » ou « canons »: le canon I comprend les sections présentes dans les quatre évangiles, les canons II à IV celles qui se trouvent dans trois évangiles, les canons V à IX celles qui se lisent dans deux évangiles, le canon X celles qui sont propres à chacun des évangiles. La marge intérieure du texte de l'édition de Nestle-Aland du Nouveau Testament, s'inspirant de l'usage dans les manuscrits, indique en chiffre romain le numéro du canon surmonté, en chiffre arabe, du numéro de section. L'édition Nestle-Aland fournissant les tables de concordance en introduction, il suffit de chercher dans le canon indiqué le numéro de section correspondant dans tel ou tel autre évangile: par exemple, la péricope

de l'apparition du Ressuscité à Jérusalem est la section 340 dans le canon IX, lequel renvoie aux sections 213 (Jn 20, 19) et 217 (Jn 20, 26) de Jn. Bien qu'en l'occurrence, le numéro 340 coïncide avec celui de l'*Alexandrinus*, il ne faut pas confondre, dans la marge intérieure de l'édition Nestle-Aland, le renvoi aux canons d'Eusèbe avec un autre numéro, fourni cette fois-ci en italique ; ce dernier signale la division la plus courante dans les manuscrits. Indépendamment de l'usage liturgique, qui a beaucoup conditionné aussi la copie des textes – ainsi la division des Psaumes en 20 sections ou καθίσματα (*kathismata*) –, la délimitation et la numérotation des passages bibliques ont une grande influence sur leur réception. Si l'on compare Nb 11, 16-30 dans des bibles diverses, on constate que la Bible de Jérusalem a deux sections, « La réponse de Yahvé » (v. 16) et « Effusion de l'Esprit » (v. 23), alors que le *Coislinianus* 1 (M), un oncial du VII^e siècle, a ici pour titre unique « Sur 70 anciens qui ont prophétisé » (περί ο' πρεσβυτέρων προφητευσάντων). L'usage moderne peut faire, comme ici, perdre de vue la lecture traditionnelle, qui voit notamment dans ce passage la préfiguration de l'œuvre « prophétique » des Septante.

La comparaison avec les Bibles massorétiques, dont le système de divisions, lié aux lectures synagogales, est parfois plus ancien, est également instructive. Dans le système babylonien, on compte pour la Tora 5888 unités équivalant à des versets (*psukim* ou *psukot*) et 54 divisions liturgiques en paragraphes (*parashot*); un autre système, courant sur tout le TaNaK, comporte 154 sections (*sedarim* ou *sidrot*) pour la Tora et 452 en tout. À ces *parashot* ou *sedarim* de la Tora étaient associées pour le culte synagogal les lectures (*hafiarot*) des Prophètes. L'exemple tiré des Nombres permet de constater que la parasha correspondante, la 36^e de la Tora, intitulée « Lorsque tu feras monter » (*beha 'alokha*), est très large puisqu'elle va de Nb 8, 1 à 12, 16; fidèle à l'origine juive du livre, l'édition en un volume du Pentateuque d'Alexandrie⁵⁵ se contente d'ajouter un sous-titre à une ample péricope (Nb 11, 4-44), « Le peuple regrette la viande. Moïse est découragé ». Dans les deux cas, le chiffre 70 n'apparaît pas.

Les divisions modernes

C'est à Étienne Langton, professeur à l'Université de Paris puis archevêque de Cantorbéry, que l'on doit la division moderne du texte en chapitres, depuis que, au début du XIII^e siècle, il en apposa les numéros sur un manuscrit de la Vulgate. Elle fut ensuite reprise par l'Université pour la « Bible de Paris » et relayée dans les concordances bibliques comme celle d'Hugues de Saint-Cher. Les Bibles hébraïques l'adoptèrent à leur tour vers 1440.

Quant à la division en versets, elle n'apparaît pas avant le XVI^e siècle. Jusqu'alors, on se contentait de couper mentalement – et plutôt vaguement – les chapitres des bibles latines en sept sections, numérotées par des lettres, de A à G. En 1509, Lefèvre d'Étaples fait paraître à Paris un *Psalterium quintuplex* comportant des versets numérotés. En 1528, le dominicain Santes Pagnino publie à Lyon

une traduction latine des deux Testaments avec, pour l'Ancien, des versets numérotés inspirés des *psukim*. Peu après, dans son Nouveau Testament grec de 1551 et sa Bible latine de 1553 publiés à Genève, Robert Estienne, longtemps imprimeur du roi François I^{er}, étend l'idée au Nouveau Testament et aux deutérocanoniques, chaque verset occupant un alinéa, avec un numéro en marge; par la suite, les numéros sont intégrés à l'intérieur du texte et les alinéas systématiques disparaissent. Après le XVI^e siècle, les Bibles hébraïques elles-mêmes reprennent cette numérotation.

Attention! Il existe des différences notables de numérotation des versets d'une version de la Bible à l'autre. voir encart sur le Psautier, p. 337 s.



Vulgate, manuscrit enluminé en parchemin, copié dans le royaume de Castille (à Séville ?), vers 1240-1260.

55. C. DOGNIEZ, M. HARL (dir.), *La Bible des Septante. Le Pentateuque d'Alexandrie*, Paris, Cerf, 2001, p. 621.



ZOOM SUR...

Esdras

Esdras est l'illustration par excellence des risques de confusion entre livres bibliques lorsqu'on passe d'une Bible à l'autre.

La Bible hébraïque compte parmi ses Écrits un livre unique appelé Esdras-Néhémie, qui n'apparaîtra pas en deux livres séparés avant le xvi^e s., mais qui est divisé en deux dans la plupart des éditions modernes.

La Septante, suivie par la *Vetus Latina* (voir ci-dessous, chap. Bible latine), comporte deux livres appelés Esdras :

▶ 1 Esdras (Ἑσδρας α'), aussi dit « Esdras grec » car son original hébreu ou araméen est perdu, et que les Pères ont longtemps cité. Son texte a pour l'essentiel des parallèles dans d'autres textes canoniques (2 Chroniques, 2 Rois, Esdras-Néhémie). La Vulgate l'appellera 3 Esdras – ce qui est devenu sa dénomination la plus usuelle –, du fait de sa place dans les Bibles latines parisiennes du Moyen Âge.

▶ 2 Esdras (Ἑσδρας β'), qui a fini par le supplanter et qui contient ce que la Vulgate latine décomposera à son tour en deux livres, Esdras (chap. 1-10) et Néhémie (chap. 11-23).

La Vulgate comporte en outre un 4^e Esdras de 16 chapitres, parfois décomposé, chez les Pères latins, en un 3^e Esdras, apocalypse juive (chap. 3-14), qui n'a rien à voir avec Ἑσδρας α' de la Septante, et un 4^e Esdras (suppléments chrétiens à l'apocalypse juive, dont le début et la fin sont parfois nommés 5 et 6 Esdras d'après l'édition d'O. F. FRITZSCHE, *Libri apocryphi Veteris Testamenti Graece*, Leipzig, 1871).

Nous ne parlerons pas ici des différences entre les numérotations de versets...

Daniel

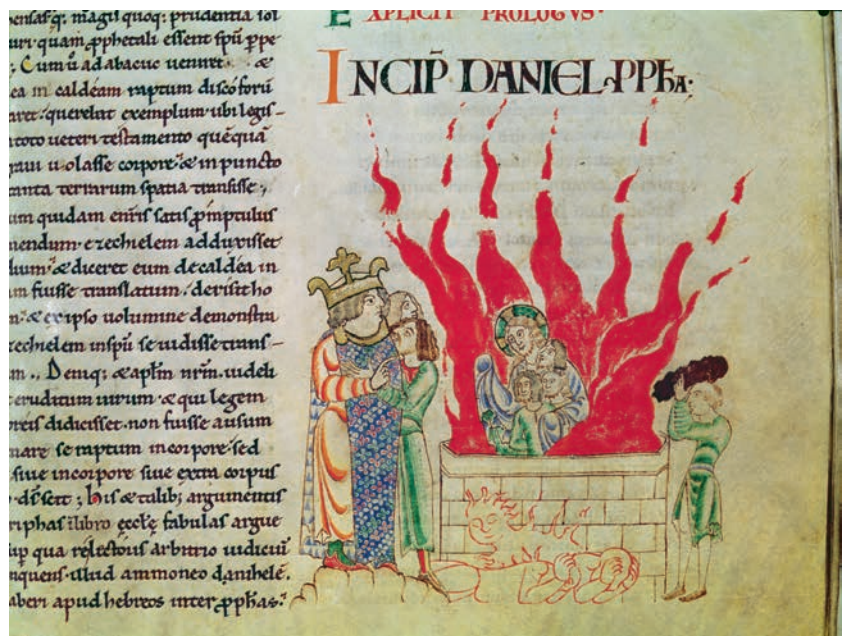
Ce livre tardif, sans doute composé vers 164 av. J.-C., appartient aux Écrits dans la Bible hébraïque, mais a fait partie des Prophètes pour le judaïsme jusqu'à la fin du i^{er} siècle de notre ère – c'est le cas notamment à Qumrân – et est placé parmi les Prophètes dans la Septante. Son texte hébreu s'est fixé vers 90 de notre ère.

Il a donné lieu à deux traductions grecques, celle des Septante, vers 145 av. J.-C., puis celle de Théodotion, la plus proche du texte hébraïque et la plus citée par les Pères et le Nouveau Testament.

Il contient des passages rédigés en trois langues différentes. Les additions grecques au texte hébreu, Dn 3, 24-90, le livre de Suzanne et celui de Bel dans la Septante (Dn 3, 24-90, Dn 13 et Dn 14 dans la Vulgate), sont très souvent invoqués par les Pères en raison du caractère exemplaire des personnages mis en scène.

Son plan thématique ne coïncide pas avec son découpage par langue rédactionnelle.

Bible d'Étienne Harding (xii^e s.),
les enfants dans la fournaise,
Dijon BM, ms 12-15, t. 3, f. 64.



Plan par langue de rédaction	Plan thématique
1-2, 4a: hébreu	1-6: <i>aggada</i> , récit à la 3 ^e personne des aventures de Daniel
2, 4b - 3, 23: araméen	
3, 24-90: hébreu (?) puis grec (prière d'Azarias et cantique des trois jeunes gens)	7-12: visions eschatologiques à la 1 ^{re} personne
4-7: araméen	
8-12: hébreu	
13-14: araméen (?) puis grec (13 Suzanne et les vieillards ; 14 Bel et le dragon)	

BIBLIOGRAPHIE

On pourra consulter en synopse les textes de la Bible hébraïque, de la Septante et du Nouveau Testament grec, de la Vulgate, du Nouveau Testament syriaque, ainsi que plusieurs traductions françaises et anglaises faisant autorité, sur le site <http://www.bibindex.info>, rubriques « Outils bibliques ».

TRADUCTIONS FRANÇAISES DE RÉFÉRENCE (BIBLES ET APOCRYPHES)

La Bible. Traduction œcuménique (TOB), Paris, Bibli'O - éditions du Cerf, 2010.

La Bible de Jérusalem, École Biblique de Jérusalem, nouvelle édition révisée, Paris, Éditions du Cerf, 1998.

La Nouvelle Bible Segond, H. Blöcher, J.-C. Dubs, M. Echter et alii (rev.), Paris, Bibli'O, 2002.

La Bible, É. Dhorme (dir.), Bibliothèque de la Pléiade, Paris, Gallimard, 1957-1959 (2 vol.).

Écrits intertestamentaires, A. Dupont-sommer, M. Philonenko (dir.), Bibliothèque de la Pléiade, Paris, Gallimard, 1988.

Écrits apocryphes chrétiens, t. 1, F. Bovon et P. Geoltrain (dir.), Bibliothèque de la Pléiade, Paris, Gallimard, 1997.

Écrits apocryphes chrétiens, t. 2, P. Geoltrain et J.-D. Kaestli (dir.), Bibliothèque de la Pléiade, Paris, Gallimard, 2005.

J.-M. Auwers (dir.), *La Bible en français: guide des traductions courantes*, coll. « Connaître la Bible » 11-12, Bruxelles, Lumen Vitae, 2002 (nouvelle édition revue).

MANUSCRITS BIBLIQUES

G. Dorival, J. Longton, « Versions anciennes de la Bible », DEB, p. 1302-1325.

J. Margain, Ch.-B. Amphoux, « Manuscrits bibliques », DEB, p. 783-786.

M. Carrez, *Manuscrits et Langues de la Bible*, Villiers-le-Bel, Société Biblique française, 1991.

R. Dupont-Roc, P. Mercier, *Les Manuscrits de la Bible et la critique textuelle*, coll. « Cahiers Évangile » 102, Paris, Éditions du Cerf, 1997 (avec bibliographie).

TEXTE MASSORÉTIQUE

R. Kittel, K. Elliger, W. Rudolph, A. Schenker (éd.), *Biblia Hebraica Stuttgartensia* (BHS), Stuttgart, Deutsche Bibelgesellschaft, 1997.

Existe en éditions de travail peu chères et maniables.

Ancien Testament interlinéaire hébreu-français, Villiers-le-Bel, Alliance biblique universelle, 2007. Texte de la BHS, traductions de la TOB et de la Bible en français courant.

MANUSCRITS DE QUMRÂN

E. Tov, *Discoveries in the Judaean Desert*. Édition de l'intégralité des manuscrits de Qumrân, Oxford, Oxford University Press, 1955-2002 (39 vol.).

K. Berthelot, Th. Legrand, A. Paul (dir.), *La Bibliothèque de Qumrân*, en cours de publication. Édition annotée bilingue des manuscrits, par une équipe internationale de chercheurs francophones. Sont parus les vol. 1, Genèse; 2, Exode, Lévitique, Nombres, 3a, Deutéronome et Pentateuque dans son ensemble, Paris, Éditions du Cerf, resp. 2008, 2010 et 2014.

E.-M. Laperrousaz, *Les manuscrits de la mer morte*, coll. « Que sais-je? », Paris, Presses Universitaires de France, 2003¹⁰.

A. Paul, *La Bible avant la Bible. La grande révélation des manuscrits de la mer morte*, Paris, Éditions du Cerf, 2005.

—, *Qumrân et les Esséniens. L'éclatement d'un dogme*, Paris, Éditions du Cerf, 2008.

SEPTANTE

A. Rahlfs, *Septuaginta, id est Vetus Testamentum Graece juxta lxx interpretes*, 2 vol., Stuttgart, Privilegierte Württembergische Bibelanstalt, 1935, 1950⁴, éd. révisée par R. Hanhart, Stuttgart, Deutsche Bibelgesellschaft, 2007. C'est l'édition manuelle de référence, interrogeable en ligne sur le site du Thesaurus Linguae

Graecae (TLG) de l'Université d'Irvine, <http://www.tlg.uci.edu/>.

P. Giguët, *La Sainte Bible*. traduction de l'Ancien Testament d'après les *Septante*, Paris, Poussielgue, 1859-1872.

M. Harl (dir.), *La Bible d'Alexandrie*, traduction et annotation de la Septante, Paris, Éditions du Cerf, 1986-.

S. P. Brock, C. T. Fritsch, S. Jellicoe, *A Classified Bibliography of the Septuagint*, Leyde, Brill, 1973.

H. Cousin, *La Bible grecque. La Septante*, coll. « Supplément aux Cahiers Évangile » 74, Paris, Éditions du Cerf, 1990. Ouvrage d'initiation grand public.

B. Botte, P.-M. Bogaert, « Septante et versions grecques », *Supplément au Dictionnaire de la Bible*, Paris, 1993.

M. Harl, G. Dorival, O. Munnich, *La Bible grecque des Septante. Du judaïsme hellénistique au christianisme ancien*, coll. « Initiations au christianisme ancien », Paris, Éditions du Cerf, 1994 (= *La Bible des Septante*).

C. Dogniez, *Bibliographie de la Septante (1970-1993)*, Leyde, Brill, 1995.

R. Gounelle, J. Joosten (éd.), *La Bible juive dans l'Antiquité*, Histoire du Texte biblique 9, Lausanne, Éditions du Zèbre, 2014.

NOUVEAU TESTAMENT GREC

K. et B. Aland et alii (éd.), *The Greek New Testament*, Deutsche Bibelgesellschaft-United Bible Societies, Stuttgart, 1966, 2012⁸.

[Faded and mostly illegible text on the left page]

555
[Main body of handwritten text on the right page]



25

Handwritten Hebrew text in a cursive script, arranged in approximately 20 horizontal lines. The text is partially obscured by a large tear at the bottom of the fragment.

Handwritten Hebrew text in a cursive script, arranged in approximately 20 horizontal lines, continuing from the left column.

56

Manuscrits de la mer Morte : fragment du rouleau du Temple , Qumrân, grotte 11 (I^{er}-I^{er} s. av. J.-C.).

LES AUTRES VERSIONS DE LA BIBLE

Après ce premier passage d'une langue à une autre, on voit déjà à quel point il est difficile de dissocier l'histoire du texte biblique de celle de sa réception : déjà la traduction est interprétation, déjà la définition des canons présuppose une certaine façon de lire les textes. En tout cas, il apparaît très clairement qu'on ne peut comprendre les spécificités exégétiques d'une aire linguistique sans avoir une idée précise de ce qui constitue pour elle les « Écritures ». Aussi, avant d'entrer dans l'histoire de l'exégèse à proprement parler, prolongeons-nous le parcours introductif jusqu'à ces versions de version, ou tout au moins versions influencées par plusieurs langues sources que sont les Écritures latines et celles des christianismes orientaux (syriaque, copte, éthiopien, arménien, géorgien et arabe).

1. Les versions latines¹

Laurence Mellerin

Dans l'histoire de la Bible latine, on peut schématiquement distinguer deux grandes périodes, auxquelles correspondent deux appellations du texte :

– la période patristique, jusqu'à la fin du iv^e siècle, où les Pères latins, y compris Jérôme, utilisent des livres bibliques traduits du grec à partir de la *Septante* et du Nouveau Testament : ces textes sont communément appelés *Vetus Latina*, mais ce terme recouvre en réalité une pluralité de *ueteres latinae*, « *Vieilles Latines* » (VL) ;

– la période médiévale, à partir de l'ère carolingienne, où l'œuvre de Jérôme, essentiellement mais non uniquement constituée de traductions sur l'hébreu, s'impose. Elle sera tardivement caractérisée comme *uulgata*, au sens d'édition de référence communément répandue. Mais la *Vulgate* comme Bible latine constituée, nous le verrons, est en réalité un mélange de *uulgata* hiéronymienne et de *Vieilles Latines*.

Bible grecque et Bible latine ne sont pas à penser dans un strict rapport de succession chronologique : les traductions latines s'élaborent à partir de manuscrits grecs non unifiés, elles reflètent des états du texte parfois plus anciens que les grands onciaux de la Septante ; elles peuvent donc aussi porter la trace d'états non protomassorétiques du texte hébreu². De par leur ancienneté – certains textes datent de la seconde moitié du ii^e siècle – ; de par leur caractère très littéral, qu'il s'agisse du texte africain ou du texte européen ; de par la qualité de leur modèle de texte grec, apparenté aux meilleurs témoins du texte « occidental » pour le Nouveau Testament, les *Vieilles Latines* sont des témoins indirects particulièrement précieux³. Quant à la coexistence, après les travaux de Jérôme, de traductions sur le grec et d'autres sur l'hébreu, elle constitue une situation originale sur laquelle se tisse toute l'histoire de la Bible chrétienne occidentale, dont le canon et le texte ne se fixeront qu'au xv^e siècle.

1. Cette partie s'inspire de P.-M. Bogaert, « La Bible latine des origines au Moyen Âge », *RThL* 19 (1988), p. 137-159 et 276-314 (= Bogaert, « Bible latine »).

2. Il existe probablement une filiation entre les *Vieilles Latines* et certains manuscrits de Qumrân : voir E. C. Ulrich, *The Dead Sea Scrolls and the Origin of the Bible*, Grand Rapids (Michigan), Eerdmans, 1999, p. 233-275.

3. Les *Vieilles Latines* donnent en particulier des informations sur trois livres : elles attestent presque seules la forme brève originale du livre de Job ; elles donnent la disposition originale du Siracide, et pour Esther un type de texte entièrement perdu en grec.

LA VETUS LATINA OU LA BIBLE GRECQUE TRADUITE EN LATIN

Quand le christianisme se répand dans les premiers siècles, la langue courante du monde méditerranéen est le grec. Les chrétiens utilisent donc la Septante pour les livres de l'Ancien Testament, et le Nouveau Testament en grec.

Origines de la *Vetus Latina*, en Afrique puis en Italie

Le besoin de recourir à une traduction latine apparaît cependant dès le milieu du ii^e siècle dans les milieux chrétiens⁴, en premier lieu dans les provinces occidentales de l'Empire romain, où le grec n'était connu que des lettrés et où le latin servait de langue véhiculaire : en Afrique du Nord ; dans la Gaule méridionale. Un peu plus tard, le texte latin se répand en Italie, où il subira des modifications.

L'attestation la plus ancienne d'une traduction latine d'une partie du Nouveau Testament se trouve dans les *Actes des douze Martyrs Scillitains*, en Numidie : lors de leur procès, le 17 juillet 180 à Carthage, Speratus déclare être en possession des « livres et lettres de Paul, homme juste (*libri et epistulae Pauli, uiri iusti*)⁵ ». Nous disposons ensuite des témoignages de Tertullien (env. 160 – env. 220), qui connaît le grec et utilise au moins deux versions latines du Nouveau Testament. On sait qu'à son époque existe en Afrique un Psautier latin traduit de la Septante, scrupuleusement fidèle au texte grec, mais dont la rudesse fait sentir le besoin de réaménagements. Cyprien (env. 200 - 258) cite abondamment l'Écriture dans ses écrits, en particulier dans ses recueils de citations bibliques, *À Quirinus* et *À Fortunat*⁶, qui nous livrent environ 480 versets bibliques et utilisent une numérotation nouvelle des Psaumes. À l'époque de Cyprien, on peut penser que pratiquement tous les livres de la Bible avaient fait l'objet d'une traduction en latin. Le texte africain constitue le premier grand type de texte VL : il est attesté dans le *Codex Bobbiensis*, le plus ancien manuscrit africain des évangiles, et dans les écrits de Cyprien, Priscillien, Tyconius.

Psautier [n. m.] : désignation usuelle du Livre des Psaumes ; recueil comprenant les 150 Psaumes, parfois accompagné des cantiques de l'Ancien et du Nouveau Testament, utilisé pour la liturgie.

4. On n'a jusqu'ici aucun indice convaincant pour penser que l'origine des traductions bibliques en latin serait juive plutôt que chrétienne, même si cette hypothèse reste ouverte. Voir l'argumentation de Bogaert, « Bible latine », p. 144-145.

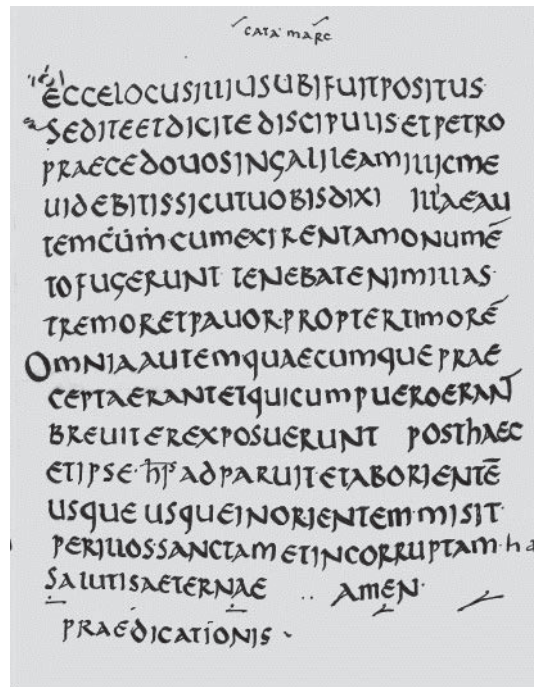
5. *Passio sanctorum Scillitanorum*, dans H. Musurillo (éd.), *The Acts of the Christian Martyrs*, Oxford, Clarendon Press-Oxford University Press, 1972, p. 86-88.

6. *Ad Quirinum (Testimonia)* et *Ad Fortunatum*, CCL 3, R. Weber (éd.), 1972, p. 3-212.

Par les écrits de Novatien, nous savons que l'Église de Rome disposait vers 250 d'une version latine de l'Écriture, sans doute dans la dépendance d'une version africaine ayant subi des révisions. Le texte italien, dit « européen », constitue le deuxième grand type de texte *VL*, issu du texte africain et révisé. Il est attesté par le *Codex Vercellensis* (iv^e siècle). Deux tendances s'opposent sur la péninsule italienne : la révision du texte latin d'après le grec, que pratique un Ambroise de Milan (339-397), ou au contraire la conservation du texte latin au nom du maintien des habitudes de la communauté, tendance illustrée par Rufin d'Aquilée (env. 345 – env. 410).

Certaines particularités linguistiques permettent de distinguer les deux types. Par ailleurs, on y lit des leçons propres dont l'origine doit être cherchée dans le texte grec utilisé pour les révisions, quand elles ne sont pas à mettre au compte des copistes.

Codex Bobbiensis (k),
fin de l'évangile de Marc
16, 6-8 ; Turin, Biblioteca
Nazionale, G. VII. 15
(iv^e ou v^e s.).



Vitiosissima uarietas et sermo humilis

L'appellation géographique est commode, cependant le texte européen reviendra très rapidement en Afrique : Augustin par exemple le cite. Le singulier est également commode, mais il s'agit de familles de textes, non pas tant du fait d'une grande diversité de traducteurs initiaux qu'à cause des multiples révisions, sur des manuscrits grecs différents ; des corrections, notamment lexicales, dans le latin ; des interférences entre manuscrits. Augustin d'Hippone (354-430), tout comme Jérôme de Stridon (env. 347 – env. 420), déploreront cette « diversité très néfaste (*uitiosissima uarietas*⁷) », due aussi au fait que les *Vieilles Latines* se fondent souvent sur des manuscrits de la Septante antérieurs aux grands onciaux. Les traductions sont souvent très littérales, notamment à cause de la traduction interlinéaire initiale, avant la diffusion des *codices* portant le seul texte latin, mais aussi à cause du caractère populaire de la langue latine, qui ne possède pas encore le vocabulaire nécessaire pour rendre les textes bibliques. Les *Vieilles Latines* procèdent donc d'abord par latinisation de mots grecs, puis par suffixation. Quant à leur syntaxe, elle est fortement influencée par celle du grec. On connaît les réticences de Jérôme cicéronien face au *sermo humilis* appliqué à l'Écriture sainte, ou la déception du jeune Augustin, pétri de culture littéraire, lors de sa première découverte des Écritures en latin⁸ ; mais peu à peu, comme le défendait déjà Lactance (env. 250 – env. 325), éloquence et Écritures sacrées ne s'opposeront plus : la voie sera ouverte pour une traduction littéraire.

Témoins directs et indirects de la *Vetus Latina*

La reconstitution des *Vieilles Latines* est une tâche particulièrement délicate. La tradition des manuscrits *VL*, du ii^e au viii^e siècle inclus, est très parcellaire et fragmentée, spécialement pour l'Ancien Testament. On ne possède aucun manuscrit de la Bible latine sur papyrus, aucun rouleau, mais uniquement des *codices*. À partir du ix^e siècle, les manuscrits bibliques ont été unifiés et mis en conformité avec ce qui allait devenir la *Vulgate* : de nombreux témoins ont ainsi disparu. La source principale pour une reconstitution est donc la tradition indirecte des citations patristiques : les œuvres de Cyprien, Lucifer de Cagliari

7. *Prologus Iudith* 1, dans Jérôme, *Préfaces aux livres bibliques*, A. Canelis (dir.), SC 592, Paris 2017 (= Jérôme, *Préfaces*), p. 372.

8. *Confessiones* III, V, 9 (trad. A. Solignac, E. Tréhorel et G. Bouissou, BA 13, p. 377) : « [Les Écritures] m'ont paru indignes d'entrer en comparaison avec la dignité cicéronienne. »

(† 371), Tyconius (première moitié du iv^e siècle), les *Florilèges* sont particulièrement dignes d'intérêt. À partir de la seconde moitié du iv^e siècle se développent les commentaires suivis de livres bibliques : Hilaire de Poitiers (315-367), Marius Victorinus († 362), Ambroise, Jérôme, Augustin, qui conservent dans le corps de leur texte de nombreuses citations des *Vieilles Latines*. À cela s'ajoutent les sources liturgiques, surtout pour le Nouveau Testament et les Psames.

Aujourd'hui, deux outils de travail existent : l'ouvrage réalisé par les mauristes en 1743 sous la direction de Paul Sabatier⁹ ; une entreprise moderne, encore en cours, initiée par les moines bénédictins de Beuron au xix^e siècle, aujourd'hui poursuivie par le *Vetus Latina Institut*¹⁰.

Mauristes [adj. et n. m.] : moines de la congrégation bénédictine de Saint-Maur, fondée au xvii^e siècle.

Frontispice de la Genèse de Paul Sabatier, *Vetus Latina*, Reims 1743.



9. P. Sabatier, *Bibliorum Sacrorum Versiones Antiquae seu Vetus Italica*, Reims, 1743, Paris, 1751, réimpr. Munich et Turnhout, Brepols, 1976, 3 vol.

10. *Vetus Latina : Die Reste der Altlateinischen Bibel nach Petrus Sabatier neu gesammelt und herausgegeben von der Erzabtei Beuron*, Fribourg en Br., Herder, 1949-. 27 volumes prévus (= *Vetus Latina*, *Die Reste*).

L'ENTREPRISE DE JÉRÔME : RÉVISIONS ET RETOUR À L'*HEBRAICA VERITAS*

Inspiration de la *Septante* et retour à l'*hebraica ueritas*

Jérôme suit la même démarche qu'Origène, prônant un retour à ce qu'il appellera la « vérité hébraïque (*hebraica ueritas*) ». Il nie le caractère inspiré de la Septante, s'appuyant sur les passages présents dans le texte hébreu et absents du texte grec :

“ Ce qui a provoqué mon audace, c'est le zèle d'Origène qui a inséré dans l'ancienne édition la traduction de Théodotion, en marquant l'ensemble de l'œuvre au moyen de l'astérisque et de l'obèle, c'est-à-dire de l'étoile et de la broche, en mettant en lumière ce qui n'y était pas auparavant ou bien en pointant et en perçant tous les éléments adventices ; mais c'est surtout l'autorité des Évangélistes et des Apôtres chez qui nous lisons bien des passages de l'Ancien Testament qui ne se trouvent pas dans nos manuscrits, [...] Demandons-leur¹⁹ donc où ces textes sont écrits et, faute de réponse, produisons-les à partir des livres hébreux ! [...] bien des ignorants en la matière suivent les divagations des apocryphes et aux livres authentiques préfèrent les balivernes de l'Ibérie. [...] Et je ne sais qui, en premier, a eu l'idée d'échafauder le mensonge des soixante-dix cellules à Alexandrie, dans lesquelles, isolés, ils ont présenté le même texte, alors qu'Aristée, le *garde du corps* de ce même Ptolémée, et, longtemps après, < Flavius > Josèphe, n'ont rien raconté de tel, mais écrivent que, rassemblés dans une même basilique, ils ont confronté < leur traduction > et non prophétisé. De fait, c'est une chose d'être devin, c'en est une autre d'être traducteur : dans le premier cas, c'est l'Esprit qui prédit l'avenir, dans le second, ce sont l'érudition et la richesse du vocabulaire qui rendent ce qui est compris [...] Si en quelque endroit je te donne l'impression de me tromper dans ma traduction, interroge les Hébreux, consulte des maîtres de différentes villes : ce qu'eux, ils ont au sujet du Christ, tes propres manuscrits ne l'ont pas¹¹ !

Mais il ne s'agit pas là d'une position immuable qu'il aurait eue dès le début de son activité d'exégète et de traducteur. La décision de revenir à l'hébreu est le résultat d'une lente maturation, la troisième et dernière étape de ses travaux bibliques.

11. *Prologus in Pentateucho* 2-3, dans Jérôme, *Préfaces*, p. 304-309.

Travaux bibliques de Jérôme

Lors de son séjour en Orient de 373 à 382, Jérôme acquiert une excellente maîtrise du grec ; il apprend les rudiments du syriaque et de l'hébreu dans la solitude de Chalcis. Il parfait sa culture biblique auprès de Grégoire de Nazianze (329 – env. 390) et Grégoire de Nysse (env. 331 – env. 394) à Constantinople (379-382), lit et traduit Origène. Il est très tôt sensible à l'indigence littéraire des traductions latines de la Bible, et à la variété nuisible des versions qui circulent.



Représentation
des travaux bibliques
de Jérôme.
Bible de Vivien,
dite Première Bible
de Charles le Chauve, ix^e s.,
Paris, BnF latin 1, f. 3v.

→ À Rome (382-385), révision sur le grec

Vers 382-383, sous l'impulsion du pape Damase dont il est devenu le conseiller, il entreprend de réviser une version européenne peu altérée de la *Vetus Latina* des évangiles¹², en essayant de revenir au sens initial du grec sans trop perturber pour autant les habitudes liturgiques. Il achève ce travail en 384. Il révisé également un Psautier vieux latin qui n'a pas laissé de traces connues, puis le reste de l'Ancien Testament. Il pratique la *uariatio*, c'est-à-dire qu'il reprend le texte de la *Vetus Latina* en changeant des mots.

“ Tu me contrains à faire un travail nouveau sur de l'ancien : tu veux que, une fois les exemplaires des Écritures dispersés dans le monde entier, je siège comme arbitre et que, dans la mesure où ils varient entre eux, je décide quels sont ceux qui s'accordent avec la vérité grecque. [...] S'il convient en effet d'ajouter foi aux exemplaires latins, qu'ils me disent auxquels ! Il y en a presque autant que de manuscrits. Mais s'il convient de rechercher la vérité sur la base de plusieurs textes, pourquoi ne pas retourner à l'original grec afin de corriger ce qui, soit a été mal rendu par de mauvais traducteurs, soit plus mal encore corrigé par des présomptueux sans compétence, soit ajouté ou modifié par des copistes somnolents ? [...] la courte préface que voici propose seulement quatre *ÉVANGILES* dont l'ordre est *MATTHIEU, MARC, LUC ET JEAN*, amendés par collation de manuscrits grecs, pourvu qu'ils soient anciens. Mais pour éviter qu'ils ne divergent trop du texte latin habituel, nous avons retenu notre main de façon à ne corriger que les lieux où le sens était affecté, et à laisser le reste en l'état¹³.

→ À Bethléem (387-389), traduction du grec

Jérôme arrive à Bethléem en 385-386 : il visite les sites bibliques ; il a accès, à la bibliothèque de Césarée de Palestine, aux Hexaples d'Origène. Il commence alors une traduction en latin de la version hexaplaire des Septante, à partir d'un exemplaire qui comporte encore les astérisques et obèles indiqués par Origène. Il publie un nouveau Psautier Latin, qui deviendra celui de la version liturgique latine actuelle, dit « gallican », et traduit Job, les Proverbes, le Cantique, Qohélet, les Chroniques¹⁴.

Psautier Latin dit « gallican » : traduction du Psautier par Jérôme sur la *Septante* qui sera retenue dans la *Vulgate* de l'Église latine d'Occident. Au ix^e s., elle sera diffusée en Gaule dans le cadre de la réforme liturgique carolingienne, d'où son nom.

12. Il s'agit de la version des *Codex Veronensis* et *Codex Corbeiensis* II.

13. *Praefatio in Euangelio* 1, lettre écrite au pape Damase, dans Jérôme, *Préfaces*, p. 468-475.

14. Toutes ces traductions sont assorties de prologues.

→ À Bethléem (390-405), traduction de l'hébreu

C'est seulement à partir de 390 qu'il commence à traduire l'Ancien Testament en latin à partir du texte hébreu, et non plus du grec hexaplaire. Il étudie l'hébreu auprès des rabbins, recopie (ou fait recopier) les manuscrits de la synagogue de Bethléem. En s'appuyant sur les versions d'Aquila et de Symmaque¹⁵, il traduit successivement tous les livres du canon hébraïque : les Psaumes entre 390 et 392, Samuel-Rois entre 391 et 392, les Prophètes dont Daniel avant 393, Job avant 394, puis Esdras-Néhémie en 394-395, les Chroniques entre 396 et 398, les livres de Salomon (Proverbes, Qohélet, Cantique) en 398, le Pentateuque avant 400, Esther et ses suppléments en 404-405, et enfin Josué, Juges et Ruth à la même période¹⁶.

Le travail de Jérôme n'est pas uniforme, la diversité de ses prologues en témoigne. Notons qu'il traduit particulièrement bien les livres historiques. Il tente de conjuguer respect liturgique de la Septante dans les passages les plus utilisés, prises de position dans les controverses théologiques, et principe du retour à l'*hebraica ueritas*. Le décalage entre sa position restrictive sur le canon – il exclut tous les futurs deutérocanoniques, qui n'ont pas été écrits en hébreu – et la réalité de son travail de traducteur est à cet égard révélatrice : il traduit les additions grecques au livre de Daniel ; en 399, il traduit de l'araméen, ou peut-être révisé simplement sur la *Vetus Latina*, les livres de Tobie et Judith pourtant exclus du canon. Il s'en explique dans ses prologues : pour Tobie, il a cédé à la demande des évêques Chromace et Héliodore ; pour Judith, il en réfère à l'autorité du Concile de Nicée¹⁷, et rappelle les vertus pastorales du livre :

“ Accueillez la veuve Judith, modèle de chasteté, et qu'à jamais vos louanges proclament sa gloire triomphale ! Car ce n'est pas seulement aux femmes, mais aussi aux hommes, que l'a donnée à imiter Celui qui, rémunérateur de sa chasteté, lui a octroyé un courage capable de vaincre celui que personne n'avait vaincu, de surpasser celui que personne ne pouvait surpasser¹⁸.

Concile de Nicée :
Concile œcuménique qui s'est tenu à Nicée (en Turquie actuelle) en 325, dont la visée principale était la condamnation de l'arianisme.

15. Voir Bogaert, « Bible latine », p. 158, n. 76.

16. Les datations ici présentées sont celles proposées par Y.-M. Duval, reprises dans Jérôme, *Préfaces*.

17. Nous n'avons aucune trace de la mention de Judith lors du concile.

18. *Prologus Judith 2*, dans Jérôme, *Préfaces*, p. 373.

Du travail de Jérôme à la Vulgate

→ Transmission en ordre dispersé

Jérôme n'a jamais cherché à diffuser sa traduction sur l'hébreu comme un tout. Son œuvre a d'abord été transmise livre par livre, au fil de son travail et conformément à l'usage de son époque. Ses traductions se répandent donc dans toute la chrétienté occidentale en ordre dispersé, en premier lieu en Gaule, mais aussi en Espagne, en Angleterre. L'Afrique garde plus longtemps l'*Itala* d'Augustin. À Rome, Grégoire I^{er} le Grand (env. 540 - 604) recourt à la traduction de Jérôme sur l'hébreu dans ses *Morales sur Job*.

Pour que l'on puisse parler de « bible », il faut un support matériel qui en regroupe les livres. Dans un premier temps, les *codices* sont regroupés dans des *bibliothecae* (une dizaine de *codices* pour la Bible) : on en a une première attestation dans la *Stichométrie* de Mommsen, qui date du milieu du iv^e siècle¹⁹. Des groupes récurrents de livres commencent à se former, mais il n'y a pas d'ordre fixe ni de contenu absolument délimité aux iv^e-v^e s.²⁰. Assurément à partir de Cassiodore (env. 485 – env. 580), au milieu du vi^e siècle, peut-être plus tôt, apparaissent les pandectes. Cassiodore possède la révision hexaplaire de Jérôme et ses traductions de l'hébreu²¹ ; un peu plus tard, Isidore de Séville († 636) et Bède le Vénérable (673-735) témoignent également de la réception large des travaux de Jérôme.

Cependant, les traductions sur l'hébreu ne s'imposent pas tout de suite ; des révisions, même tardives, se font encore sur le texte de la *Vetus Latina*. Par ailleurs, il faut garder en mémoire que Jérôme s'est limité au canon hébraïque, or la tradition ecclésiastique maintient l'usage des livres qui deviendront deutérocanoniques : Sagesse, Siracide, 1-2 Maccabées, Baruch 1-6. Les traductions de ces livres par les cercles pélagiens de Rome et Rufin le Syrien se diffusent²².

Pandectes [n. f.] : du grec πανδέκτης (*pandectès*), « qui contient tout » ; éditions monumentales des livres bibliques en un seul volume.

Pélagiens [adj.] : disciples de Pélagie (354-427), initiateur d'un courant de pensée qui accorde une importance prédominante au libre arbitre de l'homme par rapport à la grâce du Christ dans l'accomplissement du salut.

19. Th. Mommsen, *Zur lateinischen Stichometrie*, *Hermes*, t. 21 (1886), p. 142-146.

20. Voir Bogaert, « Bible latine », p. 277-284.

21. Dans la bibliothèque de son monastère du Vivarium, Cassiodore possède deux pandectes de plus de 600 feuillets. Le *Codex Amiatinus*, plus ancienne pandecte conservée, a été copié en Northumbrie entre 689 et 716 et dépend vraisemblablement de l'un des *codices* de Cassiodore.

22. Voir Bogaert, « Bible latine », p. 291, n. 149.

Constitution de la « Vulgate », de l'époque carolingienne au Concile de Trente

→ Les pandectes alcuiniennes

Les traductions de Jérôme ne deviendront *uulgata editio*²³, au sens littéral, qu'aux premiers temps de l'ère carolingienne²⁴. Les éditions luxueuses de pandectes se sont développées. Sous l'impulsion de Charlemagne, qui souhaite unifier les textes bibliques circulant dans son royaume, Alcuin (env. 735 - 804), abbé de Saint-Martin de Tours, entreprend de 799 à 801 une révision de la Bible latine destinée à améliorer sa correction littéraire et grammaticale, à harmoniser sa ponctuation. Par ailleurs, Théodulfe, évêque d'Orléans (env. 755 - 821), procède à une autre révision. Les bibles alcuiniennes se répandent dans tout le Moyen Âge.

D'autres révisions se succéderont : mentionnons le travail de deux cisterciens, Étienne Harding (1109-1134), qui effectue un véritable travail critique et reprend le principe du recours à l'hébreu par la collaboration de juifs hébraïsants, mais n'exercera pas de réelle influence sur le texte diffusé ; et celui de Nicolas Maniacoria († 1145). Au xiii^e siècle, les études bibliques quittent les monastères pour se faire dans les écoles ; on rédige des correctoires, listes de variantes du texte biblique.

Par leur contenu, les pandectes alcuiniennes préparent déjà à ce qui deviendra la *Vulgate Sixto-Clémentine*, c'est-à-dire le texte reconnu « authentique » (au sens juridique : exempt de toute erreur dogmatique) par le Concile de Trente :

- Les livres du canon hébraïque dans une traduction hiéronymienne sur l'hébreu, à l'exception du Psautier ;
- Le Psautier gallican, traduit sur le grec hexaplaire ;
- Sagesse, Siracide, 1-2 Maccabées dans un texte de la *Vetus Latina* qui ne doit rien à Jérôme ;
- Tobie, Judith, traduits sur l'araméen et les suppléments grecs de Daniel dans la traduction de Jérôme sur Théodotion et d'Esther dans la traduction de Jérôme sur la Septante ;
- Les évangiles révisés par Jérôme ;

Cisterciens : moines de l'ordre de Cîteaux, issu d'une réforme de l'ordre bénédictin initiée par Robert de Molesme en 1098 et développée par Bernard de Clairvaux au xii^e siècle, réforme marquée par un retour à la rigueur de la *Règle* de saint Benoît, en particulier dans ses exigences de travail et de pauvreté.

23. Le terme de « *Vulgate* » appliqué à la Bible latine n'apparaît qu'au xiii^e s.

24. Quand Jérôme parle de *uulgata editio*, il s'agit généralement de la *Septante* ou d'une *Vetus Latina* répandue.

– Le reste du Nouveau Testament dans un texte de la *Vetus Latina* issu des cercles pélagiens ou de Rufin.

Les *Biblia Parisiensia* du xiii^e siècle complètent les bibles alcuiniennes par des *Vieilles Latines* non hiéronymiennes, la *Prière de Manassé*, 3 Esdras (l'Esdras A' de la *Septante*) et l'*Apocalypse juive d'Esdras* (4 Esdras) ; Baruch et la Lettre de Jérémie (Ba 6) sont aussi réintégrés ; mais la *Lettre aux Laodicéens* disparaît. Il s'agit donc d'un ensemble composite, qui ne saurait être simplement identifié avec le travail de Jérôme.

→ Le décret du Concile de Trente

Les controverses théologiques du xv^e s. rendent indispensable l'établissement d'un texte biblique de référence : on retrouve chez les Pères conciliaires de Trente (1545-1563) des préoccupations similaires à celles d'Origène et de Jérôme. Le résultat de leurs discussions sera un compromis entre *Vetus Latina* et *hebraica ueritas* : adoption du canon large reconnu par les Pères, mais maintien du principe de la traduction sur l'hébreu initié par Jérôme.

Le canon promulgué compte 73 livres : 46 dans l'Ancien Testament, dont 39 issus du canon hébraïque et 7 deutérocanoniques (Sg, Si, 1-2 Ma, Tb, Jdt, Ba) ; 27 dans le Nouveau. Ont prévalu dans ce choix des critères traditionnels, et non des motivations littéraires ou de critique textuelle.

Restait à trancher la question du texte lui-même : convenait-il de réviser le texte latin sur le grec et l'hébreu, pour obtenir le texte le plus proche possible des langues originales ? Ou bien de reprendre en la corrigeant une édition solide de la *Vulgate*, dont on connaissait les inexactitudes linguistiques, mais qui faisait foi par sa valeur traditionnelle ? C'est la seconde option qui prévaudra. Dans la lignée de la déclaration conciliaire commence un lent travail critique. La troisième édition de la *Vulgate Sixto-Clémentine* (1598) s'impose.

→ Les éditions modernes

Les différences entre les deux éditions de la *Vulgate* qui font aujourd'hui autorité sont révélatrices de l'importance des objectifs poursuivis pour le choix du texte édité. La *Nova Vulgata Bibliorum Sacrorum Editio*²⁵ veut concilier l'inconciliable, à savoir les exigences de la tradition, de

Vulgate Sixto-Clémentine : cette édition est nommée en référence aux deux papes successifs qui ont présidé à son établissement, Sixte V (édition de 1590) et Clément VIII (1592, 1593 et 1598).

25. *Nova Vulgata Bibliorum Sacrorum Editio*, Cité du Vatican, Libreria Editrice Vaticana, 1979, 1986².

Frontispice de la *Vulgate Sixto-Clémentine*



la liturgie, et celles de la critique textuelle moderne. Son texte de base est l'édition critique de la *Vulgate Sixto-Clémentine* révisée par les moines de Saint-Jérôme²⁶, mais un travail de révision à nouveaux frais a été entrepris sur la base des éditions critiques modernes des textes hébreux, araméens et grecs, en tenant compte des targums. Les erreurs manifestes de compréhension de Jérôme ont été corrigées. Spécialistes de l'édition critique et de la langue de Jérôme ont collaboré. Mais pour l'historien, la *Nova Vulgata* est une sorte de monstre, car c'est un texte

26. *Biblia Sacra iuxta latinam vulgatam versionem ad codicum fidem, iussu Pii PP. XI, Pii PP. XII, Ioannis XXIII, Pauli VI, Ioannis Pauli PP. II, cura et studio monachorum Abbatiae Pontificiae Sancti Hieronymi in Urbe Ordinis Sancti Benedicti edita. Textus ex interpretatione Sancti Hieronymi, Libreria Editrice Vaticana, Rome, 1926–1995. 18 vols.*

artificiellement construit ; il lui préférera l'édition de Stuttgart²⁷, qui veut revenir à un *Urtext* de la *Vulgate* : elle comporte tous les prologues de Jérôme, comme dans les grands manuscrits médiévaux dont elle imite l'orthographe, l'absence de ponctuation et la disposition en stiques. Elle comprend les deux Psautiers, le gallican (d'après la Septante) et le *iuxta Hebraeos* ; les apocryphes : *3 et 4 Esdras*, la *Prière de Manassé*, mais aussi le Ps 151 et la *Lettre aux Laodicéens*. Elle porte la trace de sa longue histoire, même si elle non plus n'évite pas complètement l'artificialité.

CONCLUSION

On voit bien au terme de cette étude combien il serait vain de parler de la Bible latine comme d'un monolithe. Son histoire unit la complexité du passage de l'hébreu au grec dans la Septante et la complexité du passage de ces deux langues au latin, elle est donc plurielle et mouvante à ce double titre. L'étude de ses évolutions patristiques et médiévales est aujourd'hui encore un domaine de recherche très ouvert, qui conduit ceux qui l'explorent à nuancer toujours davantage l'opposition usuelle entre *Vetus Latina* et *Vulgate* : la *Vetus Latina* mérite toute notre attention pour les études de critique textuelle, mais aussi parce qu'elle a été la Bible des Pères de l'Église latine, y compris de Jérôme qui travaillera d'abord à partir d'elle. La *Vulgate*, qui est devenue pour près d'un millénaire la seule Bible de l'Occident chrétien, ne doit pas lui être opposée, puisqu'elle est elle-même, pour une large part, une forme de *Vetus Latina* : un objet hybride, issu d'une recherche de compromis commune à tous les siècles entre le retour à l'*hebraica ueritas* prôné par Jérôme et le respect de la tradition patristique fondée sur la Septante.

27. *Biblia sacra juxta vulgatae versionem*, R. Weber, B. Fischer, J. Gribomont et alii (éd.), Stuttgart, Württembergische Bibelanstalt, 1969, 1994⁴, 2007⁵.

La place des traductions hiéronymiennes dans la *Vulgate*

Les cases en gris clair indiquent les traductions sur l'hébreu ; celles en gris foncé les traductions ou les révisions sur le grec ; les évangiles ont simplement été révisés sur le latin.

Traductions de Jérôme dans la <i>Vulgate</i>	Traductions qui ne sont pas de Jérôme dans la <i>Vulgate</i>	Traductions de Jérôme non retenues dans la <i>Vulgate</i>		
PENTATEUQUE				
Genèse				
Exode				
Lévitique				
Nombres				
Deutéronome				
LIVRES HISTORIQUES				
Josué				
Juges				
Ruth				
Samuel I				
Samuel II				
Rois I				
Rois II				
Chroniques I				Chroniques I
Chroniques II				Chroniques II
Esdras I (<i>Esdras</i>)				
Esdras II (<i>Néhémie</i>)				
Tobie				
Judith				
Esther				
Suppléments grecs d'Esther				
LIVRES POÉTIQUES ET SAPIENTIAUX				
Job		Job		
Psaumes (LXX)		Psaumes (<i>iuxta Hebraeos</i>)		
Proverbes		Proverbes		
Ecclésiaste		Ecclésiaste		
Cantique des cantiques		Cantique des cantiques		
	Sagesse			
	Siracide			

LES AUTRES VERSIONS DE LA BIBLE

Traductions de Jérôme dans la <i>Vulgate</i>	Traductions qui ne sont pas de Jérôme dans la <i>Vulgate</i>	Traductions de Jérôme non retenues dans la <i>Vulgate</i>
LIVRES PROPHÉTIQUES		
Isaïe		
Jérémie		
Lamentations (<i>Threni seu Lamentationes</i>)		
	Baruch 1-6	
Ézéchiel		
Daniel		
Suppléments grecs de Daniel		
Douze prophètes (Osée, Joël, Amos, Abdias, Jonas, Michée, Nahum, Habaquq, Sophonie, Aggée, Zacharie, Malachie)		
	Maccabées I	
	Maccabées II	
NOUVEAU TESTAMENT		
Évangiles		
	Actes	
	Épîtres pauliniennes	
	Épîtres catholiques	
	Apocalypse	

BIBLIOGRAPHIE

ÉDITIONS DE RÉFÉRENCE DE LA VETUS LATINA

Vetus Latina : Die Reste der Altlateinischen Bibel nach Petrus Sabatier neu gesammelt und herausgegeben von der Erzabtei Beuron, Fribourg-en-Br., Herder, 1949-. 27 volumes prévus. La *Vetus Latina Database* (VLD), www.brepolis.net, rend accessibles les fiches compilées pour la préparation des volumes non encore parus de la *Vetus Latina*.

A. Jülicher, W. Matzkow, K. Aland (éd.), Itala : *Das Neue Testament in altlateinische Überlieferung*, Berlin, De Gruyter : 1. Matthäus-Evangelium, 1972² ; 2. Markus-Evangelium, 1970² ; 3. Lukas-Evangelium, 1976² ; 4. Johannes-Evangelium, 1963².

ÉDITIONS DE RÉFÉRENCE DE LA VULGATE

R. Weber, B. Fischer, J. Gribomont et alii (éd.), *Biblia sacra juxta vulgatam versionem*, Stuttgart, Württembergische Bibelanstalt, 1969, 1994⁴, 2007⁵. Ce texte est interrogeable en ligne sur la base *Library of Latin Texts (LLT-A)*, www.brepolis.net.

E. Nestle, K. et B. Aland (éd.), *Novum Testamentum*

Latine, Stuttgart, Deutsche Bibelgesellschaft-United Bible Societies, 1984 et 1992². Le *NTL* reprend l'édition de la *Nova Vulgata*, avec l'apparat critique de l'édition de Stuttgart, complété par les variantes de la *Bible de Gutenberg*, du texte latin de la *Polyglotte Complutense* (1502-1517, Espagne), de l'édition de Wittenberg privilégiée par Luther et d'autres éditions plus récentes.

OUVRAGES D'INTRODUCTION

E. Mangenot, art. « *Vulgate* », *DB V* (1912), col. 2455-2500.

S. Berger, *Histoire de la Vulgate pendant les premiers siècles du Moyen Âge*, Paris, Hachette, 1893, réimp. Olms, 1976.

B. Botte, « Versions latines antérieures à saint Jérôme », *DBSuppl. V* (1957), col. 337-347.

B.M. Metzger, *The Early Versions of the New Testament. Their origin, Transmission and Limitations*, Oxford, 1977, p. 285-374.

P. Riché, G. Lobrichon (dir.), *Le Moyen Âge et la Bible*, coll. « Bible de tous les temps », t. 4, Paris, Beauchesne, 1984.

J. Fontaine, C. Pietri (dir.), *Le Monde latin antique et la Bible*, coll. « Bible de tous les temps », t. 2, Paris, Beauchesne, 1985 (= *Le Monde latin antique*). En particulier, J. Gribomont, « Les plus anciennes traductions latines », p. 43-66.

R. Gryson, P.-M. Bogaert, *Recherches sur l'histoire de la Bible Latine*, Cahiers de la RThL 19, Louvain, 1987.

P.-M. Bogaert, « La Bible latine des origines au Moyen Âge », *RThL 19* (1988), p. 137-159 et 276-314 (= Bogaert, « Bible latine »). Donne un aperçu des instruments de travail en même temps que de l'état des questions.

A. Paul, « La Bible latine et l'advenue de l'Occident chrétien », dans *La Bible et l'Occident, De la bibliothèque d'Alexandrie à la culture européenne*, Paris, Bayard, 2007, p. 245-384.

Jérôme, *Préfaces aux livres bibliques*, A. Canellis (dir.), SC 592 Paris, 2017.

Le rapport (*Bericht*) annuel du *Vetus Latina Institut* de Beuron donne chaque année une bibliographie actualisée. Les bulletins bibliques (*BBL*) de la *Revue Bénédictine* paraissent tous les deux ans.

La Bible latine et l'évolution de la langue latine « chrétienne » et tardive

PAUL MATTEI

Les thèses de l'« École de Nimègue » (Joseph Schrijnen) sur le « latin chrétien » ou « des chrétiens » ont suscité, dès leur apparition en 1932, de vives discussions, aujourd'hui apaisées, mais qui ont amené la principale disciple de leur promoteur, Christine Mohrmann, à en tempérer progressivement les excès. Voir, de celle-ci : *Études sur le latin des chrétiens*, 4 vol., Rome, Edizioni di Storia e Letteratura, 1958-1977 (recueil d'articles antérieurement publiés).

On pourra également consulter l'exposé commode, mais trop peu nuancé, d'A. BLAISE, *Manuel de latin chrétien*, Strasbourg, 1955 (Turnhout, Brepols, 1986²).

Deux mises au point équilibrées : V. LOI, *Origine e caratteristiche della latinità cristiana*, *Bollettino dei classici*, suppl. n° 1, Rome, 1978 ; R. BRAUN, « L'influence de la Bible sur la langue latine », dans *Le Monde latin antique*, p. 129-142.

Il semble plus fructueux de replacer l'« idiome des chrétiens » dans l'ensemble de l'évolution du « latin tardif » : E. LÖFSTEDT, *Late Latin*, Oslo, 1959.

Sur l'ensemble des questions, on dispose de la synthèse cursive de : S. DELÉANI, « Le latin des Pères, un domaine encore mal exploré », dans *Les Pères au XX^e siècle. Histoire-Littérature-Théologie*. « L'aventure des Sources Chrétiennes », Actes des colloques organisés à Rome, Paris et Lyon en 1993 pour le cinquantenaire de la collection « Sources Chrétiennes », coll. « Patrimoines. Christianisme », Paris, Éditions du Cerf, 1997, p. 251-264.

Concernant la langue, « chrétienne » ou tardive, on n'oubliera pas deux instruments de travail : J.-B. HOFMANN, *Lateinische Syntax und Stilistik*, rééd. A. SZANTYR, Munich, Beck, 1965 ; A. BLAISE, *Dictionnaire latin-français des auteurs chrétiens*, Turnhout, Brepols, 1967².

2. Les versions orientales

LA PESHITTA, BIBLE SYRIAQUE

DOMINIQUE GONNET

La Doctrine d'Addaï

“ **Lettre d'Abgar à Jésus.** – Abgar Oukama à Jésus, le bon médecin qui parut dans le pays de Jérusalem. Monseigneur, salut ! J'ai entendu parler de toi et de tes guérisons et j'ai entendu dire que tu guéris sans drogue ni herbe, mais par ta parole. Tu fais voir les aveugles, tu fais marcher les boiteux, tu purifies les lépreux, tu fais entendre les sourds. Les possédés, les épileptiques et les tourmentés, c'est par ta parole que tu les guéris, et même les morts, tu les ressuscites. Lorsque j'ai entendu dire que tu faisais ces prodiges magnifiques, je me suis dit : Ou bien tu es Dieu qui est descendu du ciel et qui a fait cela, ou bien tu es le fils de Dieu qui a fait tout cela. C'est pourquoi je t'écris en te demandant de venir auprès de moi puisque je t'adore et de guérir l'espèce de lèpre que j'ai, puisque je crois en toi. J'ai aussi entendu dire que les juifs murmurent contre toi, te persécutent et veulent même te crucifier ; ils sont sur le point de te nuire. Je possède une petite ville ; elle est belle et suffira pour que nous y habitons à deux dans la paix¹.

La présence des évangiles au monde syriaque est bien manifestée par le récit intitulé *La Doctrine d'Addaï*, récit de la mission de l'apôtre Addaï (Thaddée) chez Abgar, roi d'Osroène, royaume de langue syriaque aux confins de la Turquie et de la Syrie actuelles. Le récit commence au temps de Jésus. Les envoyés d'Abgar le rencontrent à l'occasion d'une remise de lettres à Sabinus, gouverneur du Proche-Orient, résidant en Palestine. Ils voient Jésus faire des miracles, et constatent qu'il est menacé. Rentrés à Édesse, ils évoquent cette rencontre devant leur roi : le roi fait écrire aussitôt une lettre à Jésus (Voir encart ci-dessus) pour lui proposer de le

1. *Histoire du roi Abgar et de Jésus = La Doctrine d'Addaï*, § 4, collection *Apocryphes* (trad. A. Desreumaux, Turnhout, 1993, p. 56-57).

mettre à l'abri dans son royaume et lui demander de venir le guérir de sa lèpre. Les envoyés revenus à Jérusalem arrivent au moment où Jésus est chez le grand prêtre. Ils reçoivent de Jésus la promesse de l'envoi d'un apôtre, qui sera Addaï. L'un des envoyés fait le portrait de Jésus.

La traduction de l'Ancien Testament

Le récit tout imprégné des évangiles de *La Doctrine d'Addaï* donne une idée des rapports entre les mondes syriaque et biblique, déjà proches par la langue puisque le syriaque est une variante de l'araméen parlé par Jésus. Proche du monde biblique, le monde syriaque l'est encore par la présence d'une communauté juive à Édesse, la capitale de ce royaume. L'étude linguistique de la *Vulgate* syriaque (la « simple », *Peshitta*), achevée au v^e siècle, a montré qu'une grande partie de l'Ancien Testament a été traduite sur l'hébreu, peut-être par des chrétiens d'origine juive ou proches des milieux juifs, même si l'influence de la Septante grecque se fait sentir dans un certain nombre de livres. Cette source hébraïque est plus sensible encore dans les citations de l'Ancien Testament faites par des Pères syriaques et les manuscrits conservés datant d'avant le v^e siècle. Sebastian P. Brock cite plusieurs exemples particulièrement convaincants². Les premières traductions datent de la fin du ii^e ou du début du iii^e siècle. Michael P. Weitzman³ met en évidence des insistances théologiques dont certains traits se retrouvent dans les *targums*, qui ont particulièrement influencé les livres d'Ézéchiel et des Proverbes : ainsi, la prière y compte plus que le sacrifice, la foi et la vie éternelle sont plus importantes que l'observance extérieure, les Nations sont vues favorablement. Il note également parfois une « fière auto identification avec les juifs », que l'on retrouve aussi dans les *targums*⁴. Il reste que la *Peshitta* est l'une des versions les plus anciennes de l'Ancien Testament, juste postérieure à la Septante, contemporaine des traductions latines⁵.

De cet ensemble, on peut conclure à une traduction fidèle à l'original hébreu, qui va au sens plus qu'au rendu littéral, sans toutefois paraphraser comme les *targums*, sauf pour Ruth et Chroniques. La

Targums : traductions de livres bibliques en araméen.

2. Voir S. P. Brock, *The Bible in the Syriac Tradition*, Piscataway NJ, Gorgias Press, 2006² (= Brock, *Bible*), p. 24-27.

3. Voir M. Weitzman, « The Interpretative Character of the Syriac Old Testament », in M. Saebø, C. Brøkelmanns, M. Haran (éd.), *Hebrew Bible - Old Testament, The History of its interpretation, vol. 1, from the Beginnings to the Middle Ages (until 1300)*, vol. 1 : Antiquity, Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht, 1996, p. 587-611 (= Weitzman, *Interpretative Character*), ici p. 597 s.

4. Voir Weitzman, *Interpretative Character*, p. 599.

5. Voir le tableau comparatif dans Brock, *Bible*, p. 107.

constance dans la traduction de certains termes est le signe d'un travail d'équipe. Le nom de *Peshitta* a été étendu au Nouveau Testament.

On notera qu'il existe une traduction plus tardive (613-617), d'un style moins accessible, faite sur le grec de la Septante : la syro-hexaplaire, venant compléter les six colonnes de la synopse d'Origène⁶.

Dans les Bibles complètes, l'ordre des livres tient compte à la fois de la Bible hébraïque et de la logique historique, qui place certains livres de sagesse comme Job, les Psaumes, entre les livres historiques. C'est le cas par exemple dans la Bible plus complète, celle de Milan, qui contient aussi des apocryphes absents de la *Septante*⁷.

La traduction du Nouveau Testament

Le *Diatessaron* de Tatien a fait autorité jusqu'au début du v^e siècle. Il comporte quelques modifications par rapport au texte grec, comme les « sauterelles », nourriture de Jean Baptiste (Mc 1, 6), qui sont remplacées par du « lait », plus ascétique et plus proche de la Terre promise⁸ ! Les « portes » (*tar'e*) de l'Hadès de Mt 16, 18 sont remplacées par des « verrous » (*mukle*) dans le *Commentaire* d'Éphrem de Nisibe (306-373) *sur le Diatessaron*⁹.

La version « vieille syriaque » est représentée par la *Curetonienne* (du nom de l'éditeur), et la *Sinaitique* (du lieu d'appartenance du manuscrit). Ce sont des traductions qui datent peut-être du début du iii^e s., relativement libres par rapport au texte, et surtout qui reposent sur un texte grec différent du *textus receptus*. En revanche, les citations de l'Ancien Testament faites dans les évangiles sont reprises de la *Peshitta* de l'Ancien Testament déjà établie à l'époque, et différentes du grec du Nouveau Testament. Il y a en outre un certain nombre d'archaïsmes.

La *Peshitta* du Nouveau Testament est une révision parmi d'autres des versions « vieille syriaque », plus littérale, qui s'est imposée à partir de l'an 400. Ce n'est qu'au vi^e siècle que 2 P, 2 et 3 Jn, Jude et Ap ont été traduits.

6. Voir ci-dessus, chapitre I, p. 44 s. et Weitzman, *Interpretative Character*, p. 588.

7. Pentateuque, Jb, Jos, Jg, 1-2 S, Ps, 1-2 R, Pr, Sg, Qo, Ct, Es, Jr, Lm, Ep Jr, *Lettre de Baruch*, Ba, Ez, Douze Prophètes, Dn, Bel, Rt, *Susanne*, Est, Jdt, Si, 1-2 Ch, *Apocalypse de Baruch*, 4 Esd, Esd, Ne, 1-4 M. Voir, dans Brock, *Bible*, p. 116, la liste des manuscrits complets de l'Ancien Testament de Milan, Paris, Cambridge et Florence.

8. Pour ce passage et ce qui suit, voir Brock, *Bible*, p. 31 s. Dans le chapitre suivant : « *How Does The Syriac Bible Reach Us ?* » (p. 39-59), S. P. Brock étudie les manuscrits bibliques, les lectionnaires, les éditions imprimées et les traductions du syriaque en une autre langue. Il reprend ces différents aspects dans la seconde partie du livre, p. 103-153.

9. Éphrem de Nisibe, *Commentaire de l'Évangile concordant ou Diatessaron XIV*, 1 (trad. L. Leloir, SC 121, 1966, p. 241) = *Diatessaron*. Elles seront aussi présentes chez de nombreux écrivains postérieurs, qui ne montrent pas par ailleurs d'autres signes d'une connaissance du *Diatessaron*.



Peshitta : extrait des Actes des Apôtres (Nouveau Testament), vers 1216, ms de la Bible Society, Londres.

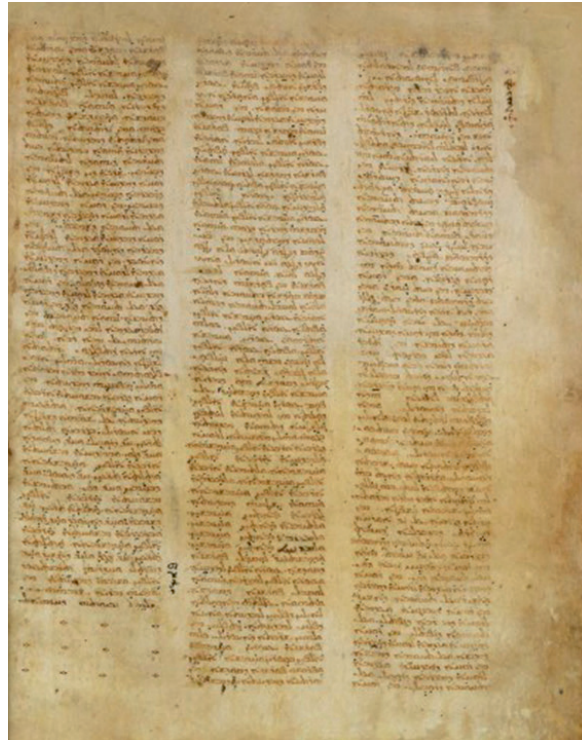
Une autre version datant des années 507-508 est une révision de la *Peshitta* demandée par Philoxène de Mabboug († 523) pour corriger ses imprécisions théologiques, mais cette version n'a été conservée que par des citations. Elle a elle-même été révisée par Thomas de Harkel (fin vi^e – déb. vii^e s.). Tendante à une reproduction littérale du grec, elle est très utile pour reconstituer le texte sous-jacent, issu de différents manuscrits.

La tendance générale des auteurs syriaques est de passer d'une traduction libre, quasiment une paraphrase (pour prendre une expression hiéronymienne, *sensus de sensu*), à une traduction qui reflète le plus possible l'original grec (*uerbum e uerbo*), en particulier dans la traduction des citations bibliques faites par les Pères grecs. Mais on peut très bien trouver des versions anciennes qui ressortent à cette occasion.

Caractéristiques des traductions du IV ^e s. – début V ^e s.	Caractéristiques des traductions du VII ^e s.
Orientation vers le lecteur	Orientation vers le texte
Unité de traduction : expression, phrase, voire paragraphe	Traduction mot à mot
Équivalents dynamiques	Équivalents formels
Accent sur le <i>signifié</i>	Accent sur le <i>signifiant</i>
Calques rares	Calques fréquents de diverses formules ; catégories grammaticales reproduites ; transposition des particules grecques ; souci de respecter l'ordre des mots grecs.

Les écrivains après 500 avertissent de temps en temps leurs lecteurs que la traduction qu'ils proposent ne leur sera pas familière du fait du mot à mot, mais qu'ils maintiennent manifeste le prestige du grec pour cette époque.

Siracide, Paris, BnF syr. 341,
f. 173v (vers 600), provient
de la bibliothèque épiscopale
de Surt, près du lac de Van.



LES VERSIONS COPTES

PHILIPPE LUISIER

Parler de la Bible chez les Coptes nous met en face de nombreux problèmes. Il faut tout d'abord définir ce que sont les Coptes à l'époque qui nous intéresse : il s'agit des Égyptiens qui utilisent les parlers autochtones, dernière phase de la langue pharaonique. Après le Concile de Chalcédoine, l'Église en Égypte est déchirée par les divisions et peu à peu, le parti non chalcédonien s'organise avec une hiérarchie propre. Ces chrétiens, qui ne sont en communion ni avec Rome ni avec Constantinople, reçoivent des Arabes musulmans, maîtres du pays vers la moitié du vii^e siècle, le nom de *qubt*, déformation d'αἰγύπτιος (*aigyptios*), et les *Copti* sont connus en Occident dès le temps des croisades. Les chrétiens restés fidèles à Chalcédoine, quant à eux, sont appelés « melkites » et leur présence n'est point négligeable en Égypte au moins jusqu'au xii^e s. ; restés en contact avec Byzance, ils vont utiliser le grec, puis passeront assez vite à l'arabe.

Aujourd'hui les Coptes, avec les Éthiopiens et les Érythréens, représentent la tradition alexandrine au sein des Églises orientales orthodoxes non chalcédoniennes. Mais les traductions de la Bible dans les dialectes issus de l'égyptien pharaonique remontent à bien avant le Concile de Chalcédoine (451). On se réfère souvent à l'anecdote de la *Vie de saint Antoine*¹⁰, dans laquelle le jeune homme découvre sa vocation à l'écoute de Mt 19, 21, pour affirmer l'existence de textes bibliques en copte dans la seconde moitié du iii^e s. On oublie trop vite que les interprètes, ἑρμηνευταί (*hermeneutai*), ont été longtemps en Égypte le premier degré des ordres ecclésiastiques¹¹ et dans l'église de son village, Antoine a pu entendre l'évangile d'abord lu en grec, puis dans une traduction copte. De plus, celui qui devint le Père des moines était sans doute bilingue, comme beaucoup d'Égyptiens de famille aisée.

De fait, lorsque le christianisme pénètre en Égypte – selon la tradition avec Marc envoyé de Rome par Pierre ; en tout cas, le christianisme est bien installé à Alexandrie sous l'évêque Démétrios (188-230) –, le grec y est langue de culture et d'administration depuis les Ptolémée. Le latin, aussi présent, est confiné à l'armée. Si des noms propres égyptiens sont vite passés dans la langue d'Hérodote, c'est seulement aux i^{er}-ii^e s.

Concile de Chalcédoine :

4^e Concile œcuménique (451) qui réunit près de 500 évêques, essentiellement orientaux, pour traiter de questions christologiques. Y est condamné le monophysisme (le fait de ne reconnaître qu'une nature dans le Christ). La formulation de la profession de foi se heurta à de fortes résistances dans les Églises d'Alexandrie et d'Antioche.

10. Athanase d'Alexandrie, *Vie d'Antoine* 2, 3 (éd. et trad. G.J.M. Bartelink, SC 400, 2004², p. 132-133) = Athanase, *Vie d'Antoine*.

11. Voir Sérapion de Thmuis, *Euchologion* 12, 4, *Bibliothèque Hellénôn Paterôn* 43, Athènes, 1971, p. 82.

de notre ère que l'on se met à translittérer des textes en caractères grecs. Pour traduire et diffuser les Écritures, les chrétiens n'auront donc qu'à perfectionner le système et ajouter six ou sept lettres pour exprimer les phonèmes inconnus du grec, les adaptant si bien au *ductus* qu'au premier coup d'œil, on ne s'aperçoit pas qu'il s'agit de copte. Quand cette opération a-t-elle été menée ? Elle est certainement achevée dans le courant du iii^e s., au moment où l'Église d'Alexandrie, mieux organisée, devient missionnaire et se répand dans tout le pays.

L'adoption de l'alphabet grec permet de noter les voyelles et les mots ne sont plus réduits à la structure consonantique comme dans les hiéroglyphes. Du coup, les différences de prononciation deviennent évidentes et au iv^e s., le copte apparaît en plusieurs dialectes. Nous avons hérité des grammairiens arabo-coptes du Moyen Âge le mot « bohaïrique » pour la langue véhiculaire du nord et le mot « saïdique » pour celle du sud ; dans les sources monastiques grecques, il arrive du reste que l'on distingue entre Αἰγυπτιστί (*aiguptisti*, « en égyptien ») et Θηβαϊστί (*thêbaisti*, « en thébain »). Les savants modernes ont ajouté plusieurs autres dénominations pour identifier les dialectes attestés par nos sources.

C'est ici, au sujet des sources documentaires, qu'un nouveau problème surgit, car la géographie de l'Égypte impose par elle-même une division nord-sud. Du profond midi vient le Nil qui sillonne entre deux chaînes de montagnes plus ou moins éloignées de son cours, parfaitement navigable jusqu'à Assouan : c'est la Vallée, où le désert n'est jamais bien loin du fleuve, avec au nord-ouest la fertile dépression du Fayoum. Au septentrion, après la forteresse de Babylone, l'actuel Vieux-Caire, c'est le vaste Delta, parfaitement irrigué. Au partage linguistique répond alors celui de la conservation des documents. Si le désert sec préserve ce qu'on y enfouit, l'humidité du Delta a pratiquement consommé tout support d'écriture. D'autre part, les villes du nord n'ont pas résisté aux différents envahisseurs, alors que les temples de la Vallée, transformés en églises ou monastères, voire en véritables villages, sont parvenus jusqu'à nous presque intacts. Quel est le touriste pressé qui visite le Delta, privé de monuments pharaoniques ? Notre documentation littéraire connaît le même déséquilibre : il ne reste du nord que les manuscrits, assez tardifs, des couvents du Wadi Natroun, alors que la Vallée n'arrête pas de nous offrir de nouveaux témoins des versions bibliques, comme le magnifique parchemin des Psaumes en dialecte mésokémique, joyau du Musée Copte du Caire. Notre vision des choses est donc faussée par la disproportion entre les documents qui proviennent du Delta et ceux, beaucoup plus nombreux ou plus anciens, de la Vallée.

Un autre facteur singularise la Bible copte : on n'a probablement jamais traduit tous les livres du canon tel qu'il se trouve dans la *Lettre festale* 39 d'Athanase d'Alexandrie (voir chapitre I, p. 48). Pourquoi ? Sans doute parce qu'on n'en a pas eu besoin. Jusqu'au viii^e s., la langue officielle du Patriarcat non chalcédonien a été le grec, puis on est passé à l'arabe – un phénomène parallèle se retrouve du reste dans l'administration publique. Pour les fidèles qui ne comprenaient que le copte, il y eut d'abord les *hermeneutai*, puis on a utilisé des Lectionnaires avec les péricopes d'usage liturgique. Les évangiles ont été rapidement traduits, non seulement dans les deux langues véhiculaires, mais aussi dans des dialectes plus circonscrits, comme Jean en lycopolitain de la région d'Assiout. Citons encore les versions de Matthieu et Actes en mésokémique, le choix de livres sapientiaux (Ct, Lm, Qo) en fayoumique sur un papyrus de Berlin du début du iv^e s. et les Petits Prophètes en akhmîmique. Tous ces documents sont précieux pour la critique textuelle de la Septante – l'Ancien Testament est toujours traduit du grec – et du Nouveau Testament. Toutefois, ils donnent souvent des textes que l'on a qualifiés de « sauvages », car ils ne se laissent que difficilement insérer dans les grands types établis par les spécialistes. Les nombreux bilingues, grec et copte, révèlent un phénomène tout aussi surprenant : les deux recensions ne se correspondent presque jamais, car on les mettait ensemble sans souci de cohérence textuelle. Les témoins coptes conservent en revanche des leçons que l'on retrouvera dans les traductions éthiopiennes ou arabes faites sur des modèles égyptiens, comme des blocs erratiques qui jalonnent la longue histoire de la transmission manuscrite de la Bible.

Il reste un dernier problème à soulever : nous n'avons que rarement la chance de posséder un manuscrit biblique complet et notre documentation est souvent fragmentaire. Il faut d'ailleurs se garder d'attribuer tout nouveau fragment à tel livre de la Bible, car il ne s'agit peut-être que d'une citation dans une homélie ou une Vie de saint qui en fourmille. Peu de bibliothèques coptes nous sont parvenues en bon état et la mieux fournie, aujourd'hui à la *Pierpont Morgan Library* de New York, n'offre que des manuscrits de valeur médiocre, de mauvaises copies en somme. La plus prestigieuse de la Vallée, celle du Couvent Blanc près de l'actuel Sohag, a été si malmenée par le temps et par les hommes qu'elle doit être pratiquement reconstituée à partir de morceaux éparpillés aujourd'hui à travers le monde. Nous ne disposons d'aucune édition du Nouveau Testament en saïdique qui soit satisfaisante du point de vue critique, bien que le travail de George Horner reste admirable. Un projet est en cours à l'Université de Salzbourg, dont les principes

Lectionnaire : [n. m.]
recueil de textes
scripturaires choisis
pour la liturgie des heures,
la célébration de la messe
ou des sacrements.

méthodologiques sont parfois discutables¹². En bohaïrique, qui est devenu la langue liturgique de l'Église copte au Moyen Âge, la situation est meilleure pour le Nouveau Testament, grâce encore à Horner. L'Ancien Testament, dans les deux cas, est déficient.

Tous ces problèmes accumulés nous empêchent de proposer une histoire des versions coptes de la Bible comme on l'a tenté il y a bientôt cinquante ans¹³. La situation a particulièrement évolué en ce qui concerne le bohaïrique que des jugements hâtifs, ou des préjugés, qualifiaient automatiquement de secondaire. Or, quelques découvertes papyrologiques¹⁴ ou les inscriptions du site monastique des Kellia, fouillé de 1964 à 1990, prouvent l'antiquité littéraire de la langue du Delta. De plus, l'étude attentive des témoins montre que les traductions sont indépendantes, faites sur des substrats grecs divergents, ce qui en augmente l'intérêt. Avant d'arriver au texte « standard » des manuscrits plus récents, les traductions ont subi des révisions, ce qui est tout à fait évident pour le Pentateuque bohaïrique et certains évangiles saïdiques. On prétendait naguère que les versions dans tel dialecte mineur n'étaient que des transpositions du saïdique, mais ce n'est peut-être pas si simple. Seule l'analyse précise de l'ensemble des phénomènes nous permettra un jour de décrire l'évolution historique des traductions coptes.

L'Arche d'alliance :

l'Arche d'alliance, décrite en Ex 25, 10-21, est le coffre destiné à recevoir les tables de la Loi, données par Dieu à Moïse sur le mont Sinai. Plusieurs hypothèses existent quant à son devenir après la destruction du Temple de Salomon, dans le Saint des Saints duquel elle avait été déposée (1 R 8, 1-8). D'après une tradition éthiopienne, Ménélik I^{er}, fils de Salomon et de la reine de Saba, l'aurait dérobée.

LA VERSION ÉTHIOPIENNE

JACQUES-NOËL PÉRÈS

Est-il excessif de prétendre que l'Éthiopie est un pays « biblique » ? Tant son histoire cependant que sa toponymie en nombre de lieux y autorisent. Le voyageur est ainsi appelé à s'arrêter à Dabra Sinā, le mont Sinai, comme à Dabra Zayt, le mont des Oliviers, ou encore à se reposer à Bēta Lehēm, Bethléem, et encore à Axoum il priera en la cathédrale Sainte-Marie de Sion, non loin de l'endroit où depuis les temps immémoriaux est déposée l'Arche d'alliance. Quant à la dernière constitution de l'empire, promulguée en 1955, n'énonçait-elle pas que la personne de l'empereur était sacrée, en ce qu'il était un parent de Jésus, descendant comme lui du roi Salomon, car fruit à la 225^e génération

12. Voir nos comptes rendus à K. Schüssler, *Das sahidische Alte und Neue Testament*, dans la *Theologische Literaturzeitung* depuis 2000.

13. Voir R. Kasser, *L'Évangile selon saint Jean et les versions coptes de la Bible*, Neuchâtel, Delachaux et Niestlé, 1966, p. 14-22.

14. Voir le manuscrit du Vatican décrit dans R. Kasser, H. Quecke, N. Bosson, « Le second chapitre d'Aggée en bohaïrique B74 », *Biblica* 61 (1992), p. 169-204.

des amours du souverain et de la reine de Saba ? Au-delà de la personne de l'empereur, dont les privilèges sont ancrés dans le terreau biblique, c'est tout le peuple éthiopien, vivant sur une terre sainte, qui a acquis et conserve, par-delà les vicissitudes politiques qui ont vu disparaître l'empire, la qualité de peuple élu.



Miniature d'un manuscrit éthiopien de Jérémie (Archives du nouveau séminaire d'Addis Abeba).

La Bible en Éthiopie

L'Éthiopie est nommée dans la Bible, dans l'Ancien comme dans le Nouveau Testament, et cela assurément conforte les revendications de ses habitants à être partie prenante des Saintes Écritures et cela les engage au devoir qu'ils ont de s'y référer. Que le psalmiste, en effet, affirme que « l'Éthiopie accourt, les mains tendues vers Dieu » (Ps 68, 32), ou que Sophonie publie cet oracle de l'Éternel annonçant que « d'au-delà des fleuves de l'Éthiopie, mes adorateurs, mes dispersés, m'apporteront des offrandes » (So 3, 10), ne peut être compris par les Éthiopiens que comme autant de prophéties relatives au rôle qui leur revient comme peuple de la Bible, ce qu'ont corroboré les traditions touchant à la reine de Saba et à son corollaire, le dépôt de l'Arche d'alliance (voir image p. 311). N'est-ce pas d'ailleurs sur de telles péripécies bibliques, que se sont fondés au siècle dernier les promoteurs du mouvement rastafarien de la Jamaïque pour reconnaître la dimension messianique de l'Éthiopie qu'a incarnée Hailé Sellassié ? D'autre part, pour ce qui est du Nouveau

Méroïtique : [adj.] habitant du royaume de Kush, dans le nord du Soudan actuel.

Candace : [n. f.] nom générique des souveraines de Méroé.

Monophysite : [adj.] reprenant la doctrine qui n'admet qu'une nature dans le Christ (la nature humaine étant comme absorbée par la nature divine), et condamnée à Chalcédoine. Aujourd'hui l'Église orthodoxe Tawāhedo d'Éthiopie, qui n'accepte pas la définition du concile de Chalcédoine (451), atteste n'être pas monophysite, mais enseigner une christologie miaphysite qui reconnaît la réalité des deux natures du Christ indissociablement unies.

Métropolitite : [n. m.] titre porté par certains évêques d'Orient.

Synaxaire : [n. m.] livre liturgique présentant des récits abrégés de martyres ou des biographies de saints.

Testament, si aujourd'hui exégètes et historiens remettent en question la qualité de l'eunuque d'Actes 8 d'être éthiopien, reconnaissant en lui plutôt un Nubien méroïtique, puisque ministre d'une candace, il n'en va pas de même des traditions fondatrices de l'Église d'Éthiopie. Celle-ci a facilement pu imaginer que, de retour dans sa patrie présumée, en l'occurrence le royaume d'Axoum, l'eunuque, maintenant baptisé, prémisses de l'Afrique, y a apporté l'Évangile.

On sait aujourd'hui, non sans certitude depuis la publication par André Caquot et Pierre Nautin d'une stèle qui lui est attribuée¹⁵, que c'est dans la première moitié du iv^e siècle que le roi 'Ēzānā (env. 320-360), lui-même catéchisé par deux jeunes Tyriens, Frumence et Édèse, s'est converti au christianisme, entraînant son royaume avec lui, tandis que Frumence, appelé Abbā Salāmā par les Éthiopiens, ordonné évêque pour l'Éthiopie par Athanase, plaçait son Église dans la dépendance du siège alexandrin¹⁶. Cette première évangélisation à vrai dire n'a pas été profonde. Il faut attendre la seconde moitié du v^e siècle pour que l'Évangile pénètre vraiment l'Éthiopie. Ceux que l'on appelle les Neuf Saints (ou Neuf Saints romains) en ont été les artisans. Ce sont des moines originaires de l'empire romain d'Orient, entre autres de provinces syrophones qui, après le Concile de Chalcédoine, passant par l'Égypte, ont porté la foi monophysite. Ils ont été soutenus dans leur tâche par le roi 'Ella 'Ašbeha, qui prit Kaleb pour nom de règne, le premier ainsi des souverains axoumites à porter un nom biblique. Mais quelle Bible a été utilisée par ces missionnaires ? On ne sait rien des Écritures dont Frumence a pu se servir, sinon ce qu'en dit la tradition : il aurait lui-même traduit la Bible en ge'ez, ce qui a toute chance de n'être qu'une pieuse légende due à une confusion avec un métropolitite d'Axoum du xiv^e siècle, qui portait le même nom, Abbā Salāmā (1372-1382), qualifié par le synaxaire de « traducteur », *matarg'em*, lequel a beaucoup œuvré pour la révision du texte biblique, ou du moins qui a fait en sorte que le texte biblique fût corrigé comme il le fallait¹⁷. Selon toute vraisemblance, Frumence a utilisé le texte en usage à Alexandrie, pour autant qu'il en ait eu besoin puisque le grec n'était pas ignoré par tous à la cour d'Axoum, à telle enseigne qu'Ignazio Guidi a pu penser que de son temps une traduction éthiopienne ne s'imposait pas encore¹⁸.

15. Voir F. Anfray, A. Caquot, P. Nautin, « Une nouvelle inscription grecque d'Ezana, roi d'Axoum », *Journal des savants* 4 (1970), p. 260-274.

16. Ce n'est qu'en 1959 que l'Église d'Éthiopie est parvenue à l'autocéphalie.

17. Voir J. Hofmann, « Das Neue Testament in äthiopischer Sprache », dans K. Aland (éd.), *Die alten Übersetzungen des Neuen Testaments, Kirchenväterzitate und Lektionare*, Berlin, de Gruyter, 1972, p. 345-373.

18. Voir I. Guidi, *Storia della letteratura etiopica*, Rome, Istituto per l'Oriente, 1932, p. 13.

Chrétien originaire de Tyr cependant, Frumence ne pouvait ignorer la version grecque antiochienne des Écritures. Quant aux Neuf Saints, ce sont eux qui ont peut-être eux-mêmes traduit, en tout cas popularisé une version des Écritures en ge'ez. Tout cela reste toutefois très conjectural, eu égard au défaut de manuscrits anciens sur lesquels fonder de solides études ; on sait en effet que l'Éthiopie a connu deux autodafés, sous la reine Gudit au ix^e siècle et de la part de l'émir Grañ au xv^e, qui expliquent la disparition de la plupart des manuscrits les plus anciens. S'ajoutent à cela les conditions de conservation dans les monastères, qui n'ont pas toujours été optimales. Donald M. Davies toutefois date les manuscrits AG I à III du couvent d'Abbā Garimā, des évangélistes, des viii^e-x^e siècles¹⁹. Au vi^e siècle en tout cas, le voyageur nestorien Cosmas Indicopleustès pouvait compter l'Éthiopie parmi les pays où se dressaient des églises et où l'Évangile du Christ était proclamé²⁰.

Le premier à s'être intéressé à l'histoire du texte de la Bible en usage en Éthiopie, plus précisément à celle du Nouveau Testament, a été Hiob Ludolf²¹. Il y fait remonter ce texte aux iv^e ou v^e siècles, qu'il estime traduit sur le grec. Une dizaine d'années plus tard, il dut néanmoins réviser son jugement, ayant constaté le caractère multiforme de traditions textuelles de nombreuses péricopes, donnant lieu à des doublets ou à des assemblages. Il en déduisit alors que la traduction éthiopienne ne reposait pas sur un seul texte grec, mais sur plusieurs. La thèse de Ludolf a, jusqu'à l'époque contemporaine, été largement acceptée. Aujourd'hui, les spécialistes tâchent de préciser quelle version grecque a servi de modèle ; ils tiennent compte en particulier de la recension syro-occidentale qui pourrait avoir été préférée à l'alexandrine. Il convient assurément, dans une telle recherche, de garder en mémoire ce que Rochus Zuurmond, auquel on doit l'édition moderne des évangiles en ge'ez, désigne comme « la propension parmi nombre de scribes éthiopiens à produire un texte aussi complet que possible, alliée à une forte tendance à l'harmonisation, contextuelle aussi bien que synoptique²² », qui les a souvent conduits à s'éloigner du texte originel. Pour l'Ancien Testament, le texte de référence qui a été traduit est celui de la Septante, quoiqu'il faille par exemple pour le Livre d'Hénoch, dont on verra qu'il a sa place dans le canon éthiopien, accepter un texte source

Nestorien :

le nestorianisme est une doctrine christologique initiée par Nestorius, à Constantinople, au début du v^e siècle, selon laquelle la divinité et l'humanité sont comme deux sujets dans le Christ.

19. Voir D. M. Davies, « The Dating of Ethiopic Manuscripts », *Journal of Eastern Studies* 46.4 (1987), p. 287-307.

20. Voir Cosmas Indicopleustès, *Topographie chrétienne* III, 66 (éd. et trad. W. Wolska-Conus, SC 141, 1968, p. 504-505).

21. H. Ludolf, *Historia Aethiopica*, Frankfurt-am-Main, 1681.

22. R. Zuurmond, *Novum Testamentum Aethiopicum. Part III, The Gospel of Matthew*, Wiesbaden, Harrassowitz, 2001, p. 32.

araméen²³. Les manuscrits anciens, là encore, manquent cruellement ; ceux qui ont subsisté ne sont guère antérieurs au xv^e siècle²⁴. Il est probable, pour l'ensemble de la Bible, qu'avec l'arrivée des Neuf Saints et après eux d'autres moines venant de Syrie, principaux évangélistes du pays, des traductions syriaques ont été utilisées, avant les révisions sur les versions arabes qui ont eu lieu à partir du xv^e ou du xvⁱ^e siècle.

En 1513, Johannes Potken publiait en ge'ez à Rome le Psautier auquel étaient joints quelques cantiques bibliques, tels ceux de Moïse, d'Anne ou d'Ézéchias²⁵. L'Occident cependant n'a vraiment connu la Bible éthiopienne que grâce à un moine réfugié à Rome après les saccages de l'émir Grañ, Tasfā Şeyon (env. 1513-1550). Enseignant le ge'ez, la théologie et l'histoire de l'Éthiopie au monastère romain San Stefano degli Abissini (ou dei Mori), Tasfā Şeyon met à profit les progrès de l'imprimerie pour publier en 1548 un premier volume dans lequel il rassemble les quatre évangiles, l'Apocalypse, les épîtres catholiques, l'Épître aux Hébreux, les Actes des Apôtres, auxquels il adjoint la liturgie de la messe ; un second volume paraît l'année suivante avec les épîtres pauliniennes accompagnées d'une traduction latine des rituels du baptême et de la chrismation. Tasfā Şeyon a été lui-même contraint de reconnaître la médiocre qualité des manuscrits qu'il avait à sa disposition, puisqu'il s'astreignit à suppléer les lacunes du texte des Actes, en les traduisant du grec et du latin²⁶ !

Le canon biblique éthiopien

La Bible éthiopienne est de loin la plus volumineuse du monde et l'ampleur de son canon ne laisse pas d'étonner. À vrai dire, ce canon a été très fluctuant et aujourd'hui encore, si l'Église orthodoxe Tawāhedo d'Éthiopie connaît une liste de livres normatifs pour sa foi, son culte et son enseignement, jamais n'a été promulgué un canon strictement spécifié.

23. Voir E. Ullendorff, « An Aramaic "Vorlage" of the Ethiopic Text of Henoch? », dans *Atti del Convegno internazionale di studi Etiopici, Roma 2-4 aprile 1959*, Rome, Accademia nazionale dei Lincei, 1960, p. 259-268.

24. Ainsi, le *Vat. Borg. Aeth. 3*, qui contient les livres de *Samuel* et des *Rois*, daté du règne de l'empereur 'Amda Şeyon (1314-1344). Voir M. A. Knibb, *Translating the Bible: the Ethiopic Version of the Old Testament*, Oxford, Oxford University Press, 1999, p. 18.

25. Voir E. Ullendorff, *Ethiopia and the Bible*, Oxford, Oxford University Press, 1968, p. 33.

26. Voir J.-N. Pérès, « La liturgie éthiopienne de chrismation de Tasfā Şeyon », dans C. Braga (éd.), *Confirmation et chrismation : questions autour d'un rite post-baptismal*, Actes de la 54^e Semaine d'études liturgiques Saint-Serge, (*Bibliotheca Ephemerides Liturgicae* 148), Rome, Edizioni Liturgiche, 2009, p. 239-252.

Quel était le canon scripturaire à l'époque axoumite ? On l'ignore. Quelques listes ont été dressées au cours des siècles, mais il faut attendre la compilation de lois ecclésiastiques dans le *Senodos* et le *Fethā Nagāst*, entre les ^{xiii}e et ^{xvii}e siècles, pour obtenir quelques précisions : on n'y compte pas moins de 81 livres ! C'est à l'empereur Zar'ā Yā'qob (1434-1468) qu'est revenu d'entreprendre une mise en ordre des livres bibliques ayant autorité, afin de parvenir à ce nombre de livres déjà retenus par le *Senodos*, code de droit canon. De nos jours en Éthiopie, catholiques et protestants admettent les canons propres à leurs traditions respectives, avec les deutérocanoniques pour les uns, sans pour les autres. À côté des livres entrés dans les canons des diverses Églises chrétiennes, l'Église Tawāhedo fait pour sa part figurer des textes que d'autres qualifieraient d'apocryphes, mais aussi des traités liturgiques ou de droit canon. Notons que les *Bēta 'Esrā'ēl* (également connus sous le vocable, qu'ils contestent, de *Falasha*), au nom de leur judaïsme, rejettent assurément les livres du Nouveau Testament, mais leur Ancien Testament, en son entier appelé '*Orit*, « Loi », leur vient avec tous ses livres des chrétiens.

Le canon éthiopien, tel qu'il est aujourd'hui accepté par l'Église Tawāhedo.

L'Ancien Testament compte 46 livres :

- | | |
|---------------------------------------------------------------------------------|-------------------------------------------|
| 1. Genèse | 17. Tobit |
| 2. Exode | 18. Judith |
| 3. Lévitique | 19. Esther (avec les ajouts) |
| 4. Nombres | 20. 1 Maqābyān (Maccabées) |
| 5. Deutéronome | 21. 2 et 3 Maqābyān (Maccabées) |
| 6. Josué | 22. Job |
| 7. Juges | 23. Psaumes |
| 8. Ruth | 24. Proverbes (= Proverbes 1-24) |
| 9. 1 et 2 Samuel | 25. Tagśāṣ (Reproche ; = Proverbes 25-31) |
| 10. 1 et 2 Rois | 26. Livre de la Sagesse |
| 11. 1 Chroniques | 27. Qohélet |
| 12. 2 Chroniques | 28. Cantique des cantiques |
| 13. <i>Jubilés</i> | 29. Isaïe |
| 14. <i>Hénoch</i> | 30. Jérémie |
| 15. Esdras et Néhémie | 31. Ézéchiel |
| 16. <i>2 Esdras et Esdras Sutuel (connu ailleurs comme Apocalypse d'Esdras)</i> | 32. Daniel |

33. Osée	41. Sophonie
34. Amos	42. Aggée
35. Michée	43. Zacharie
36. Joël	44. Malachie
37. Abdias	45. Livre de Josué fils de Sirak
38. Jonas	46. <i>Livre de Joseph fils de Koryon (Zēna Ayhud ou Josippon)</i>
39. Nahum	
40. Habaquq	

Le Nouveau Testament compte 35 livres :

1. Matthieu	23. 2 Jean
2. Marc	24. 3 Jean
3. Luc	25. Jacques
4. Jean	26. Jude
5. Actes des Apôtres	27. Apocalypse
6. Romains	28. <i>Šer'āta Šeyon (L'Ordre de Sion)</i>
7. 1 Corinthiens	29. <i>Te'ezāz (Le livre du Héraut)</i>
8. 2 Corinthiens	30. <i>Geṣṣew (Exposition)</i>
9. Galates	31. <i>Senodos abṭelis (du grec titlos, inscription, décret : collection d'articles de loi)</i>
10. Éphésiens	32. <i>Testament de Notre-Seigneur Jésus Christ (Maṣḥafa Kidān, c'est le Testamentum Domini)</i>
11. Philippiens	33. <i>Testament de Notre-Seigneur à ses onze disciples en Galilée</i>
12. Colossiens	34. <i>Livre de Clément (Qalēmentos)</i>
13. 1 Thessaloniciens	35. <i>Didascalie</i>
14. 2 Thessaloniciens	
15. 1 Timothée	
16. 2 Timothée	
17. Tite	
18. Philémon	
19. Hébreux	
20. 1 Pierre	
21. 2 Pierre	
22. 1 Jean	

Midrash : corpus de textes rabbiniques, regroupés à partir du iv^e siècle dans le *Talmud* et dans des recueils. L'écriture y est « scrutée », à la recherche de sens profonds et multiples que la seule approche littérale du texte ne suffit pas à révéler (voir « La lecture juive de l'écriture : la tradition rabbinique », p. 166 s.).

Les huit premiers livres de la Bible éthiopienne, qui correspondent à l'Octateuque, ont une importance particulière : ils sont la Loi, '*Orit*. De l'ensemble des livres propres à l'Église d'Éthiopie, le *Livre d'Hénoch* mérite d'être mentionné ; son original araméen (dont des fragments ont été trouvés dans la grotte 4 de Qumrân) est en effet incomplet et seul la recension éthiopienne permet de connaître l'ensemble de l'ouvrage. Le *Livre des Jubilés* (parfois appelé *Leptogenèse* ; en éthiopien c'est le *Maṣḥafa Kufālē*), qui reprend sous forme midrashique les livres bibliques de la Genèse et de l'Exode, est en grande partie une défense de la Loi ; quant au *Livre de Joseph fils de Koryon*, ou *Josippon*, encore appelé *Zēna Ayhud* (Histoire des juifs), c'est une histoire du peuple d'Israël à l'époque du second Temple jusqu'aux guerres juives

reprise de Flavius Josèphe ; l'autorité normative de ces deux livres est fortement affirmée par l'Église d'Éthiopie. Les livres des *Maccabées*, *Maqābyān*, présents dans le canon éthiopien, diffèrent grandement des écrits du même titre de la Septante. Il s'agit en fait d'un livre original divisé en trois parties, un roman qui rapporte le martyre de trois juifs sous le roi Şiruşāydān (nom forgé sur celui des villes de Tyr et de Sidon), occasion d'un enseignement sur l'immortalité de l'âme et la résurrection des morts²⁷. Notons enfin que d'autres livres que ceux énumérés ci-dessus, par exemple l'*Ascension d'Isaïe* ou encore *Baruch* et la *Prière de Manassé*, figurent parfois dans des manuscrits aux côtés de livres bibliques, acquérant ainsi un statut semi-canonique.

Les traductions modernes

Un grand nombre de manuscrits transmettent le texte ge'ez de la Bible en usage en Éthiopie. Ils sont conservés sur place essentiellement dans les bibliothèques des monastères, voire de l'Université d'Addis Abeba, mais aussi dans les grandes bibliothèques d'Occident. Le *British Museum*, la Bibliothèque nationale de France, la Bibliothèque Vaticane, la Bibliothèque Bodléienne à Oxford, pour ne nommer que celles-là, possèdent de précieux manuscrits, souvent illustrés. Aux États-Unis, à Colledgeville, dans le Minnesota, le *Hill Museum and Manuscript Library* (HMML) de Saint John's University rassemble une collection impressionnante de microfilms de manuscrits éthiopiens, parmi lesquels, bien sûr, une importante collection de manuscrits bibliques provenant en grande partie de divers monastères d'Éthiopie. Le patriarche Abuna Tewoflos (1971-1976) s'étant en effet inquiété de la conservation souvent désastreuse du patrimoine littéraire de l'Église éthiopienne, un audacieux programme de reproduction sous forme de microfilms, déposés tant à Colledgeville qu'à l'Université d'Addis Abeba, a été mis au point et entamé en 1973.

Le ge'ez étant cependant devenu la langue liturgique comprise des seuls érudits, et le recours quotidien aux manuscrits n'étant guère de mise, il a paru utile de traduire la Bible en amharique (langue sémitique aujourd'hui parlée en Éthiopie). Quelques portions pouvaient avoir été déjà traduites, mais ce n'est qu'au début du xix^e siècle que l'on s'est attelé à la première traduction complète de la Bible dans la langue

27. Voir A. Bau si, « Maccabees, Ethiopic Book of », *Encyclopaedia Aethiopica*, Band 3, Wiesbaden, Harrassowitz, 2007, p. 621-622.

devenue celle officielle de l'empire. C'est le consul de France au Caire, Jean-Louis Asselin de Cherville (1772-1822), qui s'est lancé dans l'aventure avec l'aide efficace d'un Éthiopien, Abu Rumi (1750-1819), qui avait auparavant servi d'interprète à James Bruce parti à la recherche des sources du Nil. Edward Ullendorff rappelle, afin de souligner le sérieux de ce travail, que tous les mardis et samedis une bonne dizaine d'années durant, de 1809 à 1819, tous deux s'enfermaient dans le bureau du consul afin de mener leur tâche à bien²⁸. Une version arabe de la Bible a servi de texte source, mais lorsqu'une difficulté se présentait, Cherville et Abu Rumi recouraient pour l'Ancien Testament au texte hébreu et à la Septante, au grec pour le Nouveau Testament, sans oublier la version syriaque, et en s'aidant de dictionnaires et de commentaires, comme Cherville l'a lui-même raconté²⁹. Il en est résulté un manuscrit de la main d'Abu Rumi de 9 539 pages petit-8°. Les quatre évangiles sont publiés à Londres en 1824, tout le Nouveau Testament en 1829 et la Bible entière en 1840.

C'est cette Bible qui sera utilisée en Éthiopie, jusqu'à ce que l'empereur Hailé Sellassié donne sa caution à une nouvelle traduction, qui paraît en 1935, non sans difficultés en raison de l'invasion militaire de l'Éthiopie par les troupes italiennes. Aussi, en 1962, toujours avec la protection de l'empereur qui en rédige la préface, une nouvelle traduction est publiée ; c'est une révision de la précédente sur les textes hébreu et grec. Aux 66 livres du canon généralement admis, sont ajoutés dans un volume séparé 5 livres propres à la tradition éthiopienne : *Hénoch*, *Jubilés* et les trois livres des *Maccabées* (*Maqābyān*). Une nouvelle édition, en 1986, corrigera très légèrement la traduction du Nouveau Testament, sans toucher à l'Ancien, mais surtout ajoutera l'ensemble des livres deutérocanoniques éthiopiens, proposant ainsi les 81 livres reconnus par l'Église Tawāhedo. La *Bible Society of Ethiopia*, d'inspiration protestante, publie de son côté, en 1987, une Bible complète sans aucun deutérocanonique traduite à partir de l'hébreu et du grec.

La Bible a également été traduite en d'autres langues parlées en Éthiopie et en Érythrée, plus précisément en 29 langues ou dialectes, dont l'afar, le gurage, le konso, le tigrina, etc. Ces publications sont parfois très récentes. Ainsi la Bible complète n'est pas encore publiée en aari, langue parlée par un peu plus de 100 000 personnes, mais

28. Voir E. Ullendorff, *Ethiopia and the Bible*, Oxford, Oxford University Press, 1968, p. 62-64.

29. Cité dans W. Jowett, *Christian Researches in the Mediterranean from mdccc xv to mdccc xx*, Londres, Seeley and Hatchard, 1822, p. 200.

le Nouveau Testament l'a été en 1997. En tigrîña, dont les locuteurs sont beaucoup plus nombreux en Éthiopie, en Érythrée et en Israël, puisqu'on en compte plus de 12 millions, les premières portions imprimées l'ont été dès 1866, le Nouveau Testament complet l'étant en 1909 et la Bible complète pour la première fois en 1956 et en une nouvelle édition publiée en 2001 par les soins de la *Bible Society of Eritrea*.

LA VERSION ARMÉNIENNE

BERNARD OUTTIER



Tétraévangile, 2nde moitié du XIII^e siècle.

Première traduction et révision

Vers 405, le religieux arménien Machtots († 439), qui a reçu de Dieu un alphabet pour transcrire sa langue, apporte à Ville Neuve (Vałaršapat), la capitale, la traduction du livre des Proverbes. L'Arménie était officiellement chrétienne depuis environ un siècle, mais les offices liturgiques étaient célébrés en syriaque au sud et à l'est du pays, en grec au nord et à l'ouest. Le peuple ne comprenait guère ces langues, la nécessité d'une traduction était donc apparue à Machtots. Voici en quels termes son disciple et biographe Korioune décrit vers 440 son retour au pays, après l'invention de l'alphabet et la traduction de la Bible :

“ Il arrivait en pays arménien. Et le grand Moïse ne se réjouissait pas davantage en descendant du mont Sinaï, mais bien moins [...] Et ils s’adonnèrent désormais à l’art évangélique avec la culture créée par Dieu : traduire, écrire et enseigner – considérant surtout l’élévation des instructions énoncées par le Seigneur, livrées au bienheureux Moïse, au sujet de toutes les choses créées, l’élévation des paroles divines transmises –, fixer [les instructions] par écrit pour les garder pour les siècles à venir [...] En ce temps-là, notre bienheureux et aimable pays d’Arménie devenait vraiment admirable, car soudain Moïse le législateur avec la troupe des prophètes, et l’éclaireur Paul avec toute la légion des Apôtres, avec l’Évangile du Christ, vivificateur du monde, y arrivèrent ensemble. Manifestés grâce aux deux compagnons³⁰, ils se trouvèrent parler arménien ! Il y avait donc là une joie à plein cœur et une vision agréable à regarder, car un pays, qui était étranger même aux rumeurs de ces régions où s’étaient accomplis tous les prodiges de l’œuvre divine, devenait tout à coup informé de tout ce qui était advenu : non seulement de ce qui était dispensé dans le temps, mais aussi des siècles primitifs et puis de ceux à venir, du commencement et de l’accomplissement, et de toutes les traditions données par Dieu³¹.

Korioune indique clairement les grandes divisions des livres nouvellement mis par écrit : Pentateuque, Prophètes, Paul, Actes et épîtres catholiques, évangiles. Il avait déjà mentionné, comme premier traduit, le début du livre des *Proverbes*. Dans les années 430, Eznik de Kolb, Lévonès et Korioune rapportent de Constantinople « des exemplaires sûrs des Écritures données par Dieu » – clairement, des manuscrits en grec – et le catholicos Sahak († 438) « reprit avec Eznik les traductions antérieures faites en hâte et les confirma avec les exemplaires sûrs apportés. Et ils traduisaient encore beaucoup de commentaires des Écritures ». Historiquement, nous avons ici le témoignage d’un choix théologique consécutif au Concile d’Éphèse (431) et au *Tome de Proclus*³² aux Arméniens : clairement, l’influence syriaque et antiochienne va devoir céder la place au grec de Byzance, mais les Bibles impériales, rappelons-le, venaient de Césarée³³ !

Catholicos : [n. m.] titre équivalent à celui de patriarche porté par des dignitaires de plusieurs Églises orthodoxes orientales, notamment l’Église apostolique arménienne.

Les manuscrits

Remarquons dès l’abord que le nombre des manuscrits bibliques conservés en arménien est impressionnant : plus de 1 500, parmi les-

30. Le catholicos Sahak et Machtots.

31. Korioune, *Vie de Machtots*, IX et XI (B. Outtier, traduction inédite).

32. Dans lequel le Patriarche de Constantinople enjoignait aux Arméniens de se méfier des « Nestoriens ».

33. Voir J.-P. Mahé, « *Vie de Mastoc* (traduction annotée) », *RÉArm* 30 (2005-2006), p. 59-97.

quels les tétraévangiles (c'est-à-dire, contenant les quatre évangiles) et les Psaumes se taillent la part du lion. Nous avons un fragment de Job qu'on date du ^{viii}^e siècle ; le plus ancien tétraévangile daté est de 887³⁴.

Comme Machtots a formé des disciples pour traduire aussi bien du syriaque que du grec, on manque d'informations claires sur le modèle immédiat de la première traduction. Nous n'avons pas de liste détaillée des livres d'abord traduits, hormis les grandes divisions indiquées par Korioune. J.-P. Mahé a mis en lumière la traduction orale en arménien qui accompagnait la lecture de l'Écriture, traduction qui, assurément, ne s'astreignait pas à un littéralisme strict, mais qui, mémorisée pendant presque un siècle, a pu influencer la première mise par écrit de textes bibliques³⁵. On interprète généralement les formules sibyllines de Korioune comme renvoyant à un modèle syriaque.

On a repéré très tôt l'existence de deux traductions pour certains livres : S. Malean, au ^{xviii}^e siècle, signale deux textes des Chroniques et de l'Apocalypse³⁶ ; puis on a signalé encore deux traductions du Cantique des cantiques et du Siracide. Il était dès lors tentant d'attribuer à la première traduction un modèle syriaque – c'était l'idée de Nikolai J. Marr pour l'Ancien Testament et de Frederick C. Conybeare pour le Nouveau, à la seconde un modèle grec. L'édition récente par Jost Gippert de feuillets arméniens palimpsestes du Sinai³⁷, avec des fragments de Qo, Ct, Sg, et des signes hexaplaïres, permet de penser à un modèle origénien, qui concernerait plus de livres que supposé dans le travail de Claude E. Cox³⁸, daterait des ^{viii}^e-^{ix}^e siècles, sans exclure une date plus haute, et aurait été diffusé non pas en Cilicie, mais en Palestine (Jérusalem ou Saint-Sabas³⁹).

Pour la première traduction, il y a certainement eu déjà des livres traduits du grec ; il faut noter que lorsque Peter Cowe a réétudié la question du modèle de la traduction ancienne des Chroniques en utilisant les récents instruments d'étude de traduction mis au point par Emanuel Tov pour la Septante, il n'a pu trouver, hors des très nombreux accords avec le texte antiochien, que six accords avec le syriaque qui ne

Palimpseste : [adj. et n. m.]
parchemin dont on a effacé
le texte (en raclant la peau)
pour en écrire un autre.

34. Il en existe une reproduction phototypique, Moscou, 1899.

35. J.-P. Mahé, « Traduction et exégèse. Réflexions sur l'exemple arménien », dans *Mélanges Antoine Guillaumont, Cahiers d'orientalisme XX*, Genève, Cramer, 1988, p. 243-255.

36. S. P. Cowe, « A 18th Century Armenian Textual Critic and His Continuing Significance », *RÉArm* 20 (1986-1987), p. 527-541.

37. Monastère Sainte-Catherine géorgien N 13 et N 55.

38. C. Cox, *Aquila, Symmachus and Theodotion in Armenia*, Septuagint and Cognate Studies Series (Book 42), Atlanta, Scholars Press, 1996.

39. J. Gippert, *The Caucasian Albanian Palimpsests of Mount Sinai, vol. III, The Armenian Layer*, Turnhout, Brepols, 2010 et l'étude de C. Cox, *Armenian Ecclesiastes : Arm 1 and Arm 2*, *RÉArm* 34 (2012), p. 9-28.

Quelques exemples

Ex 24, 10-11, théologiquement important :

- Texte massorétique et syriaque ont : *Ils virent Dieu et mangèrent [...] ils virent le Dieu d'Israël et ils burent ;*
- Texte de la *Septante* : *ils virent le lieu où se tenait le Dieu d'Israël [...] ils parurent sur le lieu de Dieu et ils mangèrent et burent ;* l'arménien suit parfaitement la *Septante*.

Dt 3, 1 : l'arménien a lu dans un modèle grec non εἰς Εῶραϊν, mais εἰς Σεῶραϊν (texte qui ne figure ni dans le texte massorétique, ni dans le syriaque, ni dans le géorgien).

Job. Dans sa récente édition critique du livre de Job en arménien, C. Cox avertit sans ambages :

“ Ce que nous possédons dans les manuscrits ne donne pas de vestiges d'une traduction plus ancienne faite sur le syriaque ; (...) son texte parent était une forme de texte grec qui montre l'influence des *Hexaples* d'Origène, car les signes hexaplaïres d'Origène se retrouvent dans de nombreux manuscrits¹.

Il remarque d'ailleurs qu'il n'est pas certain que *Job* ait été traduit dans la première campagne de traduction. Nous avons un fragment du VIII^e siècle pour ce livre². Dès 1981, C. Cox énonçait une conclusion semblable pour le Deutéronome.

Le livre des Psaumes, dans son état actuel, est clairement traduit de ou révisé sur la *Septante* : il en suit la numération, différente de celle du texte massorétique et de la version syriaque ; de nombreux psaumes anépigraphes (sans titre) dans le texte massorétique et la version syriaque ont ici des titres, comme dans la *Septante*³.

1. C. E. Cox, *Armenian Job: Reconstructed Greek Text, Critical Edition of the Armenian with English Translation*, *Hebrew University Armenian Studies* 8, Louvain, Peeters, 2006, resp. p. 1 et 407.

2. S. P. Cowe, « An Armenian Job Fragment from Sinai and Its Implications », *Oriens Christianus* 72 (1992), p. 123-157.

3. Ps 32, 42, 70, 90, 92, etc. C. E. Cox place l'arménien entre les recensions grecques R et L8. C. E. Cox, « The Armenian Version and the Text of the Old Greek Psalter », dans A. Aejmelaeus, U. Quast (éd.), *Der Septuaginta-Psalter und seine Tochterübersetzungen, Symposium in Göttingen 1997*, Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht, 2000, p. 174-247, ici 246.

sont pas actuellement explicables par le grec⁴⁰. Il propose une hypothèse intéressante : la traduction aurait été effectuée à Édesse, et le traducteur aurait ainsi eu connaissance des traditions exégétiques syriaques et juives.

Inutile de dire que la première version, qui n'a guère eu que 30 ans d'existence comme unique texte copié (entre 405 et 435), ne nous est pas connue par des témoins manuscrits, bien que l'on rêve toujours, particulièrement en examinant des feuilles de garde en onciales, d'en trouver un fragment ! Traduction destinée à privilégier la transmission du sens, dans l'esprit de l'école d'Antioche (voir « L'exégèse antiochienne », p. 205 s.), elle sera remplacée par une traduction plus fidèle à la lettre : c'est un mouvement qu'on observe en syriaque, en géorgien et en latin.

Le canon

La question du canon ne s'est pas clairement posée dans le monde arménien, où l'on a traduit des listes grecques de livres canoniques⁴¹. Au vii^e (ou ix^e ?) siècle, on discute de la canonicité de la mention lucanienne de la sueur de sang du Christ à l'agonie, ainsi que de la *Troisième Épître aux Corinthiens*. Au xii^e siècle, Yovhannes Sarkawag, d'Arménie orientale, donne une liste de livres, que l'on trouve aussi dans les manuscrits ciliciens du siècle suivant, avec, en plus de nos livres canoniques, la *Vision d'Hénoch*, les *Testaments des Patriarches*, la *Prière de Manassé*, les « Morts » des *Prophètes*, la courte *Prière d'Euthalios*, la *Troisième Épître de Paul aux Corinthiens*, la *Dormition de Jean* (la version ancienne de l'Apocalypse accompagnait la *Dormition*, elle n'entrera dans le canon qu'au xii^e siècle). On possède bien les trois premiers livres des Maccabées, mais le quatrième, quoique présent dans certaines listes, n'a pas été traduit en arménien. Tout cela ne signifie évidemment pas que ces textes étaient considérés comme canoniques, excepté la correspondance de Paul avec les Corinthiens.

On retrouve ici les interrogations relatives à la première traduction arménienne : la *Troisième Épître aux Corinthiens* en provient, qui devait être dans le canon syriaque de l'époque, puisqu'Éphrem la

40. S. P. Cowe, « The two Armenian Versions of Chronicles, their origin and translation technique », *REArm* 22 (1990-1991), p. 53-96.

41. M. E. Stone, « L'étude du canon arménien », dans G. Aragione, É. Junod et E. Norelli (éd.), *Le Canon du Nouveau Testament*, Genève, Labor et Fides, 2005, p. 283-295.

commente (son commentaire des épîtres de Paul ne nous est parvenu qu'en arménien). Mais elle ne nous est pas connue en syriaque, ni dans les *Actes de Paul*, d'où elle provient, ni dans les manuscrits bibliques. Elle est citée par Eznik (autour de 440) et Agathange (vers 460). Notons qu'aucun de ces textes ne se trouve dans la traduction depuis le grec des livres bibliques du *Lectionnaire de Jérusalem*⁴², datant d'avant 439, mais malheureusement toujours inédit.

Le Lectionnaire de Jérusalem et les Bibles complètes

Ce *Lectionnaire* n'offre pas de texte unique – la porosité avec le texte biblique de manuscrits non liturgiques est constante, Claude E. Cox l'a montré pour le Deutéronome⁴³. Chaque livre doit être étudié à part. Agnès Ouzounian a récemment constaté que le texte des Actes dans le vieux *Lectionnaire de Paris* était celui des Bibles complètes ; elle pose la question de plusieurs traducteurs (ou réviseurs ?) pour le même livre⁴⁴.

Les premières Bibles complètes n'apparaissent qu'au xiii^e siècle. Un ordre des livres s'établit, mais il y a de nombreuses variantes dans les manuscrits. Voici, à titre d'exemple, l'ordre des livres dans l'une des premières Bibles complètes datées qui nous soit parvenue (Jérusalem, Saint-Jacques 1925, copiée en 1269 à Erznga, en Arménie occidentale) : Octateuque, 4 livres des Règles, 2 livres des Chroniques, 1-2 Esd, Ne, Jb, *Testaments des douze Patriarches*, Éphrem sur Joseph⁴⁵, Es, Jr, Ba, Lm, les Douze petits prophètes, chacun suivi de sa « Mort », Ps, Pr, Qo, Ct, Sg, Dn, Ez, Est, Jdt, Tb, *Lettre d'Eusèbe à Carpien*, Canons, Mt, Mc (sans la finale longue), Lc (sans 22, 43-44), Jn (sans 7, 53-8, 11), Ap, *Dormition de Jean, Martyre de Paul*, épîtres de Paul (sans 3 Co), Ac, épîtres catholiques, *Prière d'Euthalios*.

Des révisions partielles eurent sans doute lieu. Des recours au grec et au latin se produisirent en Cilicie aux xiii^e-xiv^e siècles – ils ne modifièrent pas notablement le texte traditionnel ; la division des chapitres d'Étienne Langton est introduite à ce moment. Le texte marque une grande stabilité et homogénéité. Le texte arménien des livres bibliques

42. PO 36.2, qui ne donne que les *incipit* et *desinit* des lectures.

43. C. E. Cox, « The use of Lectionary manuscripts to establish the text of the Armenian Bible », dans T. J. Samuelian, M. E. Stone (éd.), *Medieval Armenian Culture*, Chico, Scholars Press, 1984, p. 365-380. « Le Deutéronome arménien tire au moins sa forme actuelle d'un type particulier de texte grec (p. 366). »

44. A. Ouzounian, « La version arménienne des *Actes des Apôtres* : une traduction – ou une révision – préhellénisante ? », *REArm* 31 (2008-2009), p. 31-57.

45. A. Sržani (éd.), *Srboyn Ep'remi i Yovsep' ewt'n vahangi, Sion* 47 (1973) p. 26-37 et 137-144 ; le modèle grec : I. Assemani (éd.), *Sancti Patris nostri Ephraem Syri opera omnia*, t. II, Rome, 1743, p. 21-41.

a donc suivi un parcours complexe ; sa rapide grande révision a été accomplie pour des motifs théologiques.

LA VERSION GÉORGIENNE

BERNARD OUTTIER

La Géorgie se situe sous la grande chaîne du Caucase, entre la mer Noire, à l'ouest – par laquelle les colons grecs sont venus très tôt dans la partie occidentale du pays, la Colchide de Jason et de la Toison d'or – et la mer Caspienne, qu'elle n'atteint pas, à l'est – c'était l'Ibérie de Prométhée, frontalière au sud, de l'Arménie. Nous sommes donc à la jonction de deux mondes : le monde gréco-romain, puis byzantin, à l'ouest, et le monde iranien à l'est.

À la jonction de deux mondes, la Géorgie a cependant une individualité bien marquée : le géorgien appartient à une famille de langue originale, comprenant le svane, parlé dans les régions montagneuses du nord-ouest de la Géorgie, le mégrélien, parlé dans la plaine à l'ouest, et son cousin le laze, essentiellement parlé dans des territoires aujourd'hui en Turquie – le géorgien étant la seule écrite anciennement, avec un alphabet propre. Il faut noter que cette famille de langues n'est génétiquement parente ni avec les langues indo-européennes, ni avec les langues sémitiques, ni avec les langues turques. C'est une langue qui compte 37 graphèmes, langue flexionnelle à la syntaxe complexe, puisque la syntaxe de phrase varie selon les groupes de temps.

L'histoire de la christianisation est complexe elle aussi : le récit officiel doit se lire comme un palimpseste à plusieurs couches, évoquant un apostolat dans la communauté juive de la capitale d'alors, Mxeta, une prédication manichéenne aboutissant à une conversion royale, puis la conversion « officielle » à l'époque de Constantin. La traduction de la Bible s'impose très vite après la conversion « officielle », mais pour la Géorgie, pas de tradition historique relative à cette traduction. Il paraît aujourd'hui savoureux de caractériser la *doxa* relative aux traductions géorgiennes en citant un peu longuement Michael Tarchnišvili, qui écrivait en 1956 :

“ N. Marr a eu le mérite de découvrir, pour ainsi dire, l'ancienne littérature géorgienne. Les textes tirés par lui de l'oubli présentaient une telle affinité de langue, de style et même de phraséologie avec la langue et la littérature arménienne qu'il paraissait nécessaire de conclure

Manichéisme : religion prêchée par Mani (216-277, Mésopotamie), qui repose sur un antagonisme radical de deux principes : lumière et ténèbres, bien et mal.

Le marqueur de comparatif des adjectifs, et préfixe ou infixé de sujet de 2^e personne ou d'objet de 3^e personne dans le verbe, le *xan*, s'est amui en *hae* à partir du vii^e siècle, et ce dernier disparaît au ix^e siècle. Cette observation permet de dater les textes.

à l'existence d'un rapport intime entre les deux cultures. De plus, l'examen de quelques textes montra à Marr qu'une partie des monuments littéraires géorgiens étaient des traductions faites sur l'arménien ; en suite de quoi il lui vint l'idée que toute la littérature géorgienne ancienne devait avoir pris naissance dans un milieu arméno-géorgien. Et ce milieu arméno-géorgien fut bientôt trouvé : le Tao-Klardžeti, où les Géorgiens, se mêlant aux Arméniens restés fidèles à l'Église catholique, auraient créé une nouvelle culture. Étant donné, d'autre part, que l'épanouissement de la littérature géorgienne en Tao-Klardžeti ne peut avoir commencé, en raison des données historiques, qu'à partir de la seconde moitié du viii^e siècle, il semblait manifeste que l'éclosion de cette littérature elle-même devait rester nécessairement liée à ces limites chronologiques. À vrai dire, Marr pouvait avoir quelque raison de soutenir une telle hypothèse, car les recherches littéraires étaient alors à leurs débuts, et, en particulier, les textes *xan-meti* et *hae-meti* n'étaient pas encore découverts, sans compter que tant d'autres textes déjà connus n'avaient pas encore été l'objet d'une étude linguistique approfondie dans le cadre de la caucasologie en général. Malgré tout, l'opinion de Marr, ingénieuse et brillante, encore que tout hypothétique, a été adoptée en Géorgie par Kékélidzé, non sans quelques hésitations, et à l'étranger par le P. Peeters et par R. B. Blake. Pour ce dernier, tous les textes géorgiens qui ont passé par ses mains proviennent de quelque fonds arménien, connu ou inconnu, et ils ont été traduits de l'arménien en Tao-Klardžeti, partant, après la fin du viii^e siècle⁴⁶.

Cette conception est encore d'actualité en Europe occidentale (Robert P. Blake, Stanislas Lyonnet, Louis Leloir). Mais en Géorgie, les choses ont beaucoup changé⁴⁷.

Quelques jalons historiques

Un livre liturgique, le *Typikon de Saint-Sabas*, qui date du début de la deuxième moitié du v^e siècle, nous dit que les Géorgiens présents au monastère de Saint-Sabas peuvent lire « l'Apôtre et l'Évangile en leur propre langue⁴⁸ ». Vers 480, il est fait mention, dans le *Martyre de Chouchanik*, des Psaumes, des évangiles et de Paul. La traduction des lectures bibliques faites au cours des célébrations liturgiques, dans le *Lectionnaire de Jérusalem*, date elle aussi du milieu du v^e siècle ; elle a été mise à jour et utilisée jusqu'au xi^e siècle.

46. M. Tarchnišvili, « À propos de la plus ancienne version géorgienne des Actes des Apôtres », *Le Muséon* 69 (1956), p. 347-368, ici 363-364.

47. Avec surtout les travaux de K. Danelia et de Z. Sardjveladzé et de son équipe.

48. *Byzantinische Zeitschrift* 3 (1894), p. 169.

La tradition manuscrite

Le nombre des manuscrits géorgiens qui nous sont parvenus est à peu près deux fois moins élevé que celui des manuscrits arméniens. Mais nous avons, en revanche, des manuscrits ou fragments anciens. Le premier Ancien Testament⁴⁹ – malheureusement en partie lacunaire aujourd’hui –, est daté de 978. Il contient Gn, Ex, Lv, puis après lacune, Jg, Rt, Jb, Es, Jr, Ba, Lm, Ep Jr, Ez, Dn, 1 Esd, 2 Esd, Ne, 4 Esd, Est, Jdt, Tb, 1-4 Rg, Pr, Qo, Ct, Sg, Si, les Douze petits prophètes. On peut remarquer l’absence des Psaumes : ce livre, à destination essentiellement liturgique, est copié à part, avec les *Odes*. Deux manuscrits (plus dix séries de feuilles de garde) présentent un texte hexaplaire de 1-4 Rg, 1 et 2 Ch, Est, Tb, Jdt, Esd et Ne.

Il a été parlé plus haut de textes xan-meti et hae-meti : nous avons un manuscrit du *Lectionnaire xan-meti* et de nombreux palimpsestes, pour l’Ancien comme pour le Nouveau Testament. Cela nous permet de remonter dans le temps.

Autre différence avec l’arménien : nous disposons de trois ou quatre types de texte – en plus du texte du *Lectionnaire de Jérusalem*, qui, on l’a dit, a été traduit du grec à Jérusalem. En effet, la seconde période de la littérature géorgienne, commencée à Iviron, nous donnera plusieurs révisions de livres bibliques, surtout du Nouveau Testament. Giorgi a révisé trois fois le tétraévangile, une fois le reste du Nouveau Testament ; Eprem Mcire (sur la Montagne noire) a aussi revu tout le Nouveau Testament : chaque fois, on se rapproche de plus en plus du modèle byzantin, ces révisions étant effectuées sur le texte grec.

Le canon

Un manuscrit sinaïtique du x^e siècle, *Sin. Géo. 34*, nous donne une liste où manquent Judith, Tobie et les Maccabées, mais Judith et Tobie sont présents dans les manuscrits anciens ; *4 Esdras* se trouve aussi bien dans le texte suivi de l’Ancien Testament que dans le *Lectionnaire*. L’Apocalypse n’est entrée que tardivement dans le canon, Ekvtime l’Athonite l’a traduite avec le *Commentaire* d’André de Césarée avant 978.

49. Athos, Monastère d’Iviron, géo. 1.

Quelques exemples

Prenons l'exemple du livre de l'Exode. Le type de texte le plus ancien suit la Septante ; il a été imprimé dans la première bible complète géorgienne (Moscou, 1741). Chaque livre peut y avoir un modèle différent ; les livres des *Maccabées*, qui n'existaient pas, ont été traduits du slavon, comme 3 et 5 *Esdras* ! Le manuscrit S (Tbilisi, Centre national des manuscrits, A-51), manuscrit « humaniste », suit les *Hexaples*, respectant l'ordre du texte massorétique pour les chapitres 36-40. La Bible de Guélati est une traduction hellénophile du XII^e siècle dans un grec avec *catena*⁵⁰, qui, par exemple,

– calque le participe aoriste apposé au verbe : *Alors le Seigneur dit à Moïse, parlant au lieu de : Le Seigneur parla à Moïse et lui dit* (Ex 13, 1) ;

– calque les mots sans les traduire ; ainsi, ეკკლესია avec deux კკ (Jr 31, 8, *ertbamad ek'k'lesiy didi*, « tous ensemble, une grande assemblée »), ce qui est contraire à la phonétique du géorgien ;

– calque les doubles préverbes : თანა-აღ-მოვიდეს < συσ-ανα-βήσεται (Ex 24, 2, « montera avec »).

En Ex 24, 10-11, lieu théologique stratégique, le géorgien suit aussi la Septante :

– 10 *ils virent là où se tint là-bas Dieu* (1^{re} famille de manuscrits) / *ils virent le lieu où se tint là-bas* (2^e famille de manuscrits) ...

– 11 (...) *et ils virent le lieu de Dieu* (accord des deux familles),

alors que le texte massorétique et la version syriaque n'hésitent pas à dire : *ils virent Dieu*.

Le Lévitique présente un cas de figure intéressant. Nous

n'avons que deux types de texte : le texte ancien et la traduction de Guélati. Lv 5, 20-26 manque par homéotéleute en arménien, qui ne peut être le modèle du géorgien : les deux textes traduisent la Septante. Mais en 10, 7-18 ; 15, 33-16, 12 et 17, 10-18, 5, les manuscrits AK (Tbilisi, Centre national des manuscrits H-1207, XVII^e s.) et *Koutaïssi 28* (XVII^e s.) ont une recension particulière, archaïsante, avec des mots comme მუნქუესვე (*munkuesve*), « aussitôt⁵¹ », qui appartient au vocabulaire de la plus ancienne traduction des évangiles. Ou encore : pour σίκερα (Lv 10, 9), on n'a pas თაფლუჭი (*tapluč'i*), « hydromel », (comme en Lc 1, 15), mais ყოველსა ლუდსა (*q'ovelsa ludsä*), « toute bière » ! Au lieu de : *il dit*, on trouve la formule *il se mit à dire*, caractéristique du style épique pour les vieilles traductions arméniennes, selon Peter Cowe – mais ici il n'y a pas de correspondant arménien.

Homéotéleute : [n. m.] du grec ὁμοιος (*homoios*), « semblable » et τελευτή (*téleutè*), « fin », répétition d'une ou plusieurs syllabes finales de même prononciation.

50. Le texte biblique est accompagné d'une « chaîne » de fragments empruntés à des commentaires.

51. 16, 1 ; 17, 10 ; 18, 5.

Pour les Nombres, nous avons quatre types de texte, qui suivent généralement l'*Alexandrinus*, sauf le texte de Guélati, plus proche du *Vaticanus*. Pour le Deutéronome, Josué et les Juges, nous avons des fragments palimpsestes des VI^e-VII^e s., qui montrent un texte assez proche de celui des autres rédactions anciennes, celle de Guélati excepté.

Pour 1 Esdras aussi, nous avons des fragments palimpsestes des V^e-VI^e siècles. En 9, 14, l'hapax grec συν-εβράβευσαν (*sunebrabeusan*) est calqué en géorgien, avec le préverbe : თანა-მეხემაღნეს (*tana-še-xežalnes*), ce que ne peuvent faire ni le syriaque, ni l'arménien.

Arrêtons-nous sur les Psaumes. Ici, comme en arménien, numérotation et titres vont avec la Septante.

- La forme ტანეოს (*Taneos*) en Ps 77, 12 et 43 ne peut provenir ni du syriaque ܦܢܝܢ (*Š'n*), ni de l'arménien Տայան (*Tayan*), mais uniquement du génitif de Τάνις, Τάνεως (*Tanis, Taneós*).
- En revanche, on reste perplexe devant კიშონ (*K'išon*) en Ps 82, 10 – mais aussi Jg 4, 7 et 13 ; 5, 21 (bis) –, alors que le grec a Κεῖσων (*Keisōn*), et que l'arménien aussi a la sifflante.

de même, pour Θαρσις (*Tharsis*), le géorgien თარში (*Tarši*) de Ps 47, 8 et 71, 10 a la chuintante sémitique ; l'arménien en revanche a partout la sifflante, sauf en Jon 4, 2 – mais bien en 1, 3 (ter) ! Le lectionnaire géorgien a la sifflante en Gn 10, 4, mais la chuintante en Jon 1, 3. Une tradition orale ou une tradition d'exégèse ont dû jouer ici.

Ces exemples montrent bien combien il peut être délicat de conclure à partir d'un exemple de transcription de noms propres. En effet, dans la version très hellénophile de la Bible de Guélati, on a la chuintante !

Autre aspect, assez curieux, de la méthode de traduction : le traducteur géorgien qui traduisait le grec a, semble-t-il, systématiquement consulté la version arménienne pour les instruments de musique : κιθάρα (*kithara*), « cithare » ; κύμβαλα (*kumbala*), « cymbales » ; et le mot rare κρόταφος (*krotafos*), « tempe » ; cela est très important, car c'est ainsi que l'on explique aujourd'hui les « arménismes » relevés, pour les évangiles, par le P. Stanislas Lyonnet dans son influente étude *Les origines de la version arménienne et le Diatessaron*, 1950.

Mzekala Chanidzé, qui nous a donné dès 1960 l'édition critique des Psaumes, pensait que sa recension A (un seul manuscrit, du X^e siècle) représentait la première traduction, faite sur l'arménien. Mais plus tard, E. Tchélidzé a examiné le manuscrit et remarqué que les leçons se rapprochant de l'arménien étaient sur grattage de la leçon commune des autres manuscrits de la recension ancienne, B. Il y a là une belle leçon de méthode : il faut voir de près

les manuscrits !, et la preuve d'une révision, vers le XI^e siècle, dans un milieu biculturel.

Parouir M. Mouradian⁵² donne un excellent exemple de l'extrême complexité du problème de l'histoire du texte et du modèle des versions, le début du Ps 16, 14 (17, 14 dans les numérotations massorétique et syriaque) :

“ Hébreu : Les enfants se sont rassasiés ;
Septante : ils se sont rassasiés de fils (ϰιῶν) ;
Arménien et géorgien : ils se sont rassasiés de nourriture.

Lazare de Pharpi (auteur arménien de la fin du V^e s.) signale qu'un autre interprète a : *de chair de porc* (ύῶν, *uôn*). Un commentateur géorgien anonyme indique que des traducteurs arméniens et géorgiens ont employé *viande de porc* ; d'autres, trouvant ce mot méprisable, l'ont remplacé par *nourriture*.

Deux remarques : le commentateur inconnu connaissait l'hébreu, le grec, l'arménien et sa langue, le géorgien. Semblablement, Eznik connaissait outre l'arménien, au moins l'hébreu, le syriaque et le grec : nous ne devons surtout pas sous-estimer les capacités ni les connaissances des anciens traducteurs, ni oublier que nous ne sommes pas les premiers à comparer les versions entre elles ! Par ailleurs, s'il s'agit ici de la première traduction, elle ne correspond pas au modèle syriaque supposé : le modèle est nécessairement grec. Nous verrons qu'il faut penser que le traducteur peut avoir eu recours à plusieurs modèles, de langue différente⁵³.

52. « Importance des citations bibliques rencontrées dans les documents littéraires et épigraphiques médiévaux arméniens », dans C. Burchar d (éd.), *Armenia and the Bible*, Louvain, Peeters, 1993, p. 171-179, première partie.

53. On trouvera d'autres exemples pour Jr et Ez dans B. Outtier, « L'Ancien Testament a-t-il été traduit en arménien et géorgien du syriaque ? », dans F. Brique l-Chat onnet, P. Lemoigne (dir.), *L'Ancien Testament en syriaque*, Paris, Études Syriaques, 2008, p. 215-220.

L'encart illustre comment on explique aujourd'hui – à vrai dire, dès 1944, Simon Qaoukhtchichvili avait relevé les grecismes dans la recension de Hadich – en Géorgie, les accords avec l'arménien. Une nouvelle édition du tétraévangile de Hadich, le plus ancien tétraévangile géorgien daté de 897, a été publiée en 2003 sous la direction de Zourab Sardjveladzé. Sa très importante introduction a été monnayée en anglais

dans les *Recherches textuelles sur les psaumes et les évangiles*⁵⁴. Après avoir longtemps suivi la *doxa* occidentale évoquée plus haut⁵⁵, Bernard Outtier a modifié sa position en préparant avec Christian-Bernard Amphoux une édition multilingue de l'évangile de Marc : lorsque les familles f¹ et f¹³ se séparent, l'arménien suit en général celle-là, mais le géorgien celle-ci, ce qui signifie que leurs modèles étaient très proches, mais non identiques. À cela s'ajoute un argument non plus textuel, mais purement linguistique : seul le géorgien, à la différence du syriaque et de l'arménien biblique, a la possibilité de calquer les préverbes du grec. Or une recherche sur les doubles préverbes, encore plus significatifs – du type : *συν-κατ-εψηφίσθη* (*sun-kath-epsêfisthê*), « avec-pour-été voté » = « compté au nombre des » > *տանս-ձե-յրսցնս* (*tana-še-eracxa* ; Ac 1, 26) – et une recherche systématique sur les plus anciennes recensions géorgiennes a permis d'en trouver une cinquantaine d'exemples, depuis la Genèse jusqu'aux épîtres catholiques⁵⁶ : la présence de ces formes va à l'encontre de l'hypothèse d'un intermédiaire arménien, puisqu'à l'époque des traductions de livres bibliques, la langue arménienne n'avait pas de préverbes, encore moins de doubles préverbes.

Le texte du *Lectionnaire*

Un seul manuscrit du *Lectionnaire de Jérusalem* a été intégralement publié, le plus récent ; une étude de la relation entre le texte des manuscrits « complets » de la Bible et le texte biblique du *Lectionnaire* suppose évidemment la publication des deux grands manuscrits de Lat'al et de K'ala, deux manuscrits en majuscules, du x^e siècle. Il est toutefois déjà évident qu'il y a une certaine porosité entre les deux types de texte, les fêtes nouvelles ajoutées au *Lectionnaire* ont un texte qui peut avoir été influencé par le texte « courant » su par cœur.

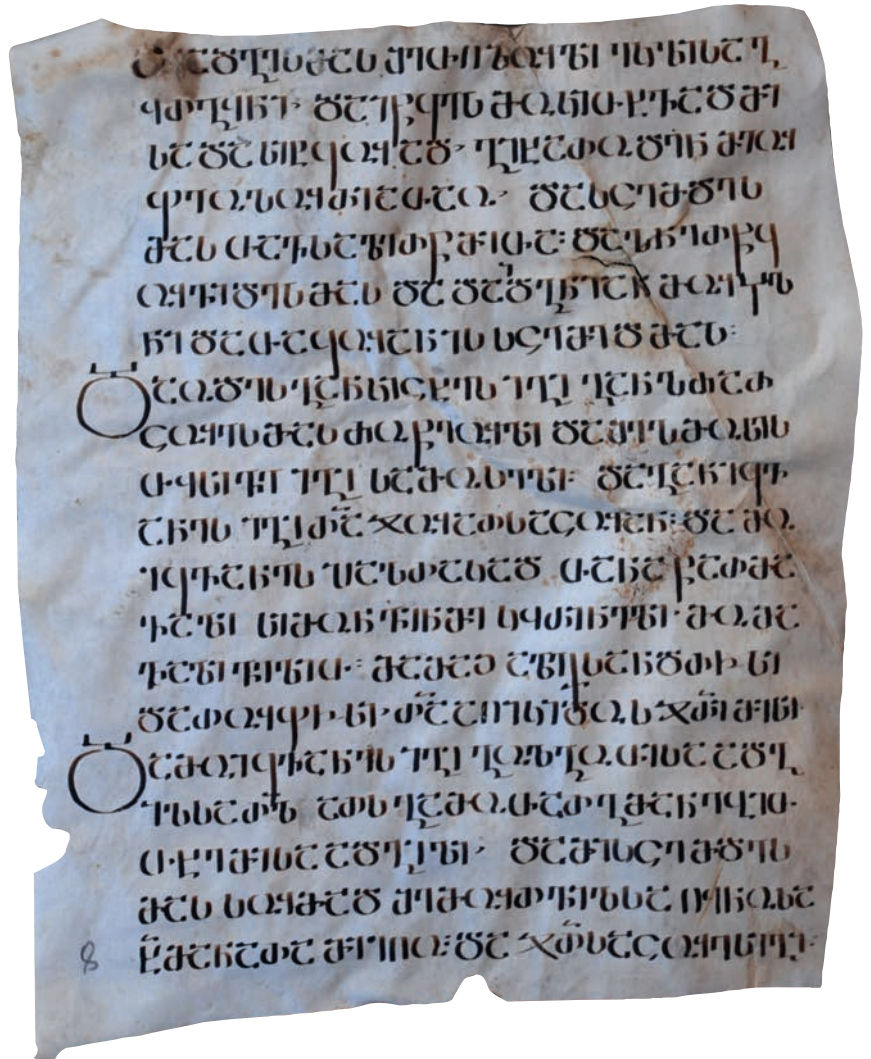
Pour clore cette partie consacrée au Caucase chrétien et à ses traductions de la Bible, il faut dire un petit mot d'une chrétienté quasiment disparue, celle des Oudis, que l'Antiquité appelait Albaniens – mais ils n'ont aucune relation avec les Albanais des Balkans.

54. Ch.-B. Amphoux, J. K. Elliott, B. Outtier (éd.), *Textual Research on the Psalms and Gospels-Recherches textuelles sur les psaumes et les Évangiles, Supplements to Novum testamentum* 142, Leyde, Brill, 2012, p. 167-190.

55. Voir ci-dessus, texte de M. Tarchnišvili, p. 114-115.

56. B. Outtier, « Une énigme enfin résolue ? Le modèle de la traduction géorgienne de la Bible », dans M. Loubet, D. Pralon (éd.), *Poikiloi Karpoi – Exégèses païennes, juives et chrétiennes, Mélanges Gilles Dorival*, t. II, Paris, Éditions du Cerf, 2015, p. 35-38.

Feuillet de Lectionnaire
géorgien, Sinait. geo.
N10 (ix^e s.).



Ils occupaient la partie est et nord-est du Caucase, jusqu'à la mer Caspienne. Ils parlent une langue appartenant à la famille des langues du Caucase du nord-est, sans lien génétique avec les langues indo-européennes, sémitiques, turques, caucasiennes du sud ! Ils ont eu un alphabet, créé pour eux par Machtots, le créateur de l'alphabet arménien, alphabet de 52 graphèmes. Mais l'arrivée des Turcs et la fixation d'une partie d'entre eux sur le territoire de l'actuel Azerbaïdjan ont été cause de la quasi-disparition de cette communauté chrétienne. C'est tout récemment que les restes de deux manuscrits, palimpsestes, ont

été identifiés au Sinaï par Zaza Aleksidzé et édités magistralement par Jost Gippert et Wolfgang Schulze (2008). Il s'agit d'un évangile de Jean et d'un projet de lectionnaire. Charles Renoux vient de publier une étude remarquable sur la partie lectionnaire et les indications liturgiques dans la marge de l'évangile de Jean⁵⁷. Ce *Lectionnaire* a été traduit du grec à Jérusalem – comme les *Lectionnaires* arménien et géorgien. Mais, bien évidemment, le traducteur connaissait les deux autres langues (et probablement l'iranien et le syriaque) et les deux autres *Lectionnaires*.

On le voit, ces questions sont très complexes : les textes bibliques sont les plus anciennes traductions dans les langues du Caucase, et ils ont subi un grand nombre de révisions : ce sont des textes vivants ! Il faut étudier chaque livre – voire chaque partie de livre – à part, et ne pas généraliser d'emblée.

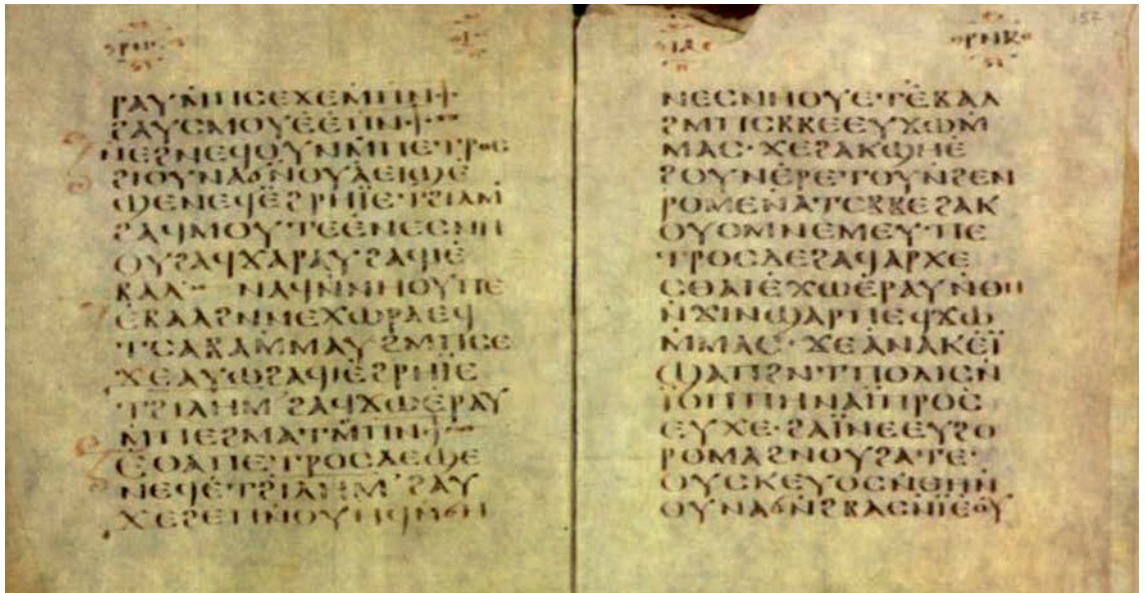
LES VERSIONS ARABES

CYRILLE AILLET

Bien que les connaissances actuelles en la matière soient très insuffisantes, on sait qu'au cours des ix^e-x^e siècles plusieurs traductions arabes des livres de la Bible furent menées à bien par les communautés chrétiennes. Les melkites de Syrie-Palestine firent œuvre de pionniers puisque les plus anciens psautiers bilingues (grec et arabe) conservés sont datés de la fin du viii^e siècle. Une traduction chrétienne du Pentateuque voit le jour au siècle suivant, grâce aux efforts du jacobite al-Ḥarīṭ Ibn Sinān de Ḥarrān. Une traduction à partir de la Septante a été faite par le nestorien Hunayn ibn Ishaq (808-873), mais elle n'est pas conservée. Enfin, ce furent des nestoriens qui transférèrent en arabe les évangiles (Stéphane de Ramla en 897) et les épîtres de Paul (Biṣr Ibn al-Sirrī en 867). En al-Andalus, les Psaumes furent traduits une première fois en prose dans la seconde moitié du viii^e siècle, avant que le chrétien cordouan Ḥafṣ Ibn Albar n'en compose en 888 une version poétique, inspirée de la métrique orientale. Son œuvre fut utilisée par les juifs arabophones comme par des auteurs musulmans jusqu'au xiii^e siècle. La version arabe des évangiles mise au point à Cordoue par Iṣḥāq b. Balaṣq en 946 circula aussi en dehors de son

Melkites : chrétiens orientaux qui ont admis le Concile de Chalcédoine, rattachés à l'Église byzantine et de culture grecque.

57. C. Renoux, *Le Lectionnaire albanien des manuscrits géorgiens palimpsestes N Sin 13 et N Sin 55 (x^e-xi^e siècle). Essai d'interprétation liturgique*, *Patrologia orientalis* 52, fasc. 4, n° 234, Turnhout, Brepols, 2012.



Manuscrit copte, *Codex Glazier*, daté du IV^e ou V^e siècle, f. 156v-157r.

milieu d'origine. Bien évidemment, les juifs ne furent pas en reste dans ce mouvement de translation linguistique, et la figure du savant Sa'adia Gaon (882-942), d'origine égyptienne mais installé ensuite en Irak où il domina la vie intellectuelle du judaïsme de la première moitié du x^e siècle, reste attachée à la réalisation d'un Pentateuque en arabe à partir de l'hébreu.

BIBLIOGRAPHIE

On trouvera dans M. Albert (éd.), *Christianismes orientaux : introduction à l'étude des langues et des littératures*, coll. « Initiations au christianisme ancien », Paris, Éditions du Cerf, 1993, des sections consacrées aux textes bibliques dans chacune des langues évoquées.

SYRIAQUE

The Old Testament in Syriac according to the Peshitta version, Leyde, Peshitta Institute, 1972-. L'édition critique de la Peshitta est en cours de publication par le même institut, sous la direction de W. van Peursen, dont on peut lire en ligne l'article : *Introduction to the Electronic Peshitta Text*⁵⁸.

Éphrem de Nisibe, *Commentaire de l'Évangile concordant ou Diatessaron*, L. Leloir (trad.), SC 121, 1966 (= *Diatessaron*).

Apocalypse de Baruch. Introduction, traduction du syriaque et commentaire, P. M. Bogaert (éd.), SC 144-145, 1969.

M. Albert, « Langue et littérature syriaques », dans Albert, *Christianismes orientaux*, p. 312-322.

M. Weitzman, « The Interpretative Character of the Syriac Old Testament », dans M. Saebø,

C. Brekelmans, M. Haran (éd.), *Hebrew Bible – Old Testament, The History of its interpretation*, vol. 1, *from the Beginnings to the Middle Ages (until 1300)*, vol. 1 : Antiquity, Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht, 1996, p. 587-611, avec bibliographie (= Saebø et al., *Hebrew Bible*).

B. Dupuy, « L'édition de Leyde de la Peshitta de l'Ancien Testament = The Leyde Old Testament edition of the Peshitta », *Istina* 46, n° 2, 2001, p. 127-138.

P. Youssif, « Versions syriaques. Bibliographie (1955-2000) », *DBSuppl.* 13, 2005, col. 828-875.

S.P. Brock, *The Bible in the Syriac Tradition*, Piscataway NJ, Gorgias Press, 2006² (Bibliographie, p. 155-178). (= Brock, *Syriac Tradition*)

COPTE

R. Kasser, *L'évangile selon saint Jean et les versions coptes de la Bible*, Neuchâtel, Delachaux et Niestlé, 1966.

G. Mink, « Die koptischen Versionen des Neuen

Testaments », dans K. Aland (éd.), *Die alten Übersetzungen des Neuen Testaments, die Kirchenväterzitate und Lektionare*, Berlin – New York, Walter de Gruyter, 1972, p. 160-299 (méthodologiquement important).

A. Boud'hors, « L'évangile de Marc en copte-sahidique », *Acts of the Fifth International Congress of Coptic Studies. Washington, 12-15 August 1992*. Vol. 2. Papers from the Sections. Part 1. D.W. Johnson (éd.), Rome, C.I.M., 1993, p. 53-65.

Ph. Luisier, *Les citations vétérotestamentaires dans les versions coptes des évangiles. Recueil et analyse critique*, Genève, Cramer, 1999.

N. Bosson, « Recent Research on the Coptic Bible (2000-2008) », *Coptic Society, Literatur and Religion from Late Antiquity to Modern Times. Proceedings of the Tenth International Congress of Coptic Studies, Rome September 17 th-22nd, 2012, and Plenary Reports of the Ninth International Congress of*

58. <http://media.leidenuniv.nl/legacy/Introduction%20to%20the%20Electronic%20Peshitta%20Text.pdf>.

Coptic Studies, Cairo, September 15th-19th, 2008, P. Buzi, A. Camplani, F. Contardi (éd.), *Orientalia Lovanensia Analecta*, Leuven, Peeters, 2016, p. 49-98 (importante bibliographie, voir entre autres les rapports pléniers précédents, p. 80-81).

ÉTHIOPIEN

E. Ullendorff, *Ethiopia and the Bible*, Oxford, Oxford University Press, 1968.

J. Hofmann, « Das Neue Testament in äthiopischer Sprache », dans K. Aland (éd.), *Die alten Übersetzungen des Neuen Testaments, Kirchenväterzitate und Lektionare*, Berlin, de Gruyter, 1972, p. 345-373.

R. Beylot, « Langue et littérature éthiopiennes », dans Albert, *Christianismes orientaux*, p. 232-235.

J.-N. Pérès, *L'Épître des Apôtres et le Testament de N.S. Jésus Christ*, traduction de l'éthiopien, introduction et notes, coll. « Apocryphes » 5, Turnhout, Brepols, 1994.

M. A. Knibb, *Translating the Bible : the Ethiopic Version of the Old Testament*, Oxford, Oxford University Press, 1999.

ARMÉNIEN

Éditions modernes de la Bible arménienne

Pour la Bible et les Pères de l'Église, le rôle principal a été tenu par les Pères Mékhitaristes, surtout ceux de Venise : l'édition

standard de la Bible, non encore remplacée, est celle de Hovhannes Zohrabian, qui date de 1805 ! Évidemment, la période soviétique n'a pas été favorable à ce type d'éditions en Arménie.

Pour les livres bibliques, une série, « Monuments de la plus ancienne littérature arménienne de traduction », s'ouvre en 1985 avec l'édition critique de la *Genèse* par Andranik Zeitounian. Elle repose presque uniquement sur des manuscrits du Matenadaran d'Érevan. Suivent : *Exode*, 1992 ; *Lévitique*, 1993 ; *Nombres*, 1998 ; *Deutéronome*, 2002. En 1996, à Érevan, Hayk Amalian donne l'édition critique des trois livres des Maccabées, puis, en 2000, les Douze petits prophètes.

En dehors d'Érevan, Michael E. Stone avait ouvert la voie avec son édition de *The Armenian Version of IV Ezra*, Chico, Scholars Press, 1979 ; s'y sont ajoutés :

S. P. Cowe, *The Armenian Version of Daniel*, University of Pennsylvania Armenian Texts and Studies 9, Louvain, Peeters, 1992 ;

E. Cox, *Armenian Job : Reconstructed Greek Text, Critical Edition of the Armenian with English Translation*, Hebrew University Armenian Studies 8, Louvain, Peeters, 2006.

Préparé entre Jérusalem et Érevan, le monumental « Grand Catalogue des manuscrits arméniens de la Bible » de Mgr Chahé Adjémian est publié en arménien à Lisbonne en

1992. C'est un colossal ouvrage de CXXVII-1073 pages *in 4°* ! Il décrit les manuscrits bibliques de plus grands fonds, mais n'est évidemment pas complet.

Études

J.-P. Mahé, « Traduction et exégèse. Réflexions sur l'exemple arménien », dans *Mélanges Antoine Guillaumont, Cahiers d'orientalisme XX*, Genève, Cramer, 1988, p. 243-255.

C. Renoux, « Langue et littérature arméniennes », dans Albert, *Christianismes orientaux*, p. 109-169, en part. 126-130.

C. Renoux, « Le canon des Écritures », *Connaissance des Pères de l'Église* 66 (1997), p. 57-62.

J.-P. Mahé, « *Vie de Mastoc'* (traduction annotée) », *REArm* 30 (2005-2006), p. 59-97.

GÉORGIEN

Éditions modernes de la Bible géorgienne

Nous disposons pour travailler d'une *editio critica maior* pour l'Octateuque, pour les Psaumes (avec les Odes), Esdras, 4 Esdras, Tobie, Sagesse, Baruch, Lettre de Jérémie, Jérémie et Ézéchiel. Tout le Nouveau Testament est édité : il n'existe pas encore d'*editio critica maior* pour les évangiles, pour lesquels nous avons une partie xan-meti, la recension ancienne, la proto-*Vulgate* (4 mss.) et deux recensions mixtes, mais elle existe pour tout le reste du Nouveau Testament. En plus, il

existe des concordances pour les Psaumes et tout le Nouveau Testament, dès 1948 pour les évangiles. Il existe également une édition des textes bibliques du *Lectionnaire de Jérusalem : Lectionnaire xan-meti*, éd. phototypique A. Chanidzé (1944), et textes du manuscrit de Paris regroupés par livres (2 vol., Tbilisi, un pour l'Ancien Testament, 1987, un pour le Nouveau, 1997). J. Gippert a produit une remarquable édition du palimpseste géorgien de Vienne en 2007, avec des textes xan-meti de l'Ancien et du Nouveau Testament. La Bible avec *Catena* de Guélati vient de paraître en 2011 (à Tbilisi).

L'édition patristique est extrêmement dynamique en Géorgie. Dès 1924, Akaki Chanidzé publie un *Commentaire du Cantique des cantiques* ; en 1944 le *Lectionnaire xan-meti* ; en 1945, les deux anciennes recensions du tétraévangile géorgien ; en 1947-1948, deux fascicules de l'Ancien Testament (Gn à Es) ; en 1959, l'*Homélaire sinaïtique*

de l'an 864. On voit que l'époque soviétique n'a pas découragé les éditeurs ! Cela s'est évidemment considérablement amplifié depuis 1991.

Études

M. Chanidzé, « Remarques au sujet de la Bible géorgienne », *Bedi Kartlisa* 41 (1983), p. 105-122.

B. Outtier, « Langue et littérature géorgiennes », dans Albert, *Christianismes orientaux*, p. 261-296, section biblique, p. 277-281.

A. Kharanauli, « Einführung in die georgische Psalterübersetzung », dans A. Aejmelaeus, U. Quast (éd.), *Der Septuaginta-Psalter und seine Tochterübersetzungen, Symposium in Göttingen 1997*, Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht, 2000, p. 248-308.

B. Outtier, « L'Ancien Testament a-t-il été traduit en arménien et géorgien du syriaque ? », dans F. Briquel-Chatonnet, P. Lemoigne (dir.), *L'Ancien Testament en syriaque*, Paris,

Études Syriques, 2008, p. 215-220.

J. W. Childers, « The Georgian version of the New Testament », dans B. D. Ehrman, M. W. Holmes (éd.), *The Text of the New Testament in Contemporary Research*, Leyde-Boston, 2013, p. 293-327.

ARABE

G. Graf, *Geschichte der christlichen arabischen Literatur*, 5 vol., Vatican, Bibliothèque Apostolique Vaticane, 1944-1953.

B. M. Metzger, *The Early Versions of the New Testament. Their Origine, Transmission and Limitations*, Oxford, University Press, 1977, p. 257-268.

R.-G. Coquin, « Langue et littérature arabes chrétiennes », dans Albert, *Christianismes orientaux*, p. 52-54.

S. Khalil, « Old Testament, Arabic Versions of », dans A. S. Atiya (éd.), *The Coptic Encyclopedia* 6, New York, Macmillan, 1991, p. 1827-1836.



2

PARTIE

LES DÉBUTS JUDÉO- CHRÉTIENS DE L'EXÉGÈSE

Rouleau de la Tora,
parchemin (xv^e s.).

40 GENESIS. Venio VULG. LAT. Venio GRÆCA LXX. EUSEB. Car. II. GENESIS. Venio VULG. LAT. Venio GRÆCA LXX. EUSEB. Car. II. GENESIS. Venio VULG. LAT. Venio GRÆCA LXX. EUSEB. Car. II.

GENESIS. Venio VULG. LAT. Venio GRÆCA LXX. EUSEB. Car. II. GENESIS. Venio VULG. LAT. Venio GRÆCA LXX. EUSEB. Car. II. GENESIS. Venio VULG. LAT. Venio GRÆCA LXX. EUSEB. Car. II.

Page de la Genèse de la Bible polyglotte : Biblia Sacra Polyglotta, éd. Brian Walton en 6 volumes, Londres 1654-1657.

NAISSANCE DE L'EXÉGÈSE

1. L'interprétation à l'œuvre dans la Bible hébraïque

Dominique Gonnepet

La littérature biblique se déploie sur une longue période : ses textes se font écho les uns aux autres et le travail de relecture et d'interprétation leur est interne. Il est déjà engagé dans la tripartition même du TaNaK (voir p. 19 s.), mais est aussi perceptible à l'intérieur de chacune des parties. Impossible de distinguer nettement lecture et interprétation des textes bibliques, comme dans le cas d'un auteur que l'on commente, ou même d'un grand livre religieux comme le Coran.

LA TRIPARTITION DE LA BIBLE HÉBRAÏQUE ET L'ORIGINALITÉ DE L'ENSEMBLE BIBLIQUE

La répartition des textes entre les trois parties du TaNaK n'a pas seulement été déterminée par leur date de rédaction, ni même par leur genre littéraire. Il faut chercher plus loin, même si ce classement en trois grands ensembles est pour une part empirique. Le partage des livres engage un rapport au temps spécifique à chaque groupe qui permet en particulier de comprendre comment la Tora est réinterprétée par les Prophètes et les Écrits.

« Fête des Tentes » :

c'est l'une des trois fêtes de pèlerinage évoquées dans l'Ancien Testament (Lv 23, 33-36). Elle a lieu en automne, à la fois célébration d'action de grâces pour les récoltes de l'année et commémoration du temps où les Israélites vivaient sous des tentes en branchages, habitats provisoires avant l'arrivée en Terre promise.

La Tora : le temps du commencement

La Tora est nettement située comme le temps du commencement, un temps sur lequel on ne pourra jamais revenir. Non pas d'abord à cause de la perte irrémédiable du paradis de la Genèse, mais parce que la Tora s'achève juste avant l'entrée du peuple hébreu en Terre promise, alors que Moïse s'adresse à lui juste avant sa mort, en deçà du Jourdain : c'est le temps du désert qui s'achève, le temps dont chaque année la liturgie juive fait mémoire à *Yom Soukkot*, la « fête des Tentes ».

Le temps du désert est temps de la promesse, puisque la terre n'est pas encore donnée, mais aussi du don de la Loi, qui a pour base les Dix Paroles ou Commandements (communément appelés Décalogue), et dont l'évocation représente une partie non négligeable des cinq livres de la Tora. On peut dire que la Loi est donnée comme un archétype de ce que doit être la vie en Terre promise, qui concrétise l'alliance entre Dieu et son peuple. Tout cet ensemble fonctionne comme un modèle de référence pour la suite. On comprend facilement que toute la tradition d'interprétation juive – *Mishna, Talmud, Gemara, Tosaphot* (voir « La lecture juive de l'Écriture : la tradition rabbinique », p. 153 s. et encart p. 176-177) – parte de la Tora, complétée par une tradition orale, תורה שבעל פה (*Tora shé-be'al pé*), pour exposer les façons de vivre, les impératifs de la Tora. Mais déjà dans la Bible, à partir du moment où la Tora est constituée, la question de son interprétation se pose : les deux autres ensembles, *Neviim* et *Ketouvim*, Prophètes et Écrits, sont le lieu de cette interrogation.

L'alliance : l'Ancien Testament nous donne à voir en trois temps l'alliance entre Dieu et son peuple : elle est d'abord scellée par le sacrifice d'Abraham en Gn 15, 7-21, promesse du don de la terre et de la descendance ; puis par la circoncision (Gn 17) ; enfin, la théophanie au mont Sinaï, marquée par le don des tables de la Loi à Moïse (Ex 19, 24), la parachève. C'est ce que les chrétiens appelleront la « Première Alliance », la seconde étant la mort et la résurrection du Christ.

Les Prophètes : le temps de l'histoire ou du maintenant

Les prophètes se manifestent après la Tora : par rapport à nous, il s'agit toujours d'un passé comme celui des événements précédant la mort de Moïse, mais c'est un passé différent parce qu'il est en continuité avec l'aujourd'hui. À partir du passage du Jourdain, le texte biblique est dans le présent, le maintenant de l'histoire. Dans les Prophètes antérieurs (voir p. 20), les prophètes rappellent la Loi, l'interprétant déjà en mettant l'accent sur certains aspects, et opérant ainsi une première relecture à l'intérieur de la Bible hébraïque : ils orientent vers une dimension plus spirituelle, moins cultuelle de la relation à Dieu – « Car c'est l'amour qui me plaît, non le sacrifice » (Os 6, 6) ; ils parlent d'une nouvelle alliance où la Loi sera écrite dans le cœur (voir Jr 31, 33), et non sur des tables de pierre comme au temps du désert (voir Ex 34, 28).

Les Écrits : le temps de toujours

Les Écrits sont de genres divers, ils comprennent aussi bien des livres historiques, comme les Chroniques, que le livre de Daniel, classé par la Septante parmi les Prophètes. Mais ce qui domine parmi eux, ce sont les livres dits « de sagesse » : Qohélet, Proverbes, Cantique des cantiques, et, parmi les deutérocanoniques : Sagesse, Siracide. Ce qui concerne la sagesse revient à chaque génération, chaque saison, chaque jour : c'est

le temps de toujours, offrant une nouvelle réinterprétation de la Tora : la manière de la vivre au quotidien. Autant la Loi fait l'originalité du peuple d'Israël, autant la sagesse déployée en Proverbes se partage avec les nations. Ou, dit autrement : c'est parce que la Loi peut se formuler comme sagesse que les nations peuvent comprendre comment Israël possède en perfection la sagesse. Quant aux Psaumes, ils représentent la prière quotidienne, qui s'enrichit constamment des récits de la Tora aussi bien que des Prophètes antérieurs.

Il y a donc entre les livres des échos : la Tora est le socle, le temps de l'origine, sur lequel les autres livres, évoquant le déroulement historique ou la vie quotidienne, se bâtissent et témoignent de la multiplicité des lectures ouverte par le texte biblique.

LA RÉINTERPRÉTATION À L'INTÉRIEUR DE CHAQUE ENSEMBLE

Mais à l'intérieur de chaque partie du TaNaK, il existe déjà une réinterprétation. C'est ce que la critique contemporaine, c'est-à-dire l'exégèse, a mieux éclairé. Ce phénomène est récurrent, si bien qu'un auteur¹ l'a appelé la « deutérose », du nom grec du dernier livre du Pentateuque, le Deutéronome. La deutérose est présente tout particulièrement dans trois écrits : le Deutéronome, où la loi devient objet en soi, au-delà des commandements ; les neuf premiers chapitres du livre des Proverbes, où la *Sophia* (Sagesse) est redoublée en « deutérosophie », comme Sagesse des sagesse ; les chapitres 40-55 du livre d'Isaïe, que les exégètes appellent le « deutéro-Isaïe », ou Livre de la Consolation d'Israël, où Dieu parle d'un bout à l'autre en reprenant et renouvelant l'histoire passée. C'est en quelque sorte comme si le texte se repliait sur lui-même pour se prendre comme objet, se voyait lui-même comme dans un miroir, qu'il s'agisse de la Loi, de la Sagesse ou de la Parole de Dieu.

La Tora : le Deutéronome

« Deutéronome » veut dire « seconde loi ». Non qu'elle soit différente de la première, mais elle est écrite autrement, même s'il y a des

1. P. Beauchamp, *L'un et l'autre Testament*, Vol. 1 : *Essai de lecture (Parole de Dieu 15)*, Paris, Seuil, 1977, p. 150-163.

répétitions². C'est sa mise en scène qui distingue le Deutéronome des autres textes du Pentateuque : d'un bout à l'autre – ou presque – c'est Moïse qui est censé parler, juste avant de rentrer en Terre promise, reprenant et réinterprétant tout le chemin parcouru. Le livre constitue donc un métalangage, qui rassemble en interprétant, c'est-à-dire en donnant le sens de tout le reste. Il ne s'agit plus seulement d'obéir à des commandements, mais de vivre de la Parole de Dieu pour elle-même, Parole déjà personnifiée, un peu comme la Sagesse : « Oui, la Parole est toute proche de toi » (Dt 30, 14). La Loi est rendue proche de la vie quotidienne : « Tu répéteras [ces paroles] à tes fils ; tu les leur diras quand tu resteras chez toi et quand tu marcheras sur la route, quand tu seras couché et quand tu seras debout » (Dt 6, 7). Tous les peuples peuvent la reconnaître comme sagesse : « Cette grande nation ne peut être qu'un peuple sage et intelligent » (Dt 4, 6) ! L'exégèse moderne a mis en valeur la proximité du Deutéronome avec les Prophètes, en particulier Jérémie.

Les Prophètes : Isaïe et ses disciples

L'exégèse contemporaine met particulièrement bien en valeur ce phénomène de relecture à propos des Prophètes. À l'intérieur même du livre dit du prophète Isaïe, plusieurs ensembles ont été repérés. Il est apparu nettement que les chapitres 40 à 55 (« deutéro-Isaïe ») reprenaient les chapitres 1 à 39 (« 1^{er} Isaïe ») en les thématissant autour de la Parole de Dieu, présente et active au peuple d'Israël comme à toute l'histoire. C'est Dieu lui-même qui parle, manifestant ainsi son existence. L'amplification se manifeste surtout par rapport aux grands événements, l'Exode et en arrière-fond la Création. En effet, une situation nouvelle est advenue entre le premier et le deuxième Isaïe : l'Exil à Babylone. Dans l'exil, le prophète relit l'histoire avec un langage nourri des événements antérieurs : le peuple va être sauvé comme il l'a été au moment de l'Exode. Si Dieu peut faire cela, c'est en tant que Créateur, qui a la maîtrise des éléments.

“¹⁶Ainsi parle le Seigneur, lui qui procura en pleine mer un chemin, un sentier au cœur des eaux déchaînées, ¹⁷lui qui mobilisa chars et chevaux, troupes et corps d'assaut tout ensemble, sitôt couchés pour ne plus se relever, étouffés comme une mèche et éteints : ¹⁸Ne vous

2. Ainsi, le Décalogue se trouve dans l'Exode (20, 1-17) et dans le Deutéronome (5, 6-21).

souvenez plus des premiers événements, ne ressassez plus les faits d'autrefois. ¹⁹Voici que moi je vais faire du neuf qui déjà bourgeoine ; ne le reconnaissez-vous pas ? Oui, je vais mettre en plein désert un chemin, dans la lande, des sentiers : ²⁰les bêtes sauvages me rendront gloire, les chacals et les autruches, car je procure en plein désert de l'eau, des fleuves dans la lande, pour abreuver mon peuple, mon élu, ²¹peuple que j'ai formé pour moi et qui redira ma louange (Es 43, 16-21).

Les événements sont rappelés, et le prophète annonce que Dieu va agir comme à la Création, en l'occurrence, en faisant couler de l'eau à travers la terre sèche. Cette relecture rappelle les couches rédactionnelles présentes dès le livre de l'Exode. L'exégèse moderne a ainsi mis en valeur que plusieurs sources ont été mises bout à bout en Ex 14. Le début du verset 21 dit : « Le Seigneur refoula la mer toute la nuit par un vent d'est puissant », explication que l'on pourrait qualifier de naturaliste. Ce qui suit est en revanche d'un autre ordre : « Les eaux se fendirent ; et les fils d'Israël pénétrèrent au milieu de la mer à pied sec, les eaux formant une muraille à leur droite et à leur gauche » (Ex 14, 21-22). Ce texte est à mettre en parallèle avec Gn 1, 9 : « Dieu dit : Que les eaux inférieures au ciel s'amassent en un seul lieu et que la terre sèche [TOB : continent] paraisse ! » Le parallèle est déjà dans les mots : une nouvelle terre sèche est créée pour le nouveau peuple, comme chez le prophète. Mais il faut attendre le deutéro-Isaïe pour que soit thématiqué ce phénomène déjà implicitement présent dans le livre de l'Exode.

Les Écrits : la sagesse personnifiée

La réinterprétation travaille aussi le texte de l'intérieur en dehors du corpus prophétique. De même que la Parole créatrice de Dieu, la Sagesse est faite entité proche de chacun. Dès le livre des Proverbes (Pr 1-8), elle devient une figure, une allégorie qui exprime une idée par un être vivant, et va se confondre avec la Loi personnifiée. Il n'y aura plus seulement une collection de proverbes, mais aussi la figure qui les fait advenir à la parole, figure organisatrice de l'univers, présente à la Création. Elle a une importance centrale : pour l'auteur du livre de la Sagesse comme pour Philon (voir p. 190-193), qui sont l'un et l'autre juifs, aussi bien que pour les chrétiens, il s'agit du λόγος (*logos*), parole organisatrice de toute chose. Le texte biblique a en quelque sorte secrété une figure qui concentre en elle l'interprétation de la Bible.

En somme, la deutérose produit un travail sur le texte dans la répétition. Là où il y avait des lois, le texte pose la Loi ; là où il y avait des conduites sages, il pose la Sagesse ; là où il y avait des récits, il pose la Parole. C'est une répétition, mais cette répétition, pour reprendre une expression de Claude Lévi-Strauss, « signifie la signification³ ». Cette thématisation invite tous ceux qui liront la Bible par la suite à prendre sans cesse le texte comme objet d'interprétation. Une formule en apparence tautologique du livre des Proverbes le dit bien : « Principe de la sagesse : Acquiéris la sagesse » (Pr 4, 7). Celui qui considère l'Écriture comme le fondement de son existence est nécessairement engagé dans une situation d'interprète. Le texte est travaillé de l'intérieur de façon à se prendre lui-même pour objet. Les croyants qui ont écrit par la suite, qu'ils soient juifs ou chrétiens, ne peuvent se passer de cette recherche de la signification. En somme, ils n'ont pas pu pratiquer des lois sans comprendre comment cette diversité constituait un ensemble unique, la Loi ; ils n'ont pas pu chercher à prendre de sages décisions sans les rapporter à l'unique Sagesse ; ils n'ont pas pu regarder les événements de l'histoire sans les rassembler sous la Parole agissante et créatrice de Dieu.

CONCLUSION

Ceux qui ont fermé le canon biblique avaient déjà fait un travail d'interprétation, en distinguant des ensembles qui se répondent les uns les autres car ils abordent la Révélation et la réalité sous des angles différents. L'exégèse révèle pourquoi la Bible conduit, comme naturellement, à l'interprétation, parce que le texte se réfléchit lui-même selon le phénomène qualifié de « deutérose ». Bien sûr, les interprétations futures se présenteront sous des formes différentes du texte biblique : il n'y a pas à l'intérieur de la Bible de commentaires à proprement parler d'un livre sur un autre ; il y a des répétitions avec des variantes, des allégorisations comme la sagesse, des prosopopées comme le deutéro-Isaïe. Mais dans ces phénomènes littéraires peut se lire en filigrane une parole qui est toujours plurielle, toujours associée à une histoire qui la transforme, l'actualise dans le présent et l'ouvre à l'avenir. Cette œuvre commencée ne s'achèvera pas. Le

Prosopopée : [n. f.] figure de style consistant à faire parler une entité qui n'est pas douée de parole (animal, concept...).

3. C. Lévi-Strauss, *Le cru et le cuit*, Paris, Plon, 1964, p. 346.

petit-fils de Ben Sirach montre dans son prologue comment ce travail se poursuit :

“ Mon grand-père Jésus, qui s’était adonné par-dessus tout à la lecture de la Loi, des Prophètes et des autres livres de nos pères, et qui y avait acquis une grande maîtrise, fut amené à écrire lui aussi sur l’instruction et la sagesse, afin que ceux qui aiment le savoir, s’étant familiarisés avec ces sujets, progressent encore davantage dans la vie selon la Loi (Siracide, Prologue).

Environ deux siècles plus tard, les premiers écrits chrétiens (Épîtres de Paul, évangiles) sont rédigés : entendaient-ils dès l’origine devenir un « Nouveau Testament » ? Sans doute pas : ils sont d’abord, eux aussi, relecture, explication des Écritures plutôt qu’Écritures nouvelles, témoins de l’*ἑρμηνεία* (*herménéia*) infinie – d’un mot grec qui signifie à la fois interprétation et traduction – qui caractérise tout le texte biblique.

Les interprétations historiques divergentes dans 1 Samuel

Le décalage des périodes de rédaction produit en particulier des divergences dans l’interprétation des événements historiques, qui constituent une bonne part de la matière biblique : par exemple, le texte massorétique du premier livre de Samuel comporte des passages favorables à la monarchie, soulignant le rôle du prophète Samuel dans sa fondation, et d’autres qui lui sont défavorables, insistant sur l’influence du peuple dans son origine. Les rouleaux trouvés à Qumrân et les manuscrits de la Septante manifestent une tendance à effacer le côté antimonarchiste (voir encart p. 41), tout comme les livres des Chroniques, qui réécrivent l’histoire d’Israël en la centrant sur David préparant la construction du Temple et Salomon la réalisant. Par exemple, le refus de Samuel de donner un roi à Israël disparaît complètement du premier livre des Chroniques ainsi que son adultère avec Bethsabée et la mort d’Urie commanditée par David. On ne parle de Salomon que parmi les enfants, sans mentionner sa mère (voir 1 Ch 3, 5 ; 14, 4). Quant à Salomon lui-même, il n’est pas question de ses femmes étrangères à Israël pour lesquelles il a introduit des cultes païens.

2. La réception des Écritures juives dans le christianisme : I^{er} – II^e siècle

Bernard Meunier

CHANGEMENT DE PROPRIÉTAIRE ?

Vers 150, un chrétien dialogue avec un juif. Il essaie de le persuader que l'appel de Dieu à être dans l'alliance concerne les nations païennes, et que la circoncision et les sacrifices que Dieu attend sont spirituels et non matériels. L'argumentation fait fond sur les Écritures⁴ juives, dont divers versets sont cités à l'appui de la thèse. Le chrétien en profite pour fustiger la répugnance du juif à comprendre dans le même sens que lui ces paroles qui lui semblent si claires :

“ Les reconnais-tu, Tryphon ? Elles sont déposées dans vos Écritures, ou plutôt non pas dans les vôtres, mais dans les nôtres : car par elles nous sommes convaincus, tandis que vous, vous les lisez, mais sans comprendre l'esprit qui est en elles⁵.

On aura noté le changement de possessif. Justin ne pouvait être plus clair : les Écritures sont à ceux qui savent les lire, elles appartiennent désormais aux chrétiens. Un peu moins d'un siècle plus tard, vers 240, un très grand exégète chrétien – dont il sera question dans la sous-partie « L'exégèse alexandrine au IV^e siècle » – réaffirme la même chose, preuve que cette opinion était désormais bien ancrée dans l'esprit des chrétiens. Commentant le livre du prophète Jérémie, Origène interprète ainsi Jr 15, 13 (« Tes richesses, tes trésors, je les livre au pillage ») en le reliant à Mt 21, 43 (« Le royaume de Dieu vous sera enlevé, et il sera donné à un peuple qui en produira les fruits ») :

“ Ce sont eux (les juifs) les premiers qui « ont reçu en dépôt les oracles de Dieu » (Rm 3, 2), puis après eux nous les avons reçus

4. Dans ce chapitre, « les Écritures » ou « l'Écriture » désigne la Bible juive, commune aux juifs et aux chrétiens, à l'exclusion des textes du Nouveau Testament.

5. Justin, *Dialogue* 29, 2 (p. 255).

en dépôt, les oracles de Dieu leur étant enlevés et nous étant donnés [...]. Non pas que l'Écriture leur ait été enlevée, mais maintenant ils ne possèdent plus la Loi et les prophètes par le fait qu'ils n'en voient pas le sens⁶.

Quel est donc ce « sens » ou cet « esprit » des Écritures, si clair pour les chrétiens, que les juifs refuseraient de comprendre ? Il faut, pour suivre l'histoire de cette séparation, observer ce qui se passe dès les premières décennies d'existence des communautés chrétiennes, à la fois du point de vue de l'interprétation des textes bibliques et du point de vue des rapports entre les deux communautés. Car au-delà d'un débat d'interprétation, c'est plus fondamentalement la question de l'alliance et du rapport à Dieu qui est posée et qui divise. Déjà dans les années 130, l'*Épître de Barnabé* se demandait si l'alliance était aux juifs ou « à nous » (les chrétiens), et concluait sans états d'âme :

“ Mais eux (les juifs), voici comment ils l'ont définitivement perdue alors que Moïse l'avait déjà reçue (suit le récit du veau d'or et du bris des tables de la Loi par Moïse d'après Ex 32). Leur alliance fut brisée afin que celle de Jésus, le Bien-Aimé, fût scellée dans nos cœurs par l'espérance de la foi en lui⁷.

Origène, lorsqu'il commente l'*Épître aux Romains* un siècle après, reprend comme le Ps.-Barnabé l'épisode du bris des tables, avec une lecture différente : selon lui, lorsque Paul dit : « La lettre tue, l'esprit donne la vie » (2 Co 3, 6), il ne fait qu'imiter Moïse qui osa briser ces « lettres » divines, puisque c'est dans les cœurs et non sur la pierre que la Loi de Dieu doit être déposée (voir 2 Co 3, 3)⁸, autrement dit, c'est en un sens spirituel – nous dirions : figuré – et non littéral que les commandements doivent être compris.

Certes, l'*Épître de Barnabé* veut avant tout garder les chrétiens de penser que l'alliance leur restera acquise quelle que soit leur conduite ; certes encore, Origène nuance son propos en précisant que l'Écriture n'a pas été enlevée aux juifs, que c'est seulement son sens qui leur échappe. Pourtant l'enjeu est radical, et les chrétiens manifestent très vite une prétention à être l'« Israël véritable » et à remplacer dans l'alliance l'Israël historique. Or dans cette logique de substitution, l'interprétation de l'Écriture joue un grand rôle. Comment en est-on venu là ?

6. Origène, *Homélie sur Jérémie XIV*, 12 (trad. P. Husson, P. Nautin, SC 238, 1977, p. 91).

7. *Épître de Barnabé* 4, 7-8 (trad. P. Prigent, SC 172, Paris, 1971, p. 97-99), (= *Épître de Barnabé*).

8. Origène, *Commentaire sur l'Épître aux Romains II*, 10, 9 (éd. L. Brésard, M. Fédou, SC 532, 2009, p. 429).

LE TRIOMPHE DE LA FIGURE

Le Nouveau Testament relit les Écritures

Pâque : le terme « Pâque », de l'hébreu *pessah*, « passage », désigne dans le judaïsme la fête de commémoration du passage de la mer Rouge à pied sec par le peuple hébreu sous la conduite de Moïse, marquant sa sortie de l'esclavage. Dans le christianisme, la fête de Pâques célèbre la résurrection de Jésus, préfigurée par la Pâque juive.

Testimonia : « témoignages » sur le Christ ; versets bibliques, le plus souvent tirés du Premier Testament, rassemblés dans un but apologétique ou catéchétique (voir encart *Testimonia*, p. 234-237).

Pour les chrétiens, l'événement qui les a constitués comme groupe nouveau est la Pâque de leur Seigneur, c'est-à-dire la mort et la résurrection de Jésus. Mais la crucifixion fut d'abord pour les disciples un traumatisme profond, et l'un des premiers mouvements de la jeune communauté fut d'interroger les Écritures pour y trouver des signes prophétiques donnant à cet échec un sens dans le dessein de Dieu, et répondre à ceux qui y voyaient un désaveu divin de Jésus. Ainsi naquirent les premiers recueils de *testimonia*. Ils se sont d'abord concentrés sur la Passion avant d'illustrer progressivement d'autres épisodes de la vie de Jésus (naissance, baptême, miracles, ascension...). Dans les évangiles et en particulier dans les récits de la Passion revient, presque comme un refrain, cette remarque : « Ainsi s'accomplissait l'Écriture », ou : « Ces choses sont arrivées pour que les Écritures soient accomplies »⁹. Les premiers disciples y fortifièrent leur foi, fragilisée par la crucifixion qui mettait fin à l'espérance d'un Messie libérateur. L'Écriture, si on savait la lire, donnait à comprendre qui est Jésus et confirmait que tout ce qu'il a fait accompli bien le projet de Dieu.

Cette conviction est mise par l'évangéliste Luc dans la bouche même de Jésus après sa résurrection, quand il s'adresse à deux disciples qui ne le reconnaissent pas, persuadés que tout est fini : « Esprits sans intelligence, cœurs lents à croire tout ce qu'ont déclaré les prophètes ! Ne fallait-il pas que le Christ souffrît cela et qu'il entrât dans sa gloire ? Et, commençant par Moïse et par tous les prophètes, il leur expliqua dans toutes les Écritures ce qui le concernait » (Lc 24, 25-27). C'est ce que les disciples appellent ensuite « ouvrir les Écritures » (Lc 24, 32), mot cher à Luc qui l'emploie cinq fois en ce sens (ouvrir les yeux, les Écritures, l'intelligence, le cœur). Cette ouverture fait accéder au sens intérieur et caché des Écritures, qui permet d'y reconnaître la figure de Jésus mystérieusement annoncée.

Très vite cette pratique de relecture christique se développe, elle marque la rédaction même des évangiles. Pour ne prendre qu'un exemple, le récit des tentations de Jésus au désert en Mt 4, 1-11 et Lc 4, 1-13 inscrit les actes et les paroles de Jésus dans une perspec-

9. Voir entre autres Mt 26, 31 ; 26, 54 ; 26, 56 ; 27, 9 ; Mc 14, 49 ; Lc 22, 37 ; Jn 18, 32 ; 19, 24 ; 19, 28 ; 19, 36-37.

tive d'accomplissement des Écritures : les quarante jours au désert évoquent d'une part les quarante ans d'Israël au désert après la sortie d'Égypte (voir Ex 16, 35 ; Dt 8, 2), pour suggérer au lecteur que Jésus récapitule toute l'histoire d'Israël qui est une histoire du salut – et Jésus est lui-même ce salut ; ils évoquent d'autre part les quarante jours de Moïse au Sinaï, sans manger ni boire, au moment de recevoir les tables de la Loi : Mt 4, 2 et Lc 4, 2 renvoient à Ex 34, 28 ; précisément, Jésus redit les commandements divins au diable qui le tente, renvoyant explicitement à cet épisode. Jésus apparaît cette fois comme le nouveau Moïse, par qui Dieu libère son peuple de l'emprise du mal – symbolisé par l'Égypte et Pharaon dans la relecture chrétienne –, et lui donne la Loi nouvelle.



Le Christ et les pèlerins aux portes de la ville d'Emmaüs. Peinture de Duccio di Buoninsegna (xiv^e s.). Sienne, Italie.

Des « figures du Christ » au « sens spirituel »

La littérature chrétienne postérieure ne cessera plus de chercher le Christ dans l'Écriture, et le dossier des *testimonia* s'enrichit rapidement. Ce qui était au départ une intuition globale, le Christ accomplit

Johannique : relatif à l'évangéliste Jean ou à ses disciples. Se dit en particulier du corpus constitué de l'évangile, des trois épîtres de Jean et de l'Apocalypse dans le Nouveau Testament.

Eucharistie : [n. f.] du grec εὐχαριστία (eucharistia), « action de grâce » : rituel au cours duquel les chrétiens partagent du pain et du vin pour commémorer l'alliance entre Dieu et les hommes scellée par le Christ lors de son dernier repas avec ses disciples.

l'Écriture, devient quasiment un procédé de lecture dont Origène, au siècle suivant, fera la théorie (voir chap. « L'exégèse alexandrine », p. 195 s.). Ainsi l'agneau pascal d'Ex 12, 1-14, dont le sang sauve les maisons des fidèles, est très vite assimilé au Christ, agneau véritable – symbolisme suggéré déjà par la chronologie johannique de la Cène, affirmé en Jn 1, 29 et rappelé plus discrètement en Jn 19, 36 ; le Serviteur souffrant d'Es 52-53 devient aussi figure christique, d'autant plus que le texte évoque aussi l'agneau qu'on tue (Es 53, 7) ; le sacrifice « offert en tout lieu », annoncé par Ml 1, 11, est assimilé à l'eucharistie des chrétiens¹⁰ faisant mémoire du sacrifice qu'a fait Jésus de sa vie. Ajoutons le serpent d'airain de Nb 21, 8-9, assimilé par Jn 3, 14 au Christ en croix ; la posture de Moïse étendant les bras lors du combat contre Amaleq en Ex 17, 11... : autant de « types » (figures) qui préfigurent Jésus dans sa Passion salutaire, dont elles sont des annonces prophétiques.

Cette lecture qu'on appelle aujourd'hui « typologique » connaîtra des excès : on peut citer le Ps.-Barnabé expliquant gravement que les 318 serviteurs d'Abraham en Gn 14, 14 sont une prophétie du Christ, puisque 318, en grec, se note avec les lettres τη (*tau, iota, êta*), dont la première évoque la croix et les deux suivantes commencent le nom de Jésus¹¹ ; de son côté Justin fera remarquer que la broche sur laquelle on cuit l'agneau pascal est elle-même en forme de croix¹²...

Au-delà de ces correspondances ponctuelles, parfois très sollicitées, on passe à l'idée que l'Écriture dans son ensemble relève d'un sens caché, comme sous-jacent à la totalité du texte ; on l'appellera « sens spirituel » puisqu'il renvoie à cette réalité nouvelle, inaugurée par le Christ, où la circoncision et les sacrifices sont spirituels, où tout culte est spirituel, où le Temple est spirituel, et où le peuple même d'Israël est à présent un peuple spirituel – changeant ainsi de composition, comme l'affirme Justin au début de son *Dialogue avec Tryphon* :

“ Car la race israélite véritable, spirituelle, celle de Juda, de Jacob, d'Isaac et d'Abraham, lequel dans l'incirconcision à cause de sa foi reçut de Dieu témoignage, fut béni et appelé père de nombreuses nations, c'est nous, qui par ce Christ crucifié avons été conduits à Dieu¹³.

10. Just in, *Dialogue* 117, 1 (p. 497) ; Irénée, *Contre les Hérésies* IV, 17, 5 (p. 460).

11. *Épître de Barnabé* 9, 7-8 (p. 146-147).

12. Just in, *Dialogue* 40, 3 (p. 285).

13. Just in, *Dialogue* 11, 5 (p. 213).

Nous revenons au constat initial : ce ne sont pas seulement les Écritures, mais l'alliance elle-même et l'élection, qui changent de mains. La catégorie du spirituel, déjà mise en avant par Paul – l'adjectif *πνευματικός* (*pneumatikos*) revient vingt-quatre fois dans les épîtres, voir 1 Co 10, 3 –, permet aux chrétiens de se distinguer des juifs au sein d'un univers encore commun, et de transposer nombre de réalités du judaïsme en leur donnant un sens nouveau qui les éloigne du sens premier et concret des Écritures. L'un des effets en sera de détacher les juifs de la Septante, la version grecque des Écritures qu'ils utilisaient en majorité jusque-là, faute de lire l'hébreu. Cette version grecque est tellement utilisée et réinterprétée par les chrétiens que les juifs hellénisés, à partir du ii^e siècle, décident de la réviser pour avoir de nouvelles versions bien à eux, plus proches de l'hébreu et non susceptibles de « récupération »¹⁴ (voir partie 1, chap. 2, p. 40-43).

C'est donc bien aussi la lecture des Écritures qui éloigne les chrétiens des juifs : d'une part ceux-ci n'acceptent pas un tel déplacement des textes qui fondent leur religion (le juif Tryphon reproche aux chrétiens de ne respecter aucune prescription de la Loi divine¹⁵) ; d'autre part les chrétiens accusent les juifs d'aveuglement, comme Irénée, à la fin du ii^e siècle, dans un passage où il rassemble des *testimonia* du Premier Testament qui deviennent autant d'arguments contre les juifs qui n'ont pas su y voir le Christ, lorsqu'« il fut un homme couvert de plaies et sachant supporter l'infirmité » (Es 53, 3), « assis sur le petit d'une ânesse » (Za 9, 9), « rejeté par les bâtisseurs » (Ps 117, 22), « mené comme un agneau à l'égorgement » (Es 53, 7), « par l'extension de ses mains détruisant Amaleq » (Ex 17, 11) « et rassemblant des extrémités de la terre dans le berceau du Père les enfants dispersés » (Es 11, 12)¹⁶...

La polémique chrétienne naissante reprend un vieux thème biblique, qui commençait par l'endurcissement de Pharaon (Ex 7, 3), transposé à Israël lui-même chez Isaïe (Es 6, 10 repris dans Mt 13, 13-15)¹⁷. Elle emprunte une partie de son vocabulaire à Paul, relu dans un sens partiel et durci : c'est le fameux « voile » de 2 Co 3, 14-16, qui obscurcit encore et toujours l'intelligence des juifs. On sait la fortune iconographique de ce thème sur les chapiteaux et les tympans romans où la synagogue, opposée à l'Église, est représentée par une femme ayant un voile sur les yeux¹⁸.

14. Voir G. Doriva 1, chap. « La Septante dans le judaïsme. De la faveur au rejet », dans *La Bible grecque des Septante*, p. 119-125.

15. Just in, *Dialogue* 10, 3 (p. 209).

16. Irénée, *Contre les Hérésies* IV, 33, 1 (p. 515).

17. Voir Irénée, *Contre les Hérésies* IV, 28, 3 – 29, 1 (p. 503-505).

18. L. Réau, *Iconographie de l'art chrétien*. II-2, iconographie de la Bible, Nouveau Testament, Paris, Presses Universitaires de France, 1957, p. 744-747.

L'ATTACHEMENT AUX ÉCRITURES

Orthodoxie : du grec ὀρθός (*orthos*), « droit » et δόξα (*doxa*), « opinion » : ce qu'il faut croire pour être en communion avec la foi de l'Église.

Dans le christianisme du ii^e siècle, lui-même traversé par des courants divers qui iront parfois jusqu'à une scission avec la « grande Église » (c'est-à-dire l'ensemble des Églises locales qui restent en communion mutuelle et représentent l'orthodoxie), il faut se représenter ce que signifie ce rapport aux Écritures si fortement revendiqué. Nous venons d'en voir, par rapport au judaïsme, la face obscure, car cette revendication chrétienne tend à la confiscation. D'un point de vue interne au christianisme, l'acte par lequel les chrétiens se réapproprient les Écritures juives est important, car il pose un choix clair et définitif dans un débat qui a profondément secoué les communautés au ii^e siècle, et qui concerne aussi le rapport au judaïsme. Ce débat a mis en évidence la déviance d'un groupe : les disciples de Marcion, et de manière plus partielle celle des gnostiques.

Contre Marcion

Marcion (actif à Rome au milieu du ii^e siècle) pratique une sorte de dualisme : il y a deux dieux de qui viennent deux alliances ; la première alliance vient du Démiurge, un Dieu inférieur, créateur du monde, juste et non pas bon, qui est le Dieu connu par les Écritures juives ; Jésus apporte la nouvelle alliance, celle du vrai Dieu, son Père, Dieu bon et sauveur, ignoré par la première alliance. Marcion ne reçoit donc comme inspirées que les Écritures qui viennent du Dieu bon, et non du Démiurge : le canon qu'il définit exclut les Écritures juives en totalité, et exclut aussi du Nouveau Testament tout ce qui se rapporte à elles de trop près ; il ne laisse subsister que les épîtres pauliniennes et l'évangile de Luc, le tout expurgé d'un certain nombre de passages considérés comme interpolations de rédacteurs inspirés par le Démiurge (voir partie 1, chap. 2, p. 48-51).

Au-delà d'un simple problème de frontières du canon, c'est toute la question de l'enracinement juif du christianisme qui est posée : Marcion cristallise la tentation de couper les liens avec le judaïsme originel pour faire droit radicalement à la nouveauté chrétienne et à une théologie paulinienne poussée à son extrême. Contre cette tentation, la grande Église réagit parce qu'ayant pratiqué dès l'origine la relecture chrétienne des Écritures, elle en tire la conviction que ces Écritures sont inspirées aussi, puisqu'elles annoncent le Christ, et que c'est donc le même Dieu qui inspire prophètes et évangélistes. Irénée, dans sa

grande œuvre *Contre les Hérésies*, à la fin du ii^e siècle, montre l'unité indissociable des deux Testaments, et l'unité du dessein de Dieu qui se déploie dans l'histoire du salut, de la Création à la Rédemption. La lecture typologique, en reliant les deux Testaments, préserve le lien avec le judaïsme. Marcion, qui voulait le couper, ne pouvait qu'être débouté de sa prétention à fonder un christianisme *ex nihilo*.

Contre la gnose

Du côté de la gnose, le débat sur l'Écriture se greffe sur d'autres options, notamment anthropologiques, plus fondamentalement divergentes. La gnose valentinienne, à laquelle s'affrontent la plupart des auteurs antignostiques que nous connaissons, enseigne une pluralité d'êtres primordiaux au sein d'une généalogie divine, et la création matérielle est le résultat d'un accident. L'être humain véritable n'est que spirituel, son salut est une connaissance, d'ailleurs ésotérique, à laquelle correspond une lecture ésotérique des Écritures dont le sens véritable demeure caché au grand nombre. Les gnostiques développent une lecture allégorique, trouvant dans les textes des allusions à leur système théogonique, cosmogonique et anthropologique. Ces textes peuvent du reste provenir du Premier comme du second Testament, comme le montre Irénée¹⁹. De fait la gnose ne rejette pas radicalement les Écritures juives comme Marcion. Ptolémée, un gnostique valentinien qui vivait à Rome dans la seconde moitié du ii^e siècle, a laissé une *Lettre à Flora*, aux positions d'autant plus modérées qu'il s'agit d'un écrit exotérique où l'auteur veut éviter de choquer sa lectrice encore attachée à la grande Église. Il y affirme que l'Écriture ne vient pas du démon comme le veulent certains, mais du Dieu de la première alliance (qui n'est pas un Dieu mauvais) ; que des auteurs humains (Moïse ou les « Anciens du peuple ») ont introduit des passages de leur fait ; que même dans ce qui est attribuable à Dieu, il y a une partie mêlée de mal (la loi du talion), une autre, pure et non mêlée de mal, mais seulement imparfaite (le Décalogue), et enfin une dernière, « typique et symbolique, destinée à représenter le spirituel et le transcendant, qui a été transposée par le Sauveur du sensible et de l'apparent au spirituel et à l'invisible²⁰ » (classification en partie analogue à celle que fait Justin²¹). Cette partie, ce sont toutes les prescriptions rituelles, à comprendre dans

Ésotérique : [adj.] du grec ἐσώτερος (*ésôtéros*), « plus intérieur », caractérise des enseignements secrets auxquels on ne peut accéder sans une initiation.

Exotérique : [adj.], par opposition à « ésotérique », accessible publiquement.

19. Irénée, *Contre les Hérésies* I, 18-19 (p. 94-98).

20. Ptolémée, *Lettre à Flora* 5, 2 (trad. G. Quispel, SC 24 bis, 1966, p. 61).

21. Justin, *Dialogue* 44, 2 (p. 293).

le sens nouveau que leur donne le Christ (ainsi pour l'agneau pascal, qu'il est lui-même) : nous retrouvons la typologie. On comprend pourquoi les gnostiques, à la différence de Marcion, ne s'interdisent pas d'utiliser le Premier Testament. Citons cependant, pour nuancer, un texte ancien à tendance gnostique qui ne pratique aucunement la relecture chrétienne des Écritures et semble en déprécier le principe même, l'*Évangile selon Thomas* :

“ Ses disciples lui dirent : Vingt-quatre prophètes ont parlé en Israël, et ils ont tous parlé par ton intermédiaire. Il leur répondit : Vous avez oublié le Vivant qui est devant vous, et vous avez parlé seulement des morts²².

Vers une théorie de l'Écriture

Comme la grande Église recourt elle-même au symbolisme dans sa lecture de la Bible, il lui faut se démarquer des manipulations gnostiques et montrer comment on peut garantir une certaine objectivité et éviter l'arbitraire qui semble attaché à l'allégorie. Ce sera encore la tâche d'Irénée, qui le premier théorise un certain « mode d'emploi » de l'Écriture, admettant l'existence d'un sens voilé, à plusieurs conditions qu'on peut globalement résumer en quatre points :

– que toute lecture respecte à la fois la globalité du message biblique sans jamais entrer en contradiction avec lui : Irénée en donne les principaux traits dans ce qu'il appelle la « règle de vérité²³ » : un Dieu unique, créateur de toute chose par son Verbe, Dieu de la première alliance et père du Christ²⁴ ;

– que la lecture respecte l'ordre et la structure des textes : Irénée aime dire que l'Écriture est un « corps » et non un quelconque agrégat, et que chaque membre doit être laissé à sa juste place pour que le tout fonctionne²⁵ ;

– qu'en cas de difficulté, les passages obscurs soient expliqués par les clairs et non l'inverse²⁶ ;

22. *Évangile selon Thomas*, v. 52, trad. C. Gianotto, dans *Écritures apocryphes chrétiennes*, t. 1, F. Bovon et P. Geoltrain (dir.), Bibliothèque de la Pléiade, Paris, Gallimard, 1997, p. 43-44.

23. Irénée, *Contre les Hérésies* I, 9, 4 (p. 63) et I, 22, 1 (p. 105).

24. *Ibid.* I, 22, 1 (p. 104).

25. *Ibid.* I, 9, 4 (p. 63).

26. *Ibid.* II, 27, 1 (p. 233).

– que la compréhension des Écritures soit demandée et vérifiée auprès des Églises qui sont de fondation apostolique et présentent la garantie, par les maillons humains d'une tradition ininterrompue, que leur façon de comprendre vient des apôtres²⁷ :

“ Le Seigneur de toutes choses a en effet donné à ses apôtres le pouvoir d'annoncer l'Évangile, et c'est par eux que nous avons connu la vérité, c'est-à-dire l'enseignement du Fils de Dieu. C'est aussi à eux que le Seigneur a dit : « Qui vous écoute m'écoute, et qui vous méprise me méprise et méprise celui qui m'a envoyé » (Lc 10, 16)²⁸.

Le rôle et l'autorité des apôtres sont d'autant plus affirmés que dans la gnose, on les accusait soit de duplicité (ils auraient sciemment délivré au grand nombre un enseignement qui n'était pas la véritable connaissance, pour réserver celle-ci à un petit nombre), soit d'ignorance (leur connaissance des mystères n'aurait été que partielle, ou elle-même interpolée par l'influence fâcheuse du Dieu de la Loi). Non seulement les Écritures sont respectées comme un tout chez Irénée, mais à elles se joignent à présent les évangiles et les écrits des apôtres. Irénée est le premier témoin explicite d'un canon chrétien ; il théorise même, en recourant au symbolisme, le nombre des évangiles canoniques (voir p. 50).

L'allégorisation gnostique vidait pratiquement les Écritures de leur sens historique. Une question à débattre serait bien sûr de savoir jusqu'à quel point la typologie christique appliquée par l'ensemble des chrétiens à ces mêmes Écritures ne faisait pas de même ; la question sera reprise dans la partie 3 (« L'exégèse alexandrine au iv^e siècle » et « L'exégèse antiochienne », voir p. 183-237), avec la distinction entre allégorie et typologie. Là où nous en sommes à l'aube du iii^e siècle, nous constatons que cette pratique a permis aux communautés chrétiennes, un moment partagées sur la question, de réassumer les Écritures de la première alliance et donc de garder la mémoire de celle-ci, même quand on en contestait la permanence. Le réflexe restera souvent, en christianisme, de ne trouver un sens et une valeur au judaïsme que jusqu'à l'époque du Christ, comme préparation à la « vraie religion ». C'est peut-être là un effet pervers de la réappropriation chrétienne des Écritures ; mais dans le même temps, celles-ci renvoient constamment les chrétiens à leur source juive et les obligent à se situer sans cesse par rapport à elle.

27. *Ibid.* III, 2, 2 ; 3, 1 ; 4, 1 ; 5, 1 (p. 278 ; 279 ; 282 ; 284).

28. *Ibid.* III, Préf. (p. 276).

Bible et dogme

BERNARD MEUNIER

Lecture typologique :

lecture qui permet d'entrevoir, dans certains événements ou personnages du Premier Testament, la figure (τύπος, *typos*) de réalités néotestamentaires, et en particulier la figure du Christ prophétisée.

Arianisme : doctrine théologique, défendue par l'Alexandrin Arius au début du iv^e siècle, et condamnée en 325 lors du premier Concile de Nicée. L'arianisme refuse l'égalité de nature entre le Père et le Fils et considère le Fils comme une créature préexistante, le Verbe, à qui la divinité a été conférée par adoption.

Le développement dogmatique chrétien a toujours voulu s'appuyer sur l'Écriture, surtout avec l'apparition des déviations doctrinales, ce qui conduisit à une méthode de lecture originale, qui n'était ni la lecture typologique traditionnelle, ni une lecture littérale ou allégorique. Dans un débat avec un hérétique, le recours à l'Écriture doit permettre de trancher. Ainsi les commentateurs ont été amenés à donner à certains versets un poids dogmatique qu'ils n'avaient pas forcément en soi. En voici quelques exemples :

En Jn 4, 24 (« Dieu est esprit »), Jésus explique à la Samaritaine pourquoi le culte divin ne peut être enfermé dans un lieu ou dans des rites matériels, mais doit être spirituel. La lecture dogmatique interprète : « La substance divine est spirituelle. »

Ou encore le verset d'Ex 3, 14 (hébreu : « Je suis qui je suis » ; Septante : « Je suis celui qui est ») sera durant tout le Moyen Âge le fondement de l'onto-théologie qui assimile Dieu à l'Être.

Le rapport du Fils au Père, exprimé par Jésus dans l'évangile de Jean, fait l'objet d'une lecture ontologique.

En Jn 14, 30 : « Le Père et moi nous sommes un », on lit l'affirmation de l'unité de substance lors de la crise arienne.

En 1 Co 1, 24 : « Christ, puissance de Dieu et sagesse de Dieu », les mots deviennent des titres ontologiques du Christ avec une lecture maximaliste : partout où il est question dans l'Écriture de la puissance ou de la Sagesse de Dieu, il s'agira du Christ en vertu de l'équation paulinienne. La dogmatique chrétienne devient une clef de lecture des textes, spécialement des évangiles, et lie souvent son sort au langage grec de l'ontologie.

Les versets de l'Écriture prennent une dimension, et les mots une technicité, qu'ils n'avaient pas au départ et qui vient comme un sens caché enrichir la lecture du sens premier, voire s'y substituer. Le judaïsme, très peu doctrinal, n'avait pas produit ce type de lecture mais ne lui fermait pas la porte. Par exemple la Parole créatrice de Dieu en Gn 1 devient dès le II^e siècle une entité divine, dont on souligne la coéternité avec le Père qui l'émet – à cela sert le concept de « parole intérieure » (*logos endiathetos*). En ce sens, le Prologue johannique, et surtout ses trois premiers versets, est le premier texte chrétien à faire une lecture dogmatique de l'Écriture (juive) ; mais déjà les prosopopées de la Sagesse dans le corpus sapientiel l'ont précédé : il n'est pas possible de lier à une culture donnée – l'hellénisme en l'occurrence – le développement de la lecture dogmatique.

BIBLIOGRAPHIE

P. Beauchamp, *L'un et l'autre Testament*, Vol. 1 : Essai de lecture, coll. « Parole de Dieu » 15, Paris, Seuil, 1977.

J. Daniélou, *Sacramentum futuri. Études sur les origines de la typologie biblique*, Paris, Beauchesne, 1950.

M. Simon, *Verus Israel. Étude sur les relations entre chrétiens et juifs dans l'empire romain (135-425)*, Paris, E. de Boccard, 1964 (2^e éd. augmentée).

Y.-M. Blanchard, *Aux sources du canon. Le témoignage*

d'Irénée, Cogitatio fidei 175, Paris, Éditions du Cerf, 1993.

S. G. Wilson, *Related Strangers. Jews and Christians 70-170 C.E.*, Minneapolis, Fortress Press, 1995.

S.-Cl. Mimouni, *Le judéo-christianisme ancien. Essais historiques*, Patrimoines, Paris, Éditions du Cerf, 1998.

A. von Harnack, *Marcion. L'évangile du Dieu étranger. Contribution à l'histoire de la fondation de l'Église*

catholique, trad. B. Lauret, contributions de B. Lauret, G. Monnot, E. Poulat, M. Tardieu, *Patrimoines*, Paris, Éditions du Cerf, 2003.

Irénée, *Contre les hérésies, Sagesses chrétiennes*, Paris, Éditions du Cerf, 2001.

Justin Martyr, *Dialogue avec Tryphon. Édition critique, traduction, commentaire*, Ph. Bobichon (éd.), *Paradosis* 47.1-2, 2 vol., Fribourg, Academic Press, 2003.

LA LECTURE JUIVE DE L'ÉCRITURE : LA TRADITION RABBINIQUE

Jean Massonnet

Lorsque, en 538 av. J.-C., l'édit de Cyrus autorise le retour à Jérusalem des Judéens déportés en Babylonie par Nabuchodonosor quelques décennies auparavant, une nouvelle époque commence pour le peuple juif. Repartie sur de nouvelles bases, la communauté juive s'organisera progressivement dans ce qui prendra le nom de « judaïsme ». Elle pourra, grâce à un système à la fois diversifié et cohérent, poursuivre son destin en demeurant enracinée dans sa tradition et ouverte aux nouveautés de l'avenir. Les scribes de cette époque reçoivent de la période qui a précédé l'Exil une somme de productions littéraires, témoins d'une réflexion passée qu'ils sont amenés à poursuivre dans les conditions nouvelles de la période postexilique. Ce trésor très divers est composé de textes prophétiques, historiques, liturgiques, sapientiaux et aussi d'un ensemble de codes législatifs qui doivent être interprétés en fonction de situations inédites. L'élaboration

de ce qui constituera le cœur de la Bible est réalisée à l'époque perse (env. 538-333 av. J.-C.). Il s'agit des cinq premiers livres désignés en grec comme le Pentateuque ou en hébreu comme Tora (voir canon p. 19 et tableau p. 55). La naissance du judaïsme est donc inséparable d'un intense travail de reprise et de mise en forme de l'Écriture.

L'impulsion donnée par cette renaissance irrigue encore la vie juive de nos jours. Dans l'exposé qui suit, nous nous concentrerons sur l'époque classique, représentée par les rédactions successives de la *Mishna* et des *Talmuds*. La délimitation de cette période n'est pas hermétique, aussi bien en amont qu'en aval. Après la ruine de Jérusalem en l'an 70 de notre ère, les maîtres d'Israël, sous la direction de l'un d'eux, Yohanan ben Zakkai, décident de rassembler et de mettre en ordre un ensemble de traditions jusque-là éparses et parfois contradictoires ; ce travail aboutira à la *Mishna*, dont l'état définitif est acquis au plus tard en 219. Si l'an 70 marque le commencement indéniable d'une nouvelle période, il ne faut pas pour autant la couper de l'époque qui la précède où elle plonge ses racines. À l'autre bout de la chaîne, la clôture du *Talmud de Babylone* à la fin du v^e siècle ne signifie pas la clôture de la tradition, qui continue à vivre et à se développer sur la lancée.

1. Tora orale et Tora écrite

RÉCEPTION DE LA TORA AU SINAI

La lecture juive de l'Écriture s'inscrit à l'intérieur d'une vaste vision de l'homme, de ses origines et de son avenir, de sa relation à la transcendance, de sa liberté et de sa vie en société. Elle en reflète les valeurs. Un proverbe légèrement modifié pourrait illustrer cela : « Dis-moi *comment* tu lis, je te dirai qui tu es. » Le mot Tora pris dans son sens le plus large ressaisit cet horizon, à l'intérieur duquel se dessinent deux grandes lignes : la Tora orale et la Tora écrite, toutes deux en relation organique l'une avec l'autre, mais la Tora orale précédant la Tora écrite. Un texte de la *Mishna*, très souvent cité dans les présentations du judaïsme rabbinique, illustre cela :

“ Moïse reçut la Tora à partir du Sinaï et la transmit à Josué. Josué la transmit aux Anciens et les Anciens la transmirent aux Prophètes. Les Prophètes la transmirent aux hommes de la grande assemblée. Ceux-ci dirent trois choses : « Soyez pondérés dans l'exercice de la justice ; suscitez beaucoup de disciples ; faites une haie autour de la Tora¹. »

Le début de ce traité de la *Mishna Avot* (ou « Maximes des Pères ») expose l'origine de la révélation. Moïse reçoit la Tora « à partir du Sinaï » ; la tradition précisera : la Tora « vient du ciel », c'est-à-dire d'une dimension autre que spatio-temporelle. Un contact avec la divinité invisible et tout autre s'instaure. La Tora reçue par Moïse se transmet ensuite de génération en génération. Les étapes de la transmission mentionnées ici sont très schématiques : la « grande assemblée » devait être un souvenir des *γερουσίαι* (*gerousiai*), « conseils » de l'époque perse. La pensée, fondamentalement théologique, exprime une conviction essentielle en se coulant dans un cadre historique : tout est donné à l'origine. Moïse a reçu la Tora pour la transmettre à la communauté, à qui elle est confiée. Le don reçu et transmis comprend les deux Tora, orale et écrite, mais le texte de cette *Mishna* vise avant tout la Tora orale. En effet, les maximes transmises par « les hommes de la grande assem-

1. *M Avot* 1, 1. Sur les modalités de citations, voir l'encart sur la littérature rabbinique, p. 176-177.

blée » sont véritablement Tora, mais on les chercherait en vain dans la Bible : ce sont des conseils donnés aux gouvernants – « la justice » –, la consigne de multiplier le nombre des disciples qui recevront la Tora, l'enrichiront et la transmettront à leur tour, et enfin une invitation à prendre toutes les précautions pour que la Tora soit respectée – « l'entourer d'une haie ». Ce sont autant de facettes de la Tora orale, égale en dignité à la Tora écrite mais première par rapport à elle. L'origine de la transmission est de nature orale : Moïse, dira-t-on, a reçu la Tora « de la bouche de la Puissance », dans un contact vivant, non écrit, avec la divinité. Toute transmission vivante est un acte d'oralité.

LE DIFFÉREND ENTRE PHARISIENS ET SADDUCÉENS

L'idée exprimée dans cette *Mishna* reflète à l'évidence une préoccupation du mouvement pharisien, qui veut faire remonter à Moïse non seulement la Bible, mais l'ensemble de la tradition vécue dans le peuple, et lui conférer le statut de Tora. Les pharisiens s'opposent en cela au parti des sadducéens, un groupe de caractère aristocratique, dépositaire du pouvoir et dont le haut sacerdoce constitue le noyau central. Il est en lien avec le pouvoir occupant (les Romains à partir de 63 av. J.-C.). Dans ses *Antiquités juives* rédigées à la fin du premier siècle, l'historien Flavius Josèphe rapporte le désaccord profond qui opposait les pharisiens aux sadducéens :

“ Je voudrais maintenant expliquer ceci : les pharisiens ont transmis au peuple certaines coutumes qui viennent de leurs Pères, et qui ne sont pas écrites dans la Loi de Moïse. Pour cette raison le groupe des sadducéens les rejette, disant qu'il faut considérer comme Loi ce qui est écrit, et qu'il ne faut pas observer ce qui vient de la tradition des Pères².

“ Des disputes et des différends importants se sont produits entre eux à ce sujet ; alors que les sadducéens ne peuvent persuader que les riches, et que la population ne leur est pas acquise, les pharisiens ont au contraire la foule pour alliée³.

Les sadducéens accordent à l'écrit seul une valeur de « loi », de « Tora » au sens hébraïque, donc de Parole révélée, alors que les pha-

2. Flavius Josèphe, *Antiquités juives* XIII, 297.

3. *Ibid.* XIII, 298.

risiens y joignent des coutumes qui viennent des Pères et qu'ils « ont transmises au peuple ». Il faudrait nuancer l'expression de Josèphe : les pharisiens accueillent des coutumes vécues dans le peuple et leur reconnaissent la dignité de Tora. Cela explique l'accord des « foules » (τὸ πλῆθος, *to plèthos*) avec eux, qui reconnaissent la pleine valeur des traditions populaires. Loin de céder à des visées démagogiques, les pharisiens sont animés par une conviction essentielle : la Tora donnée à Moïse est confiée à la communauté tout entière. Détenteurs du pouvoir, les sadducéens se réservent les interprétations, qui ne manqueront pas de s'imposer à une Écriture figée une fois pour toutes. Pour les pharisiens, l'interprétation de l'Écriture a elle-même valeur de Tora orale, et elle est confiée à l'ensemble de la communauté.

HILLEL ET SHAMMAÏ

L'idée de Tora orale, spécifiquement juive, était difficilement comprise par des non-juifs. Le *Talmud* rapporte un épisode qui met en scène un païen avec deux grands maîtres du i^{er} s. av. J.-C., Shammaï et Hillel, le premier traditionnellement représenté comme intransigeant et austère, le second comme ouvert et accueillant⁴. L'interlocuteur est un candidat à la conversion qui se présente en premier lieu devant Shammaï :

« Combien de Tora avez-vous ? »
« Deux : la Tora écrite et la Tora orale. »

« Pour ce qui est de la Tora écrite, rétorque le païen, je te crois ; quant à la Tora orale, je ne te crois pas. Fais de moi un prosélyte, à condition que tu ne m'enseignes que la Tora écrite. »

Shammaï réagit avec colère et chasse l'impertinent, qui se tourne alors vers Hillel. Ce dernier accepte le défi, et commence à lui apprendre l'alphabet. Le jour suivant, la leçon se poursuit, mais le maître enseigne cette fois l'alphabet en commençant par la fin. L'élève est perdu :

« Mais hier tu ne m'as pas dit cela ! »

Hillel fait alors comprendre à son élève que l'oralité qu'il récuse est déjà à l'œuvre dans l'apprentissage le plus concret de la Tora écrite :

« Ne me fais-tu donc pas confiance ? Fais-moi aussi confiance en ce qui concerne la Tora orale. »

Apprendre la matérialité de l'Écriture implique la confiance faite au maître ; cette démarche est une composante de la Tora orale.

Prosélyte : nouveau venu dans la foi.

4. TB *Shabbat* 30b-31a.

2. La lecture de l'Écriture

UNITÉ DE LA TORA ORALE ET DE LA TORA ÉCRITE

« Toutes les paroles »

Toute la Tora, orale et écrite, est objet de transmission. Cela a commencé avec Moïse. Un verset de la Bible, analysé avec toutes ses particularités, permet d'illustrer cette conviction :

“ YHWH m'a donné les deux tables de pierre écrites du doigt de Dieu, et sur elles [étaient écrites]⁵ toutes les paroles [litt. : selon toutes les paroles] qu'il vous avait dites du milieu du feu, sur la montagne, au jour de l'Assemblée (Dt 9, 10).

Rabbi Yehôshou'a ben Lévi (vers 230) interprète ainsi :

“ [Il n'est pas écrit] 'sur elles', [mais] 'et (ו) sur elles' ; [il n'est pas écrit] 'toutes', [mais] 'selon (כ) toutes' ; [il n'est pas écrit] 'paroles', [mais] 'les (ן) paroles' ; [cela indique] l'Écriture, la *Mishna*, le *Talmud* et la *Aggada*, et aussi ce qu'un élève ancien enseignera devant son maître⁶. »

Cette démonstration n'a rien d'une preuve au sens propre. Elle s'appuie ici sur des particularités du texte qui pourraient paraître dérisoires, mais la source divine d'où elles proviennent ne connaît pas d'imperfections ; ces détails sont donc une invitation à rechercher le sens qu'ils peuvent révéler. L'auteur de l'exégèse exposée ici lit dans trois lettres une allusion à trois domaines de la Tora orale. Mieux encore : Moïse a déjà reçu ce qu'un disciple confirmé trouvera un jour

5. Les mots entre crochets sont absents du texte original, souvent très laconique. Nous les insérons pour aider à la compréhension.

6. TJ *Pe'a* II, 4 ; 17a.

comme nouveauté et supplément de sens, en présence de son maître. Le trésor donné à Moïse est en la possession de la communauté, mais ses richesses ne peuvent être mises à jour que grâce à la recherche des générations futures qui se succéderont, chacune recevant le legs de celle qui l'a précédée et l'enrichissant au profit de celle qui la suivra.

Nouveauté. Créativité de la recherche.

Cette conception s'enracine dans un passé fort ancien. Ben Bag Bag disait au temps de Hillel et Shammaï : « Tourne et retourne (la Tora) en tous sens car tout est en elle⁷. » L'Écriture est reçue comme une inépuisable réserve de sens, dont la mise au jour a le statut d'une quasi-obligation : « La recherche est demandée », est-il dit dans le *Talmud*⁸.

Un épisode rapporté dans le *Talmud de Babylone*⁹ met en scène Rabbi Yehoshoua, un maître déjà renommé dans sa jeunesse, alors que le Temple était encore debout. Devenu vieux, il reste chez lui, alors que le groupe des sages est rassemblé pour l'étude de l'Écriture. À l'issue de la séance, ses disciples viennent le saluer, et il leur demande :

« Quelle nouveauté (*hiddoush*) y a-t-il eu dans la maison d'étude ce jour ? »

Eux de répondre :

« Nous sommes tes élèves et nous buvons de ton eau ! »
« Malgré tout, répartit Rabbi Yehoshoua, il est impossible qu'il n'y ait pas de nouveauté dans la maison d'étude. »

La réponse polie et flatteuse des disciples ne satisfait pas le maître, persuadé que toute étude de l'Écriture doit enrichir la communauté de nouvelles trouvailles ; il y en a eu en effet lors de cette réunion, et les apprenant, Rabbi Yehoshoua s'exclame :

« Vous aviez une bonne perle dans votre main et vous vouliez me la faire manquer ! »

7. M *Avot* 5, 22.

8. TB *Soukka* 41a.

9. TB *hagiga* 3a-b.

Sa joie est aussi de constater que la tradition est vivante et progresse, comme le suggère sa réplique dans un passage parallèle :

“ « Il ne peut pas y avoir de génération orpheline de sages¹⁰. »

La Tora est confiée à toute la communauté

Si l'étude de la Tora est habituellement, et par nécessité, l'affaire de spécialistes, le principe sur lequel elle s'appuie est que tout membre de la communauté est en droit capable de produire du sens. Une scène bien connue de la tradition¹¹ met en scène Hillel avec des interlocuteurs, originaires de Babylonie selon le *Talmud de Jérusalem*¹². La question débattue est de savoir s'il est licite d'offrir le sacrifice de la Pâque malgré son occurrence un jour de shabbat, alors que quantité de travaux sont interdits, et en particulier ceux qui accompagnent l'offrande des sacrifices ; le jour de Pâque, il faut introduire des animaux dans le Temple pour les immoler. Hillel s'efforce de démontrer que le sacrifice de la Pâque l'emporte sur le shabbat, à partir de règles d'exégèse admises.

La première d'entre elles relève d'une comparaison d'ordre général, *הקשה* (*heqqesh*) : le sacrifice de la Pâque et le sacrifice quotidien offert dans le Temple ont en commun le fait d'être communautaires. Or, le sacrifice quotidien l'emporte sur le shabbat ; on peut donc en inférer la même qualité pour le sacrifice de la Pâque.

– Cet argument étant récusé, Hillel en invoque un autre, qui s'appuie sur une comparaison entre des termes précis : *גזרה שווה* (*g'zera shawa*), analogie d'origine grecque, *σύγκρισις πρὸς ἴσον* (*sunkrisis pros ison*) :

“ Il est dit pour le sacrifice quotidien (Nb 28, 2) : « en son temps fixé » ; et il est dit pour la Pâque (Nb 9, 2) : « en son temps fixé » ; de même que le sacrifice quotidien, pour lequel il est dit : « en son temps fixé », l'emporte sur le shabbat, ainsi la Pâque, pour laquelle il est dit : « en son temps fixé », l'emporte sur le shabbat.

10. *Avot de Rabbi Nathan* A 18, 34a-b.

11. *Tos Pesahim* 4, 13-14.

12. *TJ Pesahim* VI, 1 ; 33a.

– En présence d'un nouveau refus, Hillel invoque un troisième argument de type *a fortiori* (קל וחומר, *qal wa-homer*) : la sanction en cas d'omission est plus grave pour le sacrifice de Pâque que pour le sacrifice quotidien ; or si le sacrifice quotidien l'emporte sur le shabbat, à plus forte raison peut-on l'affirmer du sacrifice de Pâque.

Ces trois règles d'exégèse utilisées par Hillel font partie de l'ensemble plus vaste des sept règles qui lui sont attribuées, des treize de Rabbi Ishmaël et des trente-deux de Rabbi Éliezer¹³. Elles ne sont pas nécessairement rabbiniques, mais peuvent être empruntées à la culture grecque ambiante. Or, aucun de ces arguments ne convainc les adversaires de Hillel, jusqu'à ce qu'il leur dise :

« De plus, j'ai reçu de mes maîtres la tradition selon laquelle la Pâque l'emporte sur le shabbat... »

La pratique traditionnelle admise par la communauté a plus de poids que les arguments scripturaires. L'accord obtenu sur la pratique du sacrifice de Pâque laissait en suspens une dernière question : comment introduire les animaux destinés à être sacrifiés sans enfreindre les interdictions du shabbat ? La réponse de Hillel est révélatrice du rôle décisif de la communauté :

« Laissez-les [trouver la solution] ; l'Esprit saint est sur eux ; s'ils ne sont pas prophètes, ils sont fils de prophètes. » « Que firent les Israélites à cette heure ? Celui dont la Pâque était un agneau enfouit le couteau dans sa laine, celui dont la Pâque était un chevreau attachait le couteau entre ses cornes. Ils apportèrent donc couteaux et Pâques au sanctuaire et immolèrent leurs Pâques. »

La solution trouvée à l'interdiction de porter des objets semble dérisoire en comparaison de la sublimité du principe qu'elle illustre, mais il ne faut pas s'y tromper : la pratique la plus concrète de la Tora (הלכה, *halakha*, du verbe הלך, *halakh*, « marcher, se comporter ») est vraiment Tora. Le peuple sait comment la pratiquer, et les savants sont invités à s'en inspirer lorsqu'ils se trouvent en présence d'une aporie : « sors et vois ce que le peuple fait » est un adage du *Talmud*¹⁴, repris par Hai Gaon au début du xi^e s. en réponse aux juifs

13. H. L. Strack, G. Stemberger, *Introduction au Talmud et au Midrash*, trad. et adaptation françaises M.-R. Hayoun, coll. « Patrimoines, Judaïsme », Paris, Éditions du Cerf, 1986, p. 39-55.

14. TB *Berakhot* 45a ; première moitié du iv^e siècle.

Rosh ha-Shana : fête juive célébrant la nouvelle année du calendrier hébreu. Jour de la « sonnerie », du jugement (voir Ps 81, 4-5), elle est caractérisée par le rite de la sonnerie du *shofar*, qui invite au repentir durant les dix jours qui la suivent, jusqu'au « Grand pardon » (*Yom Kippour*).

de Kairouan qui lui demandaient comment sonner le cor (le *shofar*) pour la fête de Rosh ha-Shana. Après avoir apporté une série d'arguments, il écrit :

“ Et plus que tout, il y a une preuve à partir du principe « Sors et vois ce que le peuple fait ». Ceci est la base et l'appui. Et ensuite nous considérons tout ce qui a été dit dans la *Mishna* et dans le *Talmud* à ce sujet¹⁵.

Une tradition, rapportée par Rabbi Shim'on ben Ele'azar (seconde moitié du ii^e s.), veut que l'on déchire son vêtement lorsqu'un juif rend son dernier souffle, comme on le fait lorsqu'un rouleau de la Tora est brûlé ; et Rashi de commenter :

“ L'âme d'Israël qui est enlevée ressemble à cela, car il n'y a pas de personne en Israël qui soit vide, qui n'ait ni Tora ni commandements¹⁶.

Deux écoles de lecture

La comparaison de tout juif avec un rouleau de la Tora exprime un idéal qui fait de lui une révélation vivante et le met en relation très étroite avec l'Écriture. Cette dernière, quoique d'origine divine, est donnée dans un langage humain, sujet aux imperfections, contradictions et obscurités. Laissée à elle-même, elle ne livre pas son sens ; il faut un lecteur, mieux, une communauté qui l'interprète et lui donne vie. Le sens sort de l'interprétation, et de même que les lecteurs sont multiples, de même le sens le sera aussi. Un débat du début du ii^e s. illustre l'émergence de deux grandes écoles, celles de Rabbi Ishma'el et de Rabbi Aqiba.

“ « Vous avez vu vous-mêmes que j'ai parlé avec vous à partir des cieux » (Ex 20, 22). Un passage scripturaire dit « à partir des cieux » et un passage scripturaire dit : « Et le Seigneur descendit sur le mont Sinaï » (Ex 19, 20). Comment peuvent s'accomplir ces deux lectures ? Un troisième passage scripturaire a décidé : « À partir des cieux il t'a fait entendre sa voix pour te corriger [et sur terre il t'a fait voir son

15. Texte dans le *Supplément au Cahier Évangile* 73, p. 20.

16. TB *Shabbat* 105b.

grand feu, et du milieu du feu tu as entendu ses paroles] » (Dt 4, 36), paroles de Rabbi Ishma'el. Rabbi Aqiba dit : un passage scripturaire dit « à partir des cieus » et un passage scripturaire dit : « Et le Seigneur descendit sur le mont Sinaï. » Ceci enseigne que le Saint-Bénésoit-II a incliné les cieus d'en haut sur le mont Sinaï et qu'il a parlé des cieus, comme il est dit « à partir des cieus »... ; et c'est bien ce que dit l'Écriture par ailleurs (Ps 18, 10) : « Il inclina les cieus et descendit une sombre nuée sous ses pieds »¹⁷.

Le débat porte sur deux versets contradictoires : si Dieu a parlé « à partir des cieus » (Ex 20, 22), il ne l'a pas fait à partir du Sinaï comme cela peut se déduire d'Ex 19, 20. Comment « accomplir » ces deux écritures, c'est-à-dire leur donner sens, les « faire tenir debout » (לקיים, *l°qayyem*, du verbe קום, *qoum*, « se lever ») ? Pour Rabbi Ishma'el, « la Tora a parlé le langage des hommes¹⁸ » ; à l'aide d'un troisième verset, il offre une solution dont peut se satisfaire un esprit rationnel. Rabbi Aqiba résout la contradiction sans chercher un compromis entre les deux versets, mais en maintenant leurs vérités respectives : le ciel est descendu sur le mont Sinaï (Ps 18, 10) ; la transcendance s'est exprimée dans l'immanence.

Un autre verset de la théophanie du Sinaï fait l'objet de débat :

“ « Tout le peuple voyait les voix et les lueurs » [Ex 20, 18].

Pour Rabbi Ishma'el,

“ Ils voyaient le visible et entendaient l'audible.

Mais Rabbi Aqiba maintient le paradoxe :

“ Ils voyaient et entendaient le visible. Ils voyaient une parole de feu qui sortait de la bouche de la Toute-Puissance et qui se gravait sur les Tables, comme il est dit : « Voix du Seigneur, qui grave des flammes de feu » (Ps 29, 7).

17. *Mekhilta* de Rabbi Ishma'el sur Ex 20, 22, H.S. Horowitz (éd.), *Mekhilta d'Rabbi Ismael, cum variis lectionibus et adnotationibus*, Jérusalem, Bamberger & Wahrmann, 1960, p. 238-329.

18. *Sifré* sur Nb 15, 31, Horowitz H.S. (éd.), *Sifre d'be Rav, Fasciculus primus: Sifre ad Numeros adjecto Sifre zutta, cum variis lectionibus et adnotationibus*, Jérusalem, Wahrmann Books, 1966, p. 121 (= Horowitz, *Sifre*).

Pour Rabbi Aqiba,

“ La Tora, quoique écrite en langage humain, est significative dans tous ses détails. Si elle a dit que le peuple voyait les voix, c'est qu'elle a voulu exprimer l'inouï d'une transcendance qui se maintient dans l'immanence¹⁹.

צמצום (*tsimtsoum*) :
« réduction, resserrement ».
Contraction de Dieu
à l'intérieur du Saint
des Saints, par laquelle
il restreint sa présence
dans le Temple
pour se mettre
à la disposition des fidèles
qui viennent le rencontrer.
Dans la Kabbale, le mot
va jusqu'à exprimer
le retrait opéré par Dieu,
afin de donner à l'homme
l'espace de sa propre liberté.

Les deux écoles ont leurs lettres de noblesse ; celle de Rabbi Aqiba, pour qui la moindre particularité de l'Écriture est objet d'interprétation, est prépondérante dans le judaïsme rabbinique. Son approche de l'Écriture s'inscrit à l'intérieur d'une conception plus vaste de la révélation, le צמצום (*tsimtsoum*). Rabbi Aqiba l'expose à partir de la rencontre de Dieu avec Moïse dans la Tente du désert. Il est dit en Lv 1, 1 :

“ YHWH appela Moïse depuis la Tente de la rencontre.

Et Rabbi Aqiba de s'interroger :

“ Est-il possible [que YHWH ait parlé à Moïse] depuis tout [l'espace de] la demeure ? [Non], le *Talmud*²⁰ dit : « d'au-dessus du propitiatoire » (Ex 25, 22). Si c'est « d'au-dessus du propitiatoire », est-il possible que ce soit de tout [l'espace qui est] au-dessus du propitiatoire ? [Non], le *Talmud* dit : « d'entre les deux Kerouvim » (Ex 25, 22)²¹.

La présence divine se resserre à l'intérieur de l'espace le plus infime qui soit, entre les deux ailes des êtres angéliques qui se rejoignent au-dessus du couvercle de l'arche d'alliance, le « propitiatoire ». Le contraste est total entre l'infini divin et les limites concrètes de sa manifestation. Ce qui est dit des conditions d'habitation de la présence divine, la *Shekhina*, dans la Tente de la rencontre, peut être transposé à l'intérieur d'une Écriture qui s'exprime à travers les limites et les faiblesses du langage.

19. A.-C. Avril, P. Lenhardt, *La lecture juive de l'Écriture*, Faculté de Théologie de Lyon, Profac, 1982, p. 21.

20. L'enseignement, l'Écriture ; l'expression introduit une réponse négative à la question qui précède.

21. *Sifra* sur Lv 1, 1, par. *Wayyiqra*, I. H. Weiss (éd.), *Sifra. Commentar zu Leviticus 4 a*, Vienne, 1962.

L'unité de l'Écriture : le « collier avec la Tora »

Le mot מדרש, *midrash* (dérivé du verbe *darash*, « rechercher »), désigne l'étude de l'Écriture, une activité de la Tora orale qui se déploie dans la conscience de la transcendance qui la surplombe. Le *Talmud de Jérusalem* illustre la puissance de cette recherche à l'aide du récit d'un certain Élisha ben Abouya, qui rapporte ce qui s'est produit le jour de sa circoncision, à Jérusalem, alors que le Temple était encore debout. Après le repas festif qui réunissait tous les grands personnages de Jérusalem, les convives se levèrent pour « battre des mains et danser ». Mais deux jeunes personnages de l'assemblée, Rabbi Éliezer et Rabbi Yehoshoua, connus et respectés pour leur compétence en matière de Tora, préférèrent s'adonner à leur activité favorite. Abouya, le maître de maison, les installa dans un lieu à part :

“ Ils se mirent donc à s'occuper des paroles de la Tora, passant de la Tora aux Prophètes et des Prophètes aux Hagiographes. Un feu descendit du ciel et les entoura. Mon père, Abouya, leur dit : « Mes maîtres ! Êtes-vous venus pour mettre le feu à ma maison ? » Ils lui répondirent : « Dieu nous en garde ! Mais nous étions assis et nous faisons un collier avec les paroles de la Tora. Nous passions de la Tora aux Prophètes et des Prophètes aux Hagiographes, et voici que ces paroles sont devenues joyeuses comme elles l'étaient quand elles furent données au Sinaï, et le feu s'est mis à les lécher comme il les léchait au Sinaï. Et, en effet, quand ces paroles furent, la première fois, données au Sinaï, elles furent données dans le feu, comme il est dit (Dt 4, 11) : “Et la montagne brûlait, dans le feu, jusqu'au cœur des cieux”²². »

Ce récit rapporte une expérience spirituelle forte. Les deux personnages font « un collier avec la Tora ». Ils choisissent un thème symbolisé par le fil du collier ; les perles dont ils le garnissent sont des passages tirés des trois grandes parties de l'Écriture, qui illustrent le même thème à leur façon. Il en ressort une unité que seul le *midrash* peut dévoiler ; l'événement du Sinaï est actualisé, la Parole devient vivante, une, reflet de la source dont elle provient. La méthode du « collier fait avec la Tora » est très courante dans la tradition rabbinique, y compris dans les textes liturgiques. Elle contribue à dévoiler une cohérence de l'Écriture qui n'apparaît pas à un premier niveau de lecture.

Hagiographes : autre désignation usuelle de la troisième partie du canon hébraïque, les *Ketouvim* ou Écrits.

22. TJ *Hagiga* II,1 ; 77 b, l. 38-50.

La résurrection de morts suggérée par l'Écriture

Le *midrash* sait découvrir des vérités qui ne sont pas explicitement affirmées dans l'Écriture. Ceci se vérifie dans le cas de la foi en la résurrection des morts, dont les premières attestations claires datent de la révolte des Maccabées au II^e s. av. J.-C. (voir 2 M 7 et Dn 12, 1-3). Or elles ne prennent pas appui sur l'Écriture, pour la bonne raison que l'on n'avait pas trouvé de référence adéquate dans la première partie de la Bible qui faisait autorité, le Pentateuque. La deuxième bénédiction de la prière quotidienne, le *Shemoné Esré*, s'adresse « au Dieu des puissances qui guérit les malades et fait vivre les morts ». La foi en la résurrection s'est cristallisée dans la communauté lorsque son sens de Dieu et de ses promesses a atteint un point de maturation suffisant. Les sadducéens, qui s'en tenaient exclusivement à l'Écriture, refusaient la résurrection des morts. La foi nouvelle, si elle n'était pas inscrite en lettres claires dans l'Écriture, ne pouvait cependant la contredire. Bien au contraire, il fallait y trouver des insinuations, des allusions, des indications qui pointaient vers elle. Dans une discussion avec des dissidents qui refusent cette possibilité, nous voyons Rabbi Gamaliel, à la fin du I^{er} s., tenter de la leur faire admettre à l'aide d'un collier avec la Tora¹. Il ponctue le premier texte invoqué de manière à faire ressortir une allusion à la résurrection :

“ Et YHWH dit à Moïse : Voici que tu vas te coucher avec tes pères et tu te lèveras [Dt 31, 16].

Mais le texte est récusé, car la dernière proposition commence en réalité une autre phrase :

“ Et ce peuple se lèvera et il se prostituera...

Le deuxième argument, tiré des prophètes (Es 26, 19), n'est pas non plus accepté, car il peut être interprété symboliquement, à la manière de la vision d'Ézéchiel qui annonce le retour d'exil comme une résurrection des morts (Ez 37, 1-14). Quant à la citation tirée des Hagiographes (Ct 7, 10), elle est suffisamment sibylline pour ne pas emporter l'adhésion. Un dernier argument finit par l'emporter :

“ [Ainsi ne put-il les convaincre] jusqu'à ce qu'il leur eût cité ce passage de l'Écriture : « [afin d'avoir de longs jours, vous et vos fils, sur la terre] que le Seigneur a juré à vos

1. TB *Sanhedrin* 90b.

pères de leur donner » (Dt 11, 21). Il n'est pas dit : « de vous donner », mais « de leur donner » ; de là [résulte que] la résurrection des morts [peut être déduite] de la Tora.

Les pères sont morts, et la terre, qu'ils n'ont jamais possédée, leur a été promise, donc... Rabbi Simaï (vers 200-220) est témoin de la nécessité de la recherche :

“ Tu n'as pas de péricope dans la Tora où il n'y ait pas la résurrection des morts. Mais c'est que nous n'avons pas la force de le manifester dans le *midrash*².

2. *Sifré Dt* sur Dt 32, 7, pisqa 306 ; *Hor ov it z*, *Siphre*, p. 341.

LA PLURALITÉ DES INTERPRÉTATIONS

« Comme un marteau qui pulvérise le roc »

Le *midrash* est l'expression de la recherche exercée par des êtres humains différents les uns des autres, d'où une nécessaire production de sens différents. Ceci n'est pas considéré comme un risque par la tradition, mais au contraire comme une chance, et conforme à la nature même de l'Écriture, source de prolifération sémantique, et dont un seul verset est susceptible de donner plusieurs sens. Cela est évoqué dans un débat de type juridique où l'on envisage le cas où deux juges appuieraient un même avis sur deux passages différents : l'un d'eux se trompe nécessairement.

Rabbi Abbayé (278-338) a appuyé cette opinion par l'Écriture :

“ Élohim a dit une chose, et j'en ai entendu deux, car la puissance est à Élohim [Ps 62, 12].

et commente :

“ Une seule écriture donne (litt. « sort en ») plusieurs sens, mais un seul sens ne sort pas de plusieurs écritures²³.

23. *TB Sanhedrin* 34a.

Vient ensuite un enseignement de l'école d'Ishma'el :

« Ma parole n'est-elle pas comme un feu ? – parole du Seigneur –, comme un marteau qui pulvérise le roc ? » (Jr 23, 29) Comme un marteau [fait que le rocher] se partage en plusieurs étincelles, ainsi une seule écriture donne plusieurs sens.

Le marteau qui frappe le roc produit une gerbe d'étincelles ; ainsi une seule écriture est susceptible de produire une profusion de sens. Le Psaume 62 donne la raison de cette capacité : « la puissance est à Dieu. » L'infini peut se « resserrer » en une seule parole (voir ci-dessus, le *tsimtsoum*), et le récepteur humain est invité à en saisir ce qu'il peut grâce à son investigation.

« La Tora a soixante-dix faces », est-il dit dans le *midrash*²⁴.

24. *Nb Rabba* sur Nb 7, 18, par. 13, § 15-16.

Interprétations multiples. La création du monde avec la lettre bet.

La multiplicité de sens est en corrélation avec le nombre de lecteurs ; ce sont eux qui permettent le jaillissement multiple des étincelles. L'expression דבר אחר (*davar 'aḥer*), « autre interprétation », revient constamment dans les textes midrashiens. Citons à titre d'exemple un passage de *Gn Rabba* 1, 10 où l'on se demande pourquoi le monde a été créé avec la lettre ב (*bet*). Le récit de la Création commence en effet par cette lettre en Gn 1, 1 : בראשית (*bere'shit*).

Une première réponse est donnée au nom de Rabbi Lévy (200-220) : le *bet* n'est ouvert que d'un côté, vers l'avant (ב ; on lit de droite à gauche !) ; cela signifie qu'il ne faut pas s'interroger sur ce qu'il y a avant, ni au-dessus, ni en dessous, ni au-delà (fin des temps), mais seulement sur ce qui se passe à partir du moment de la Création et dans la suite.

L'interprétation suivante, anonyme, porte sur la valeur numérique « deux » de la lettre *bet* : le récit de la Création commence par cette lettre « pour t'apprendre qu'il y a deux mondes : ce monde-ci et le monde à venir ».

Viennent ensuite plusieurs interprétations, présentées elles aussi de façon anonyme et introduites par l'expression *davar 'aḥer*. Le *bet* est

là en signe de « bénédiction » ; ce mot, ברכה (*berakha*), commence en effet par *bet*. Et on se demande : « Pourquoi pas א (*aleph*) ? », qui est en effet la première lettre de l'alphabet. « Parce qu'il est signe de malédiction » : le mot « malédiction », ארירה (*ar'irah*), commence par *aleph*.

“ Autre interprétation : pourquoi [le récit de la Création ne commence-t-il pas] par *aleph* ? : Afin de ne pas fournir de prétextes aux hérétiques qui diraient : Comment le monde peut-il subsister, alors qu'il a été créé sous le signe de la malédiction¹ ? Autre interprétation. Pourquoi le *bet* ? Parce qu'il a deux pointes, l'une en haut et l'autre en bas tournée vers l'arrière. Ainsi, si l'on demande au *bet* « qui t'a créé ? », il montre sa pointe du haut en disant : « Celui qui est là-haut m'a créé. » [Et si on lui demande] « quel est son nom ? », il montre sa pointe de derrière en disant : « YHWH est son nom. »

La pointe arrière du *bet* est tournée vers le *aleph*, dont la valeur numérique est « un », signe de l'unité du Dieu UN ; le mot אחד (*'eḥad*), « un », commence par *aleph*².

1. Y aurait-il là une pointe contre les gnostiques qui méprisent la matière ?
2. T] *Hagiga* II, 1 ; 77 c ; lignes 44-46.

« Jamais un yod ne disparaîtra »

Le respect de chaque lettre du texte dans sa valeur numérique, גימטריה (*gematria*), et même dans sa forme, est l'un des aspects de la lecture rabbinique de l'Écriture. Autant l'interprétation peut être multiple, autant le respect scrupuleux du texte refuse toute manipulation. Le roi Salomon, comme le raconte une légende en *Lv Rabba*²⁵, désirait supprimer une lettre de la Tora, la plus petite, le yod (י) ; cela lui permettait d'annuler une interdiction qui le gênait : celle de ne pas multiplier le nombre de ses femmes, ainsi que son argent et son or (Dt 17, 17). Shim' on ben Yoḥai (ii^e s.) raconte :

“ Le livre du Deutéronome monta et se prosterna devant le Saint-Béni-Soit-Il et dit devant lui : « Maître du monde, Salomon m'a

25. Sur Lv 15, 25, par. 19, § 2.

déraciné et m'a annulé, car tout testament (דיאטיקי, *di'atiki*) dont deux ou trois éléments sont annulés est tout entier annulé, et voici que le roi Salomon veut m'arracher un yod ! » Et Dieu de répondre : « Va ! Salomon et cent comme lui disparaîtront, mais jamais un *yod* ne disparaîtra de toi. »

À la suite du même passage, on invite scribes et lecteurs à ne pas confondre certaines lettres qui se ressemblent, par exemple le ד (*dalet*) et le ר (*resh*) :

“ Il est écrit : « Écoute Israël, Yhwh est notre Dieu, Yhwh est Un אהד » (Dt 6, 4) ; si tu fais du *dalet* un *resh*, tu dévastes le monde entier.

Cette erreur transforme le mot אהד (*'ehad*), « un », en אהר (*'aher*), « autre », et en vient à désigner l'idolâtrie, le mal par excellence, et la destruction de la Tora sur laquelle repose le monde²⁶.

Le vote

La pluralité des interprétations est une nécessité inhérente à l'Écriture. Une tradition en voit la justification dans l'origine même du don de la Tora. Rabbi Yannaï (iii^e s.) déclare :

“ Si la Tora avait été donnée sous une forme déterminée, on n'aurait rien sur quoi tenir²⁷.

Ce sage considère qu'une lecture univoque de la Tora est impossible ; il affirme littéralement : « Il n'y aurait pas de station debout pour le pied. » Voici comment il se représente la scène du Sinaï :

“ « YHWH parla à Moïse » (Ex 25, 1) ; [Moïse] lui dit : « Maître du monde, fais-moi savoir quelle doit être la *halakha* » ; il lui dit : « il faut pencher du côté de la majorité » (Ex 23, 2) ; si ceux qui acquittent l'emportent, on acquitte, si ceux qui condamnent l'emportent, on condamne. La Tora doit être ainsi interprétée : quarante-neuf fois en faveur de l'impur et quarante-neuf fois en faveur du pur. D'où [tirons-nous cela] ? « Et son enseigne [au-dessus de moi est amour] » (Ct 2, 4) ; et l'Écriture dit : « Les paroles de YHWH sont des paroles sincères, argent natif qui sort de terre, sept fois épuré » (Ps 12, 7).

26. M *Avot* 1, 2.

27. TJ *Sanhedrin* IV, 2 ; 22 a.

La préoccupation de Moïse est de savoir comment déterminer la הלכה (*halakha*), le comportement concret, légal ; il doit être le même pour tous ; le contexte visé ici est plus spécialement celui de la pureté légale. La réponse divine ne fait que confirmer une décision prise par l'assemblée des sages réunis à Yavné après la destruction du Temple par les Romains en l'an 70 ; le principe est formulé à l'aide d'une citation de trois mots de l'Écriture pris comme une unité et détachés de leur contexte, où ils signifient en réalité le contraire : il ne faut pas suivre une majorité qui fait dévier le droit²⁸. Le chiffre 49, symbolique, insiste sur la nécessité d'une interprétation plurielle. Il est appuyé par deux mots de l'Écriture. La somme des lettres de « enseigne » est égale à 70 ; le contexte amoureux du Cantique suggère ce que fut le don de la Tora et quelle doit être la qualité de la recherche. La forme duelle du chiffre 7 (Ps 12, 7) est interprétée « sept fois sept fois ». Un passage parallèle exprime l'étonnement de Moïse, lorsque Dieu lui transmettait chaque parole avec

“ quarante-neuf faces pures et quarante-neuf faces impures ; Moïse lui dit : « Maître du monde, quand parviendrons-nous à une clarification²⁹ ? »

Le vote majoritaire est la solution donnée par Dieu ; en d'autres termes, la gestion de la Tora est remise à la communauté. La *Mishna Sanhedrin*³⁰ et la *Tosephta*³¹ décrivent le processus du vote dans la « chambre de pierre taillée » sise dans l'enceinte du Temple. Les questions historiques relatives au fonctionnement de cette assemblée sont complexes³², mais nous savons que le principe du vote existait dès avant l'an 70. La décision majoritaire, nécessaire pour déterminer la pratique commune, n'enlevait pas leur valeur aux opinions différentes rejetées par le vote ; leurs adeptes étaient autorisés à les enseigner, mais il leur était interdit de les proposer comme pratique concrète. On raconte qu'une voix du ciel aurait confirmé les débats de l'assemblée de Yavné qui s'était déclarée en faveur des traditions de l'école de Hillel, plus ouverte aux adaptations nécessaires à la situation nouvelle :

28. M. Mielziner, *Introduction to the Talmud*, New York, Bloch Publishing Company, 1968⁴, p. 120-123, s'appuie sur cet exemple de *midrash* pour montrer comment les sages ont cherché à ancrer dans l'Écriture des traditions qui étaient pratiquées depuis longtemps sans lien avec elle.

29. *Midrash Tehillim* 12, 7, éd. S. Buber, Vilna, 1891, 1965², p. 54 a-b.

30. *M. Sanhedrin* 11, 2.

31. *Tos. Sanhedrin* 7, 1.

32. J. Massonnet, « Sanhédrin », *DBSuppl.*, t. 11, 1991, col. 1353-1413.

“ Celles-ci et celles-ci sont paroles du Dieu vivant, mais la *halakha* est selon l'école de Hillel³³.

Homilétique : [adj.] relatif au genre de l'homélie.

La *אגדה* (*aggada*) (voir encart), plus libre, ne connaît pas ces contraintes, mais elle fait souvent ressortir une interprétation privilégiée lorsqu'elle est présentée comme anonyme ou comme le fait de l'ensemble des sages. On finira par proposer, au iv^e s., un sens privilégié, le *פישט* (*peshat*), à ne pas confondre forcément avec le sens littéral ; mais ce sens privilégié, reçu communément, ne se ferme pas sur un sens unique de l'Écriture. Cette dernière a toujours plus à dire que ce que le *midrash* en dit. Rashi opposera le *peshat*, sens littéral, au *דרש* (*derash*), sens tiré de la recherche homilétique (voir « Exégèse juive médiévale de la Bible », p. 349 s.).

La dispute

La Tora est donc donnée dès l'origine comme un chantier d'interprétations toutes légitimes. La question de Moïse reflète la conscience qu'a la tradition du caractère non décisif de l'Écriture laissée à elle seule ; une multiplicité d'interprétations est possible, donc, dès l'origine, la discussion s'impose.

“ Au commencement était le commentaire ; là où il y avait la Parole divine (*דבור*, *dibbour*), là il y avait la dispute (*מחלוקת*, *mahaloqet*)³⁴.

La texture de la littérature rabbinique est constituée de ces débats. Mais la tradition est consciente de leur ambiguïté : au lieu de rassembler, le débat risque de diviser et de briser la nécessaire cohérence de la Tora ainsi que l'unité de la communauté. Une tradition anonyme distingue deux sortes de disputes :

“ Toute dispute qui est faite au nom du Ciel est destinée à subsister ; celle qui n'est pas faite au nom du Ciel n'est pas destinée à subsister. Quelle est la dispute qui est faite au nom du Ciel ? C'est la dispute de Hillel et Shammaï. Et celle qui n'est pas faite au nom du Ciel ? C'est la dispute de Coré et de son assemblée³⁵.

33. TJ *Berakhot* I, 4 ; 3 b.

34. R. Fontana, *Sinai e Sion*, Jérusalem, CCEJ-Ratisbonne, 1997, p. 97, n. 14.

35. M' *Avôth* 5, 17.

On attend normalement d'une controverse qu'elle soit réglée par un consensus ; une controverse qui demeure entretient la division. Notre *Mishna* offre une vue inversée. La dispute authentique, faite au nom du ciel et donc conforme aux règles de la Tora, demeure à jamais, tandis que les autres, illustrées par le contre-exemple de la faction de Coré (Nb 16, 1-35), sont destinées à disparaître. L'épisode du livre des Nombres raconte comment Moïse dut faire face à un groupe qui contestait son autorité ; deux lignes d'opposition se dégagent du récit, l'une religieuse et l'autre politique. Le pouvoir est en jeu dans les deux cas. Le différend est réglé de façon radicale : le groupe des opposants est mis à part, soudain la terre s'ouvre et les engloutit ; la dispute est réglée et on n'en parle plus ! Un autre contre-exemple est donné avec l'entreprise totalitaire de la tour de Babel (Gn 11, 1-9)³⁶, type d'une unité monolithique qui écrase les individus : au cours de sa construction,

“ si un homme tombait et mourait, on n'y prêtait pas attention ; mais si une seule brique tombait, on s'asseyait et on pleurait : « Malheur à nous ! Quand en viendra-t-il une autre à sa place³⁷ ? »

Avot de Rabbi Nathan ne parle pas de « dispute au nom du Ciel », mais d'une « assemblée au nom du Ciel ». La lutte pour le pouvoir est destructrice. Dans le cas de l'interprétation de l'Écriture, cela revient à enfermer tous les membres du groupe dans une unité compacte qui ne manquera pas de se fissurer. Dans l'assemblée réunie « au nom du Ciel », les apports de tous sont conservés et s'éclairent mutuellement.

36. *Avot de Rabbi Nathan*, A 40, 65 a.

37. *Pirqé de Rabbi Éliezer* 24 ; Jérusalem, Eshkol, 1983, p. 78-79.

CONCLUSION

La lecture rabbinique de l'Écriture, loin d'être une simple technique, suppose un sens de l'homme relié à la transcendance. La Tora vient du Ciel ; consignée dans l'Écriture, elle n'en perd pas pour autant la puissance de sens qui lui vient de son origine. Seule la multiplicité des interprétations permet d'en dévoiler la richesse inépuisable. Personne ne peut se dire propriétaire d'un sens qui le dépasse, mais, pour reprendre l'image du marteau qui frappe le roc, chacun est tenu d'apporter sa propre étincelle à la gerbe de feu qui jaillit de la recherche commune. Un commentaire de la Genèse réfléchit sur le récit de la Création, où l'on voit Dieu marquer Adam de sa propre image :

Parabole : court récit mettant en scène des réalités concrètes et destiné à être interprété allégoriquement pour que s'en dégage un enseignement. Ce genre est en particulier très fréquent dans le *midrash* et les évangiles.

“ Un homme en effet frappe plusieurs pièces de monnaie avec un seul coin et toutes sont semblables les unes aux autres. Mais le Roi des rois, le Saint-Béni-Soit-Il !, a frappé tout homme du coin du premier Adam et aucun d'entre eux n'est semblable à son compagnon. C'est pourquoi chacun doit dire : « C'est pour moi que le monde a été créé³⁸. »

Transposée dans le cadre de la lecture de l'Écriture, cette parabole souligne l'apport irremplaçable de chaque personne, source de sens, ainsi que la nécessité de l'écoute et de l'accueil des propositions d'autrui. Cela n'est possible que grâce à la transcendance du message contenu dans l'Écriture, message qui dépasse aussi bien l'individu que la communauté tout entière. Le *midrash* que nous venons de citer fonde sa démonstration sur « la grandeur du Saint-Béni-Soit-Il », capable de réaliser ce qu'un roi qui bat monnaie est incapable de faire. La nécessaire prise en compte des apports de chacun a pour conséquence le caractère communautaire de la lecture de l'Écriture. Il en résulte l'importance d'un consensus qui ne nivelle pas les individus mais accueille et intègre dans une cohérence large les « soixante-dix faces de la Tora ».

38. M *Sanhedrin* 4, 5.

La littérature rabbinique

La Tora écrite

Voir première partie, « La Bible et les Bibles », p. 19-21 : le TaNaK.

La Tora orale

La *Mishna*

La *Mishna* est le premier corpus fondamental de la Tora orale, dont la rédaction, commencée à Yavné au I^{er} siècle de notre ère, fut terminée au tout début du III^e s. Construit à l'aide du verbe שנה (*shana*), « répéter », le terme *Mishna* laisse entendre que nous avons affaire à une littérature orale, qu'il faut apprendre par cœur.

Exemple de référence : M *Shabbat* 3, 4 (*Mishna*, traité *Shabbat*, chapitre 3, *mishna* 4).

La *Tosephta*

Le titre *Tosephta*, dérivé du verbe יספח (*yasaph*), « ajouter », indique que l'on considère ce corpus comme un complément de la *Mishna*.

Exemple de référence : Tos *Yoma*' 1, 8 (*Tosephta*, traité *Yoma*', chapitre 1, § 8).

Les deux *Talmuds*

Talmud signifie « étude, enseignement » ; ce mot, susceptible d'emplois variés, s'applique dans un sens plus restreint à deux volumineux corpus, dans lesquels la *Mishna*, qui sert de texte de base, est commentée et discutée, le *Talmud de Jérusalem* et le *Talmud de Babylone*.

→ Le *Talmud de Jérusalem*

Sa rédaction est close au début du V^e siècle, à Tibériade, lorsque le pouvoir byzantin met un terme au patriarcat.

Exemple de référence : TJ *Berakhot* (ou *jBerakhot*) II, 3 ; 4 c (*Talmud de Jérusalem*, traité *Berakhot*, chapitre II, *Mishna* 3, feuille 4, colonne c).

→ Le *Talmud de Babylone*

C'est le commentaire babylonien de la *Mishna*. Beaucoup plus

volumineux que le *Talmud de Jérusalem*, celui de Babylone contient plus de *aggada*. Sa rédaction s'achève à la fin du ^ve siècle, sous la direction de Ravina (494-499).

Exemple de référence : TB Pesahim (ou bPesahim) 5b :
(Talmud de Babylone, traité Pesahim, feuille 5, verso).

La *Gemara* est un commentaire de la *Mishna* en araméen.

Le midrash

Le *midrash*, étude de l'Écriture, se partage selon deux genres, la *halakha* et la *aggada*. Le *midrash* halakhique appuie sur l'Écriture le comportement concret, légal. Le *midrash* aggadique commente l'Écriture de façon plus libre : il contient des récits et des légendes qui livrent un enseignement de manière attrayante.

→ **Le midrash halakhique**

La rédaction finale des corpus a eu lieu après celle de la *Mishna*, vers la moitié du ⁱⁱⁱe siècle, mais beaucoup de traditions rapportées sont certainement très anciennes, antérieures aux parallèles de la *Tosephta* et de la *Mishna*.

→ **Le midrash aggadique**

Nous pouvons distinguer deux genres : le *midrash* exégétique qui interprète le texte verset après verset, et le *midrash* homilétique qui fournit un commentaire édifiant sur telle ou telle péricope des lectures du shabbat.

Un exemple de midrash sur le meurtre

“ Ésaü dit : « Caïn était un sot parce qu’il a tué son frère Abel alors que son père vivait encore. Ne savait-il pas que celui-ci allait enfanter Seth (Gn 4, 25) ? Moi je n’agirai pas de la sorte mais (Gn 27, 41) : “les jours du deuil de mon père approchent et alors je tuerai Jacob mon frère et j’hériterai de sa part” ». Pharaon, lui, a dit : « Ésaü était un sot car il a dit : “les jours du deuil [...]” Ne savait-il pas que son frère avait enfanté alors que son père vivait encore ? Moi, je n’agirai pas comme lui, mais (Ex 1, 16) j’ordonnerai de tuer les garçons au moment de leur naissance ». Hamane dit : « Pharaon était un sot puisqu’il a dit (Ex 1, 22) : “[...] vous laisserez vivre les filles”. Ne savait-il pas que les filles se marient et enfantent à leur tour ? Moi, je ne ferai pas comme lui, j’ordonnerai (Est 3, 13) : “d’exterminer, de faire périr et de faire disparaître tous les juifs jeunes et vieux, enfants et femmes en un seul jour [...]” » Et même Gog et Magog (Ez 38-39, Ap 20, 7) diront : « Que nos prédécesseurs étaient sots lorsqu’ils cherchaient les moyens d’éliminer Israël. Ne savaient-ils donc pas qu’ils avaient un protecteur dans les cieux ? Nous nous en prendrons d’abord à leur protecteur comme il est écrit (Ps 2, 2) : “les rois de la terre se dressent et les princes plotent ensemble contre Dieu et son Messie” »¹.

1. *Vayiqra Rabba* 27, 11 et *Midrash Tehilim* 2, 4, cité par D. Banon, *La lecture infinie. Les voies de l’interprétation midrachimique*, Paris, Seuil, 1987, p. 128.

BIBLIOGRAPHIE

E. Lévinas, *Quatre lectures talmudiques*, Paris, Éditions de Minuit, 1968.

—, *Du sacré au saint. Cinq nouvelles lectures talmudiques*, Paris, Éditions de Minuit, 1977.

Le Talmud de Jérusalem, trad. fr. M. Schwab, Paris, G.P. Maisonneuve et Larose, 1977.

E. Lévinas, *L'au-delà du verset. Lectures et discours talmudiques*, Paris, Éditions de Minuit, 1982.

A.-C. Avril, P. Lenhardt, *La lecture juive de l'Écriture*, Faculté de Théologie de Lyon, Profac, 1982.

H. L. Strack, G. Stemberger, *Introduction au Talmud et au Midrash*, trad. et adaptation françaises M.-R. Hayoun, coll. « Patrimoines, Judaïsme », Paris, Éditions du Cerf, 1986.

A. Steinsaltzn, *Introduction au Talmud*, coll. « Présence du judaïsme », Paris, Albin Michel, 1987.

Midrash Rabba, Tome I, trad. B. Maruani et A. Cohen-Arazi, Paris, Verdier, coll. « Les Dix Paroles », 1987.

D. Banon, *La lecture infinie. Les voies de l'interprétation midrachique*, Paris, Seuil, 1987.

P. Lenhardt, M. Collin, *La Torah Orale des pharisiens*, Paris, Éditions du Cerf, coll. « Suppléments aux Cahiers Évangile » 73, 1990.

É. Ketterer, M. Remaud, *Le Midrash*, Paris, Éditions du Cerf, coll. « Cahiers Évangile » 82, 1992.

M.-A. Ouaknin, *Lire aux éclats. Éloge de la caresse*, Paris, Seuil, 1994.

D. Banon, *Le Midrach*, Paris, Presses Universitaires de France, Que sais-je ?, 1995.

H. Cousin, J.-P. Lémonon, J. Massonnet et al., *Le monde où vivait Jésus*, Paris, Éditions du Cerf, 1998.



...
...
... ΚΑΙ ...
... ΝΟΜΟΙ ...
... ΝΟΜΟΙ ...
... ΝΟΜΟΙ ...
... ΝΟΜΟΙ ...
... ΝΟΜΟΙ ...
... ΝΟΜΟΙ ...



3

PARTIE

EXÉGÈSE PATRISTIQUE

Fragment
d'une miniature
illustrant Gn 19, 4,
f. 27 de la Genèse
de Cotton (v^e s.),
British Library,
Londres.

ALEXANDRIE ET ANTIOCHE : UNE DIVERSITÉ DE MÉTHODES

JEAN-NOËL GUINOT

L'habitude a été prise de parler d'« école d'Antioche » et d'« école d'Alexandrie » pour désigner, et surtout opposer, deux formes de lectures de la Bible, aussi anciennes l'une que l'autre dans l'exégèse juive et chrétienne : l'une attachée au sens littéral du texte, l'autre s'appliquant à le dépasser au profit d'un sens spirituel, allégorique, tenu pour son véritable sens ou le seul digne d'intérêt. Appellations commodes, elles sont à prendre en un sens assez large, comme on le fait en parlant d'« école de pensée » ou d'« école de peinture ». Elles ne recouvrent donc aucune véritable réalité institutionnelle, mais doivent s'entendre de traditions exégétiques et théologiques différentes, selon que leurs représentants appartiennent au milieu alexandrin ou au milieu antiochien. On se gardera pourtant de durcir à l'excès l'opposition entre ces deux modes d'interprétation de l'Écriture, comme on le fait parfois à la suite d'auteurs antiochiens qui, à partir du iv^e siècle, ont remis radicalement en cause l'exégèse allégorique d'Origène et de ses émules – cette prise de position paraît même devenir le dénominateur commun qui autorisera à parler d'une « école d'Antioche » rivale de celle d'Alexandrie. On ne perdra jamais de vue non plus que des évolutions se sont produites, de part et d'autre, du iii^e au v^e siècle, qui rendent discutables toute généralisation ou le maintien de classifications trop rigides.

Deux lectures contrastées de Pr 22, 20

Origène, alexandrin, commentant le texte grec de Pr 22, 20 – qui peut se traduire ainsi : « Et toi, écris ces choses trois fois avec réflexion et connaissance » –, expose sa théorie des trois sens de l'écriture (voir « L'exégèse alexandrine au IV^e siècle », p. 195 s.) :

“ Dans les Proverbes de Salomon nous trouvons un commandement de ce genre donné au sujet de l'examen attentif de la divine Écriture : « Et toi, écris-les trois fois avec réflexion et connaissance, pour que tu répondes des paroles de vérité à ceux qui t'ont interrogé » (Pr 22, 20-21). Il faut donc que chacun inscrive trois fois en son âme le sens des saintes Écritures : alors le lecteur le plus simple sera édifié par ce qui est, pour ainsi dire, le corps de l'Écriture (nous appelons ainsi l'interprétation ordinaire qui suit le récit) ; mais ceux qui déjà ont commencé un peu à progresser et dont le regard peut être plus large seront édifiés par l'âme de l'Écriture ; et les parfaits, devenus semblables à ceux dont l'Apôtre dit : « or nous disons la sagesse parmi les parfaits, non pas la sagesse de ce siècle ni des princes de ce siècle, voués à la destruction, mais nous disons la sagesse de Dieu cachée dans le mystère, celle que, dès avant les siècles, Dieu a par avance destinée pour notre gloire » (1 Co 2, 6-7), « les parfaits seront édifiés par la loi spirituelle » (Rm 7, 14), « qui contient l'ombre des biens à venir » (He 10, 1). De même donc que l'homme est composé, dit-on, d'un corps, d'une âme et d'un esprit, de même aussi est composée la sainte Écriture, qui a été donnée pour le salut des hommes par la générosité de Dieu¹.

L'Alexandrin établit ici une correspondance entre la Parole de Dieu et l'anthropologie tripartite de Paul (1 Th 5, 23 : esprit, âme, corps), en l'appliquant avec souplesse.

En contraste total avec Origène, un auteur antiochien, Jean Chrysostome (env. 350 – 407) se contente de commenter ainsi² :

“ « Trois fois » : il veut dire « plusieurs fois ».

1. Origène, *Traité des principes* IV, 2, 4 (trad. M. Harl, G. Dorival, A. Le Boulluc, Paris, Études augustiniennes, 1976, p. 220) = Origène, *Traité des principes*.

2. Jean Chrysostome, *Commentaire sur les Proverbes*, éd. G. Bady, thèse, Université Lyon 2, 2003, p. 359.

L'EXÉGÈSE ALEXANDRINE AU IV^E SIÈCLE

Dès le début du iii^e s. prend naissance, dans l'Alexandrie chrétienne hellénisée, un mode de lecture des Écritures promis à de considérables développements, auquel on donnera le nom d'exégèse allégorique. Cette exégèse hérite évidemment des traditions juives de lecture des textes bibliques. Elle est au moins autant descendante des traditions littéraires développées depuis quatre siècles dans l'Égypte lagide autour de la bibliothèque d'Alexandrie. Mais c'est en premier lieu chez un auteur juif, contemporain du Christ, que la rencontre de ces deux cultures est manifeste : Philon (env. 12 av. J.-C. – 54 ap. J.-C.), l'un des plus fameux représentants de la communauté juive d'Alexandrie, à la foi de laquelle il est fidèle, est aussi nourri de culture hellénistique. Le premier, il a « uni » Platon à la Bible, relevant ce qui sera plus tard le défi d'un bon nombre d'auteurs chrétiens, grecs (Origène, Grégoire de Nysse, ...) ou latins (Ambroise, ...).



L'Orient chrétien
au VI^e siècle.

1. Philon, exégète de la Bible

Smaranda Marculescu

Les milieux culturels alexandrins, aussi bien païens que juifs, ont sans doute influencé les écrits de celui qu'on appellera, de manière significative, tantôt *Philo Alexandrinus*, tantôt *Philo Iudaeus*. Philon atteste lui-même à plusieurs reprises de l'existence d'une tradition juive alexandrine d'interprétation des Écritures ayant précédé son œuvre. Dans les *Lois spéciales*, par exemple, il se réfère clairement à des « hommes inspirés, qui voient dans la plupart des textes de la Législation des symboles visibles de réalités invisibles, des symboles exprimables de réalités inexprimables³ ». Il parle également d'une communauté d'ascètes située dans les environs d'Alexandrie, les Thérapeutes, qui pratiquent l'interprétation allégorique et symbolique des Écritures.

Tradition alexandrine d'interprétation des textes

MARIE-GABRIELLE GUÉRARD

Depuis l'époque ptolémaïque au moins, il existe à Alexandrie, autour du Musée (la bibliothèque d'Alexandrie), une tradition d'étude « scientifique » et d'interprétation des textes difficiles, insérée dans les exigences d'enseignement et de connaissance des grands textes de la culture classique.

L'étude des textes

Zénodote : premier bibliothécaire appointé par Ptolémée II Philadelphe en 284, sous la responsabilité de qui a été entreprise l'élaboration de « textes standards » des poètes. Il est en particulier l'auteur de la division en vingt-quatre livres de l'*Illiade* et de l'*Odyssée*.
Aristophane de Byzance : à la tête de la Bibliothèque vers 195 ; responsable de la première édition d'Aristophane, il s'est occupé des questions de ponctuation et a dressé la liste des meilleurs auteurs classiques (les neuf poètes lyriques, les trois tragiques...). La tradition lui attribue l'agencement des dialogues platoniciens en

3. Philon d'Alexandrie, *De specialibus legibus* III, 178 (OPA 25, trad. A. Mosès, 1976, p. 171).

trilogies ; il a aussi compilé un dictionnaire. Le premier, semble-t-il, il a utilisé des signes critiques, en particulier l'obèle, pour signaler un vers « athétisé », et l'astérisque pour marquer un mot répété à tort.

Aristarque : bibliothécaire vers 153 av. J.-C. L'essentiel de ce qui nous reste de son travail consiste dans une énorme « somme » sous la forme d'un commentaire des textes homériques, les « scholies ».

De ces œuvres immenses, auxquelles les anciens donnent le nom de « Mémoires » (comme ceux de Didyme le Grammairien, à la fin du I^{er} s.), il ne reste plus que les « scholies » rassemblées par les manuscrits autour des textes, les *membra disjecta* des papyrus, ou encore les citations éparses des auteurs postérieurs (qui occuperaient encore plusieurs milliers de pages). Il s'agit dans la plupart des cas de remarques portant sur le vocabulaire, la langue, le style, prosodie et ponctuation comprises. Aristarque est aussi l'« inventeur » du procédé d'explication *Homerum ex Homero*⁴ : les passages difficiles d'Homère doivent trouver leur explication à l'intérieur même de l'œuvre. En effet, les œuvres des grands auteurs forment des ensembles cohérents dont les éléments sont en continuité logique et constituent une totalité harmonieuse et significative : c'est le principe de l'« acolouthie ». Le travail interprétatif doit en dégager la cohérence d'ensemble.

Rhétorique et critique littéraire

Dès l'époque lagide, les préoccupations de bibliothécaires philologues accompagnent et prolongent le développement de la rhétorique et de la critique littéraire.

Les trois traités fondamentaux d'Aristote : *Rhétorique*, *Poétique*, *Interprétation* (Περὶ ἑρμηνείας, *Péri herménéias*), sont très tôt entrés dans les programmes scolaires. Ils sont suivis de beaucoup d'autres, de ceux de Démétrios, Hermogène... Le traité de Plutarque, *Comment il faut lire les poètes*, est d'abord un texte pédagogique qui s'attache à la réappropriation de la poésie par la morale, quitte à rectifier certains détails suspects d'immoralité ou d'inconvenance. Il inaugure sûrement l'un des premiers emplois du mot « allégorie » dans le sens où il se développera chez les auteurs chrétiens, dans un contexte où il est question des relations adultères entre Aphrodite et Arès. L'épisode est raconté au chant VIII de l'*Odyssée* (v. 266-366) : l'époux d'Aphrodite, Héphaïstos, a forgé un réseau de chaînes très fines qui piège au lit les deux amants. Les autres dieux, ameutés par le mari trahi, accourent au spectacle qui les fait éclater « d'un rire inextinguible » : l'idée est qu'on trouve chez le poète même les mots qui indiquent le jugement moral que le lecteur doit porter sur ce qui est raconté. « Quelques-uns ont recours à ce que les anciens

Athétisé : se dit d'un passage textuel considéré comme douteux, à éliminer.

Scholies : [n. f. pl.] bref commentaire écrit en marge d'un texte manuscrit, d'abord utilisé pour les œuvres des auteurs de la littérature profane, puis sur tel ou tel détail de l'Écriture ou sur un verset.

Acolouthie : [n. f.] du grec ἀκολουθία (*akolouthia*), principe de lecture qui consiste à dégager la continuité logique du texte.

4. C. Schaüblin, « Homerum ex Homero », *Museum Helveticum*, Bâle, 1977, vol. 34, n° 4, p. 221-227.

Néoplatonisme : [n. m.] doctrine philosophique née à Rome au iii^e siècle, qui veut concilier la philosophie de Platon avec Aristote.

appelaient des sens cachés et que l'on nomme aujourd'hui des allégories⁵. »

Il s'agit en fait de développer l'ancienne tradition d'interprétation des sens cachés du texte homérique : ὑπόνοια (*hyponoia*) était le mot utilisé par Théagène de Regium dès le vi^e s. av. J.-C. pour désigner le sens sous-jacent aux mythes qu'il fallait dévoiler grâce à l'explication « figurée », c'est-à-dire ce qui a été plus tard désigné par « allégorie ». Ces modèles de lecture culminent, peut-on dire, aux i^{er} et ii^e s. de notre ère chez Héraclite, auteur des *Allégories d'Homère*, et surtout chez Porphyre, le philosophe néoplatonicien, auteur de *L'Antre des Nymphes dans l'Odyssée*⁶, commentaire des onze vers de l'*Odyssée* consacrés à la description de la grotte d'Ithaque où, enfin de retour dans son île, Ulysse dépose ses trésors : il vient de reconnaître son île ; Athéna, qui le protège, lui dit :

« Dans le fond de l'antre merveilleux dépêchons-nous de déposer ces biens, pour que tu les retrouves saufs. Réfléchissons ensuite à la meilleure des issues. »

[...] puis Ulysse

apporta tous ses biens : l'or, le bronze inusable et les beaux vêtements qu'il devait aux rois phéaciens.

Puis Athéna, fille de Zeus le Porte-Égide, avec soin les rangea, et ferma l'entrée d'une pierre.

Puis assis tous les deux au pied de l'olivier sacré, ils combinèrent la mort des insolents prétendants⁷.

Commentaire de Porphyre⁸ :

« Dans cet antre, dit Homère, il faut laisser tout bien apporté du dehors, se dépouiller et revêtir l'habit des mendiants, se meurtrir le corps, rejeter tout le superflu et écarter même les sens ; et alors prendre l'avis d'Athéna, assis avec elle sur la racine même de l'olivier, afin de retrancher toutes les passions insidieuses de notre âme, dans une posture qu'on peut voir comme une incitation à l'ascétisme. Le texte homérique n'est plus que le prétexte à un développement philosophique, qui n'a plus grand-chose à voir avec lui⁹.

5. Ταῖς πάλαι μὲν ὑπόνοιας ἀλληγορίας δὲ νῦν λεγομένας : Plutarque, *Moralia* 19ef (t. I, 1^{re} partie, Paris, CUF, 1987, p. 102-103).

6. Porphyre, *L'Antre des Nymphes dans l'Odyssée*, trad. Y. Le Lay, édition bilingue, précédée de *La Philosophie de Porphyre et la question de l'interprétation*, par G. Lardreau, Paris, Verdier, 1983 (= Porphyre, *Antre des Nymphes*).

7. Homère, *Odyssée*, XIII, 361-372 (trad. Ph. Jaccottet, Paris, La Découverte, 2004, p. 221-222).

8. Porphyre, *Antre des Nymphes* 34 (l. 2).

9. Voir le commentaire de J. Pépin, « Porphyre, exégète d'Homère », *Entretiens de la Fondation Hardt*, vol. 12, 1966, p. 231-266.

INSPIRATION DE LA SEPTANTE ET DE SON EXÉGÈTE PHILON

La Bible que Philon commente est la Septante, dont on a vu l'origine alexandrine (voir « Canons et versions, de l'hébreu au grec », p. 29 s.). Son récit de la traduction du Pentateuque sous Ptolémée II Philadelphe constitue l'un des deux témoignages les plus anciens dont nous disposons sur cet événement. Pour Philon, la Septante est un texte divinement inspiré, au même titre que l'original hébreu (voir « Canons et versions, de l'hébreu au grec », p. 33). Les traducteurs sont des « prophètes » qui, en plus de leurs compétences scientifiques, reçoivent une véritable inspiration divine. Philon n'a pas du tout le regard philologique qu'aura Origène sur le texte biblique. En insistant sur la parfaite adéquation des termes au contenu, au sens profond du texte, il témoigne d'une conception plutôt cratyléenne de la traduction. À ses yeux, le don de la Loi à Moïse se trouve renouvelé par la traduction des Septante : la légitimité du texte grec légitime du même coup la démarche de son commentateur. Philon se présente ainsi lui-même, à quelques reprises, comme un interprète inspiré :

“ Mais j'ai perçu aussi, jadis, un sens plus profond, en écoutant la voix de mon âme, qui souvent est inspirée par Dieu et devine, à la façon d'un oracle, sur des points où elle est ignorante¹⁰.

Cratyléen : [adj.] conforme à la position de Cratyle dans le dialogue éponyme de Platon, selon laquelle il y a pour chaque chose un nom qui lui est propre et qui lui appartient par nature.

LE COMMENTAIRE DU PENTATEUQUE

Philon est avant tout un commentateur du Pentateuque, qu'il désigne à travers des expressions telles que la « législation » ; les « livres de Moïse » ; les « oracles de Moïse ». Il y distingue trois parties : cosmopoétique (*De opificio mundi*) ; historique ; législative. Pour ce qui est du reste de la Bible, les Psaumes, qu'il appelle « hymnes », sont cités de manière privilégiée. Philon connaît par ailleurs la tripartition de la Bible hébraïque : Lois, Prophètes, Écrits¹¹ (voir p. 19-21).

10. Philon d'Alexandrie, *De cherubim* 27 (OPA 3, trad. J. Gorez, 1963, p. 31) = Philon, *Cher*.

11. Voir Philon d'Alexandrie, *De vita contemplativa* 25 (OPA 29, intr. et notes F. Daumas, trad. P. Miquel, 1963, p. 94) = Philon, *Contemp.*

La plupart des personnages des Écritures sont pour lui des incarnations de vertus morales. La triade Abraham, Isaac, Jacob réunit trois voies différentes dans l'accomplissement spirituel qui mène à Dieu ou, du moins, à l'amitié divine : l'étude, la nature, l'ascèse. Les figures féminines correspondantes sont Sara, la sagesse, Rébecca, la persévérance, et Léa, la constance. Mais la figure emblématique, c'est Moïse, Philon se situant sur ce point dans la mouvance du judaïsme hellénistique, qui témoigne d'une véritable exaltation du Législateur. Philon l'investit également de trois autres fonctions : celles de roi, prêtre et prophète.

LES DIFFÉRENTS TYPES D'EXÉGÈSE

Si Philon privilégie l'interprétation allégorique, il n'exclut nullement l'interprétation littérale, et nombreux sont les passages où il les livre successivement au lecteur. Cela se justifie par sa conception des Écritures, de la Loi en particulier, vue comme un « être vivant dont le corps serait les dispositions littérales et l'âme l'esprit invisible intérieur aux formules¹² ». L'exégèse littérale constitue les fondations, tandis que l'allégorie est le sage architecte dont on suit les prescriptions pour construire l'édifice¹³ ; la lettre est l'ombre des oracles bibliques, alors que les valeurs qui s'en dégagent sont les réalités véritables¹⁴. L'allégorie permet de résoudre les énigmes des passages difficiles, mais elle devient aussi chez Philon une véritable démarche spirituelle, éventuellement « réservée » à un cercle restreint d'initiés :

“ Ces choses, vous qui êtes initiés aux mystères, et dont les oreilles sont purifiées, accueillez-les en vos âmes comme des mystères réellement saints, n'en bavardez avec aucun des non-initiés ; soyez-en les intendants et conservez un trésor en vous¹⁵.

Il pratique abondamment l'explication des Écritures par elles-mêmes, déjà évoquée comme un procédé intrabiblique (voir p. 135-138) et qui sera largement utilisée et adaptée par la suite dans l'exégèse

12. Philon, *Contemp.* 78 (p. 139) ; *De migratione Abrahami* 93 (trad. J. Cazeaux, OPA 14, 1965, p. 151-153).

13. Philon, *De somnis* II, 8 (trad. P. Savinel, OPA 19, 1962, p. 137).

14. Philon, *De confusione linguarum* 190 (trad. J. G. Kahn, OPA 13, 1963, p. 151).

15. Philon, *Cher.* 48 (p. 41).

chrétienne. Il crée parfois de véritables réseaux de citations commentées qui s'éclairent les unes les autres.

Les écrits exégétiques de Philon

- Les textes d'« exposition de la Loi », destinés, selon certaines hypothèses, à un public large de « sympathisants » du judaïsme, voire de prosélytes ; la place du commentaire allégorique y est réduite, au profit du récit paraphrastique et de l'interprétation littérale : *De vita Mosis* (*Vie de Moïse*) ; *De Abrahamo* (*Abraham*) ; *De Iosepho* (*Joseph*) ; *De Decalogo* (*Le Décalogue*) ; *De specialibus legibus* (*Les lois spéciales*) ; *De virtutibus* (*Les vertus*) ; *De praemiis et poenis*. *De exsecrationibus* (*Les récompenses et les châtements. Les malédictions*).
- Les écrits formant le « commentaire allégorique », commentaire de plusieurs chapitres de la Genèse et qui, comme le nom l'indique, sans exclure l'interprétation littérale, privilégie une lecture allégorique, souvent sur plusieurs niveaux (cosmologique, anthropologique, mystique) : *De opificio mundi* (*La création du monde*) ; *Legum allegoriae* (*Allégories des Lois*) ; *De cherubim* (*Les chérubins*) ; *De sacrificiis Abelis et Caini* (*Les sacrifices d'Abel et de Caïn*) ; *Quod deterius potiori insidiari soleat* (*Le mal s'en prend volontiers au bien*) ; *De posteritate Caini* (*De la postérité de Caïn*) ; *De gigantibus* (*Les géants*) ; *De ebrietate. De sobrietate*. (*De l'ivresse. De la sobriété*) ; *Quod Deus sit immutabilis* (*Que Dieu est sans changement*) ; *De plantatione* (*La plantation*) ; *De agricultura* (*L'agriculture*) ; *De confusione linguarum* (*La confusion des langues*) ; *De migratione Abrahami* (*La migration d'Abraham*) ; *Quis rerum divinarum heres sit* (*L'héritier des biens divins*) ; *De congressu eruditionis gratia* (*Le commerce avec les connaissances préparatoires*) ; *De fuga et inventione* (*La fuite et la découverte*) ; *De mutatione nominum* (*Le changement des noms*) ; *De somniis* (*Les Songes*).
- Les *Questions et réponses* sur la Genèse et l'Exode, œuvres à caractère plus didactique, où, pour un même passage biblique, on retrouve les deux types d'interprétation.

CONCLUSION

L'exégèse philonienne nourrira toute l'exégèse chrétienne de tradition alexandrine, et en particulier celle d'Origène.



Papyrus, Paris, BnF
suppl. gr. 1120, f. 18, Philon
d'Alexandrie, L'héritier des
biens divins et De la postérité
de Caïn, copié en Égypte,
au VI^e s.

2. Les principes exégétiques d'Origène

Marie-Gabrielle Guérard

INTRODUCTION

Didascale : [n. m.]
théologien prédicateur
et enseignant
des catéchumènes.

Origène, disciple, dit-on, d'Ammonius Sakkas en même temps que Plotin, puis didascale à Alexandrie après le départ de Clément (env. 150 – env. 214) autour des années 210, puis travaillant à Césarée de Palestine, après 230, a consacré la plus grande partie de son œuvre immense à l'explication de la Bible.



Incipit des *Homélies sur les Psaumes*, Munich BSB graec. 314 récemment découvert.

Ses principes exégétiques sont exprimés de façon presque systématique à la fin de l'un de ses premiers ouvrages, le *Traité des principes*¹⁶ (Περὶ Ἀρχῶν, *Péri Archôn* ou *De Principiis*), probablement composé avant 230 à Alexandrie. Les trois premières sections du livre IV constituent à elles seules une sorte de traité d'herméneutique alors que l'ensemble est consacré à la réflexion doctrinale sur la Trinité et son rapport au monde. La question du sens des Écritures dans le dernier livre¹⁷ ressortit bien au plan d'ensemble, comme l'a montré M. Harl, quand l'auteur « pose pour finir le difficile problème de la connaissance : comment l'intelligence humaine peut-elle espérer connaître

16. Le passage qui nous intéresse est transmis sous deux formes différentes : le grec original dans la *Philocalie* et le latin de Rufin qui a traduit l'ensemble de l'ouvrage.

17. Sur le plan, voir Origène, *Traité des Principes*, p. 9-10.

Celui qui est “incorporel”¹⁸ ? » C’est ce long passage qui constituera les paragraphes 1 à 27 du premier chapitre de la *Philocalie*, anthologie de textes d’Origène réalisée au iv^e siècle par Grégoire de Nazianze et Basile de Césarée (voir Encart « Postérité d’Origène », p. 203-204), sous le titre : « Sur l’inspiration de la divine Écriture. Comment il convient de la lire et de la comprendre. »

L'ÉCRITURE EST TOUT ENTIÈRE UN TEXTE INSPIRÉ.

L’Écriture occupe dans la culture et la vie même d’Origène une place massive : l’essentiel de son activité intellectuelle, didactique, spirituelle consiste à la lire, la comprendre, l’enseigner, l’interpréter. Comme il l’affirme au début du commentaire qu’il consacre à l’évangile de Jean, citant une phrase de Paul (2 Tm 3, 1), « toute l’Écriture est divinement inspirée et utile¹⁹ » ; autrement dit, tout y est signifiant. De même que l’action de Dieu parcourt le monde et lui confère sa cohérence, de même l’inspiration divine remplit les textes et leur donne sens, jusque dans leurs plus infimes détails, « jusqu’à la moindre lettre²⁰ ». Les paroles de Dieu sont « des oracles purs, comme de l’argent passé au feu, éprouvé par la terre, purifié sept fois²¹ ». Nulle syllabe, nul signe n’est écrit au hasard : « Pas un seul iota, pas un seul signe ne disparaîtra de la loi, jusqu’à ce que tout soit arrivé » (Mt 5, 18). Ce regard sur le texte implique de la part de l’exégète une exigence d’extrême précision dans sa lecture : la compréhension des textes n’est permise qu’à celui qui fait preuve de la plus grande rigueur. Il faut donc ne laisser de côté aucun signe du texte, ponctuation ou mot-outil.

Cette perspective explique l’entreprise monumentale des Hexaples, synopsis de versions bibliques, déjà évoquées (voir « Canons et versions, de l’hébreu au grec », p. 44-47). Elle devait aboutir à un texte éminemment composite et l’on comprend que le but d’Origène n’était pas de réaliser une édition critique au sens où nous l’entendons, ni même de disposer d’un « bon » texte. La confrontation des différentes versions d’un même texte lui permet de s’approcher de l’original hébreu, de percevoir que si le texte biblique est tout entier

Herméneutique : [n. f.] action qui consiste à tirer un ou plusieurs sens du texte tel qu’il a été établi. Elle élabore une théorie du texte comme agent de transmission du sens pour aboutir à une interprétation. Pour Origène, ἑρμηνεία (*hermènéia*), dont le sens diffère peu de ἐξήγησις (*exègèsis*), désigne les actes très proches de traduction, d’explication, d’interprétation d’un texte. Ces mots ne sont ni fréquents, ni techniques. Il utilise aussi souvent διήγησις (*diègèsis*), récit ou narration (voir SC 302, p. 44 et 45).

18. Origène, *Traité des Principes*, p. 10.

19. Origène, *Commentaire sur saint Jean I*, 3, 16 (éd. C. Blanc, SC 120 bis, 1966, p. 62-63).

20. Origène, *Philocalie 1-20 et Lettre à Africanus* (éd. M. Harl, N. de Lange, SC 302, 1983, p. 247) = Origène, *Philocalie*.

21. Ps 11, 7, extrait du *Commentaire sur le Ps 1*, dans Origène, *Philocalie 2*, 4 (p. 245).

inspiré, la compréhension est loin d'en être toujours immédiate : cela justifie le travail d'interprétation.

L'ÉCRITURE EXPLIQUE L'ÉCRITURE

L'Écriture constitue un tout harmonieux et cohérent dont la compréhension est permise par l'intelligente mise en relation de textes qui s'appellent et se répondent, d'un épisode à l'autre, d'un livre à l'autre, d'un Testament à l'autre. De l'inspiration de l'ensemble du texte biblique découle non seulement l'unité entre les deux Testaments, mais la cohérence d'ensemble de l'Écriture, considérée comme un livre unique. Comme on le lit déjà dans les épîtres pauliniennes, l'Ancien Testament préfigure et annonce le Nouveau. Pour Origène, les prophéties annonçant le Christ dans l'Ancien Testament ont été réalisées ; qu'elles se trouvent dans les livres prophétiques, les Psaumes, ou le Pentateuque, toutes annoncent la venue du Christ et la présence du *Logos* dans le monde (voir « La réception des Écritures juives dans le christianisme », p. 141 s.). Celui qui veut comprendre l'Écriture doit donc retrouver la cohérence de l'ensemble. Le travail auquel il se livre est figuré par une métaphore qu'Origène, dans son commentaire du psaume 1, dit emprunter à la tradition juive :

“ L'ensemble de l'Écriture divinement inspirée, à cause de l'obscurité qui est en elle, ressemble à un grand nombre de pièces fermées à clé, dans une maison unique ; auprès de chaque pièce est posée une clé, mais non pas celle qui lui correspond ; et ainsi les clés sont dispersées auprès des pièces, aucune ne correspondant à la pièce près de laquelle elle est posée ; selon lui (l'Hébreu), c'est un très grand travail que de trouver les clés et de les faire correspondre aux pièces qu'elles peuvent ouvrir²².

Dans le *Traité des Principes*, Origène emprunte à l'évangile de Luc (11, 52) l'image de la « clé de la connaissance » nécessaire pour « comprendre les textes²³ ». Quant à la méthode, « la voie correcte pour comprendre les Écritures et chercher leur pensée [...], elle est ce que l'Écriture elle-même nous apprend à en penser²⁴ ». Scrutant le texte avec la plus extrême attention²⁵, Origène s'efforce toujours d'accorder chaque élément du texte avec

22. Origène, *Philocalie* 2, 3 (p. 245).

23. Voir Origène, *Traité des Principes* IV, 2, 3 (p. 220).

24. Origène, *Traité des Principes* IV, 2, 4 (p. 220).

25. Voir Origène, *Philocalie*, p. 126, n. 1 sur la méthode origénienne de compréhension des textes bibliques.

l'ensemble de l'Écriture, qui est porteur d'un sens global ; dispersé dans ses différentes parties, il doit être saisi comme l'harmonie produite par les cordes « du psaltérion ou de la cithare » :

“ L'Écriture tout entière est le seul instrument de musique de Dieu, parfait et accordé, produisant à l'aide de sons différents une seule mélodie salutaire pour qui veut bien l'apprendre²⁶.

LES DIFFICULTÉS ET OBSCURITÉS DU TEXTE : JUSTIFICATION DE L'ALLÉGORIE

Néanmoins, comme le dit la seconde partie du titre du chapitre 1 de la *Philocalie* : « Quelle est la raison de son obscurité et du caractère impossible ou absurde de certains passages pris à la lettre », il arrive souvent que le texte biblique offre des résistances, voire des obscurités. Pour Origène, les difficultés du texte sont comparables aux « accidents » qui perturbent apparemment l'ordre du monde : l'unité organique du corps vivant lui sert à figurer à la fois l'harmonie du cosmos et l'enchaînement (acolouthie) qui compose le texte. D'une part, il s'attache aux particularités du texte, cherche à éviter les erreurs grossières ou les interprétations fondées sur une mélecture ; d'autre part, il réfléchit sur l'inspiration divine des textes, tente une théorie de composition, affirme l'existence de divers registres de lecture et énonce des règles de compréhension. Parce que le texte est « inspiré par Dieu » (voir 2 Tm 3, 16), l'esprit qui a inspiré les rédacteurs a fait en sorte que le sens profond soit caché sous la littéralité. L'exégète-herméneute a pour tâche de découvrir ce sens conforme à l'inspiration divine, étant tout à la fois grammairien et interprète.

Inspiré par Dieu, le texte offre à l'exégète une visée double : il est le moyen d'une pédagogie quand il explique l'histoire du salut, en même temps qu'il cache les mystères de la divinité. Autrement dit, le sens profond du texte est caché sous la littéralité²⁷ ; les difficultés incitent à la recherche. Le « texte apparent » est destiné à la fois à cacher le sens profond et à y conduire par la puissance d'une transposition « proprement métapho-

26. Voir Origène, *Philocalie* 6, 2 (p. 311).

27. Voir p. 189, sur ὑπόνοια, mot utilisé par Théagène de Regium pour désigner le sens sous-jacent aux mythes qu'il fallait dévoiler grâce à l'explication « figurée », c'est-à-dire ce qui a été plus tard désigné par allégorie.

rique²⁸ ». Tel est le lieu où se déploie l'allégorie, qui permet d'atteindre la vérité cachée sous le voile, la parabole ou le proverbe. De la sorte, l'Esprit enseigne les réalités invisibles au lecteur qui, lisant le texte, perçoit une ou plusieurs significations selon son intelligence et ses aspirations spirituelles.

28. Voir S. Saïd, M. Trédé, A. Le Bouluec, *Histoire de la littérature grecque*, Paris, PUF, 1997, 6^e partie, « La littérature grecque chrétienne », p. 604.

Le récit de la Création

JEAN-NOËL GUINOT

Origène préfère assurément voir des réalités spirituelles dans le récit biblique, qu'il s'agisse des guerres de Josué ou des pérégrinations du peuple hébreu dans le désert, telles que les relate le livre des Nombres. S'il serait exagéré et injuste de prétendre que l'Alexandrin dénie aux récits de l'Ancien Testament toute valeur historique, cela lui arrive pourtant. Par exemple, quand il se refuse à entendre au sens littéral, dans la Genèse, le récit de la Création. Il ne saurait, en effet, concevoir Dieu comme un potier ou un agriculteur plantant des arbres dans un jardin et s'y promenant à la recherche d'Adam, coupable d'avoir mangé le fruit défendu d'un arbre véritable. Ce récit ne peut être à ses yeux qu'une « histoire » dépourvue de toute réalité sensible, dont le seul but est de faire entendre des « mystères » :

“ Quel homme sensé, je le demande, trouvera logique qu'il y ait eu, selon l'Écriture, un premier, un second, un troisième jour, avec les désignations de soir et de matin, alors qu'il n'y avait ni soleil, ni lune, ni étoiles, et un premier jour, alors qu'il n'y avait même pas de ciel (cf. Gn 1, 5-13) ? Qui se trouvera assez sot pour penser que Dieu, comme un jardinier, « a planté des arbres dans le paradis, dans l'Éden, vers le levant » (Gn 2, 8-9) et qu'il y a planté un « arbre de vie », visible et tangible, en décidant que celui qui en mangerait, avec les dents de son corps (σωματικῶν, *sômatikôn*), recevrait de l'arbre la vie, et que, d'autre part, celui qui mangerait d'un autre arbre aurait la science « du bien et du mal » (Gn 2, 9.16.17) ? Et cette autre parole : « Dieu se promenait le soir dans le paradis » et : « Adam se cachait sous l'arbre » (Gn 3, 8), nul n'hésitera à dire, je pense, qu'elle est émise par l'Écriture de façon figurée, pour que par là soient indiqués (μηνύειν, *mènuein*) certains mystères²⁹.

29. Origène, *Traité des Principes* IV, 3, 1 (p. 225-226).

Cette « histoire » n'est donc pas « de l'histoire ». Il fallait à Origène une réelle audace pour aller ainsi à contre-courant de l'opinion générale, autant dans les milieux juifs que chrétiens. Sans parler des courants créationnistes actuels, que l'on pense seulement au temps qu'il fallut à l'Église catholique pour abandonner l'idée qu'on avait affaire là à un récit historique ! Cette audace eut toutefois pour effet de cristalliser contre Origène les griefs que lui valurent, de son vivant, sa propension à l'allégorie et son mépris, à peine voilé parfois, pour « les amis de la lettre » et leur refus d'admettre que « la vérité puisse subsister ailleurs que sur la terre³⁰ ».

30. Voir Origène, *Homélie sur la Genèse* 13, 3, éd. H. de Lubac, L. Doutreleau, SC 7bis, 1944, 2011⁴, p. 320-321 (= Origène, *Hom. Genèse*).

LES TROIS SENS DE L'ÉCRITURE, L'INTERPRÉTATION SPIRITUELLE

(Voir encart « Deux lectures contrastées de Pr 22, 20 », p. 184)

Le « sens littéral », apparent, qui suit le récit, appelé aussi « sens historique », est le plus facile à saisir : le déroulement en est linéaire, qu'il s'agisse du premier récit de la Création de la Genèse ou de l'errance du peuple hébreu dans le désert des *Homélie sur les Nombres*³¹. C'est le corps du texte.

Pour le lecteur capable d'aller au-delà de l'apparence narrative, deux autres sens vont se révéler sous le voile du récit : le « sens moral », qui s'adresse à l'âme de celui qui a déjà un peu progressé, et le « sens » proprement « spirituel », qui s'adresse à l'esprit. C'est celui des plus hautes réalités spirituelles, que peuvent atteindre les parfaits. Alors que le « sens moral » est plutôt associé à la conduite des âmes et à la vie ecclésiale, le « sens spirituel » concerne les fidèles les plus accomplis, capables de s'élever jusqu'aux mystères divins, à l'ultime révélation de la Jérusalem céleste, comme Origène l'écrit dans le *Commentaire sur le Cantique des cantiques* :

31. Voir Origène, *Homélie sur les Nombres*, SC 415 (I-X), 442 (XI-XIX), 461 (XX-XXIII), éd. L. Doutreleau, Paris, Éditions du Cerf, 1996, 1999, 2001 (= Origène, *Hom. Nombres*).

“ Si la mère des âmes est la Jérusalem céleste et si les anges sont de même appelés célestes, il ne paraîtra en rien incohérent qu'elle les appelle, eux qui, comme elle, sont célestes, « fils de sa mère ». Mais surtout il paraîtra opportun et convenable qu'à ceux pour qui il y a un seul père, Dieu, il y ait aussi une seule mère, Jérusalem³².

32. Origène, *Commentaire sur le Cantique des Cantiques* sur Ct 1, 6 : « les fils de ma mère ont combattu en moi. » (tome I, éd. L. Brésard, H. Crouzel, M. Borret, SC 375, 1991, 2006³, p. 327).

Illustrations des trois sens

L'importance et l'utilité de la première interprétation de l'Écriture, que nous avons appelée le sens qui suit le récit, sont prouvées par toute la foule des croyants, qui croit sincèrement et simplement : ce qui est patent n'a pas besoin d'une longue démonstration. Quant à la compréhension dont nous avons dit plus haut qu'elle est comme l'âme de l'Écriture, l'apôtre Paul nous en a donné de très nombreux exemples, ainsi tout d'abord dans la Lettre aux Corinthiens : « Il est écrit », dit-il, « tu ne muselleras pas le bœuf qui foule le grain » (1 Co 9, 9 citant Dt 25, 4). Ensuite, expliquant comment ce précepte doit être compris, il ajoute : « Dieu se soucie-t-il des bœufs ? Ne parle-t-il pas toujours pour nous ? C'est pour nous qu'il est écrit que celui qui laboure doit labourer dans l'espérance, et celui qui foule le grain dans l'espérance d'en avoir sa part » (1 Co 9, 9-10). Et les autres passages très nombreux de cette sorte, qui ont interprété la loi de cette façon, dispensent une instruction très importante à ceux qui les entendent.

L'explication spirituelle, c'est par exemple pouvoir montrer de quels êtres « célestes honorent l'image et l'ombre » (He 8, 5) les juifs « selon la chair » (1 Co 10, 18), et de quels « biens à venir la Loi possède l'ombre » (He 10, 1) ; de même pour les passages de ce genre qui se trouvent dans les saintes Écritures ; c'est aussi rechercher quelle est « la sagesse cachée dans le mystère, celle que dès avant les siècles Dieu a par avance destinée pour notre gloire, et qu'aucun des princes de ce siècle n'a connue » (1 Co 2, 7-8) ; c'est encore ce que dit l'Apôtre, en utilisant des exemples de l'Exode et des Nombres : « cela leur arrivait à titre de figure, mais a été écrit pour nous vers qui se sont avancées les fins des siècles » (1 Co 10, 11) ; et il nous donne l'occasion de comprendre, pour que nous puissions remarquer de quelles vérités était la figure ce qui leur arrivait, en disant : « car ils buvaient à un rocher spirituel qui les accompagnait, et ce rocher était le Christ » (1 Co 10, 4)³³.

33. Origène, *Traité des principes* IV, 2, 6 (p. 221-222).

Dans l'*Homélie sur la Genèse* qui commente la construction de l'arche de Noé (Gn 6, 14-22)³⁴, Origène imagine une métaphore particulièrement réussie de l'Écriture et de ce qu'elle représente pour le croyant qui la lit et la pratique sous sa conduite. *Compendium* de l'histoire du salut, soutien de la vie de l'âme du croyant sous toutes ses formes, l'arche figure la « bibliothèque de la parole divine » ; ses trois étages illustrent le triple sens de l'Écriture, destiné à élever l'âme vers les ultimes réalités spirituelles.

Compendium : [n.m.] abrégé, condensé d'un ensemble de connaissances ou de données relatives à un domaine particulier de la connaissance.

“ Toi donc, si tu fais une arche, si tu réunis une bibliothèque, serres-y les écrits des prophètes et des apôtres ou de ceux qui les ont suivis dans la droite ligne de la foi. Fais-la à double et à triple étage. Par elle, apprends les récits de la lettre ; par elle, reconnais le grand mystère (voir Ep 5, 32) qui s'accomplit dans le Christ et dans l'Église ; par elle sache corriger aussi tes mœurs, supprimer tes vices, purifier ton âme et la dépouiller de tous les liens qui la tiennent captive, en y installant des niches et des niches pour les diverses vertus et les progrès. « Tu l'enduiras, bien sûr, de bitume au-dedans et au-dehors » (voir Gn 6, 14), « en portant la foi dans ton cœur et en la confessant de bouche » (voir Rm 10, 10), en ayant au-dedans la science, au-dehors les œuvres, en t'avancant avec le cœur pur au-dedans, avec le corps chaste au-dehors. [...] Ceux qui pourront à loisir comparer l'Écriture divine avec elle-même et rattacher « les choses spirituelles aux choses spirituelles » (voir 1 Co 2, 13), trouveront, nous n'en doutons pas, dans ce passage, bien des secrets d'un mystère profond et caché, que le peu de temps qui reste aussi bien que la fatigue des auditeurs nous interdisent de proposer maintenant.

Pour Origène – qui lui-même utilise peu le mot –, l'allégorie est une étape de la compréhension de l'Écriture, qui permet d'atteindre les mystères cachés (Ph 1, 13). S'inspirant des textes pauliniens, il voit dans les récits de l'Ancien Testament l'ombre, l'esquisse ou la figure des vérités qui permettent de comprendre la venue du Christ, réalisation des prophéties vétérotestamentaires. L'abondance et la variété de genre de ses œuvres illustrent la richesse de ses travaux et de sa pensée. Environ deux cents homélies sur les divers livres de l'Ancien Testament sont conservées, principalement dans des traductions latines. En grec, nous sont parvenues vingt *Homélies sur Jérémie* et les vingt-neuf *Homélies sur les Psaumes* découvertes en 2013 par Marina Molin Pradel à Munich

34. Origène, *Hom. Genèse 2, 6* (p. 111-113). Homélie prononcée, selon l'essai de chronologie de P. Nau t in (*Origène : sa vie et son œuvre*, Paris, Beauchesne, 1997, p. 411), dans les années 239-242 à Césarée.

Chaînes exégétiques :

du latin *catena*. Genre littéraire parent du florilège, qui consiste à recopier ou à résumer les exégèses proposées par des auteurs différents pour un même verset biblique, en les faisant se succéder l'une à l'autre continûment. Son invention est généralement attribuée à Procope de Gaza (vi^e s.). (Voir aussi p. 389 s.)

dans le *Codex Graecus 314*, attribuées sans aucun doute à Origène³⁵. Plusieurs de ses grands commentaires ont été aussi traduits en latin, la transmission en langue grecque est fragmentaire. Quant aux scholies – Origène est peut-être l'inventeur du genre – le peu qui nous en est transmis se trouve dans des chaînes exégétiques. Le comportement d'Origène comme exégète n'a jamais rien de systématique ; non seulement il formule ici ou là nuances et assouplissements aux principes qu'il a dégagés, mais sa pensée n'est pas figée dans des formules que le dogme fixera après lui.

Cependant, l'exégèse allégorique a autorisé un classement des lecteurs-croyants en trois « groupes » selon leur degré d'avancement spirituel : débutants, progressants et parfaits. Cela favorisa l'idée qu'il pouvait exister un enseignement ésotérique, non destiné à tous sans distinction. Par ailleurs, l'allégorie, qui était à l'origine le moyen d'illustrer la polysémie du texte biblique, a pu peu à peu devenir un mode d'explication reposant sur des principes arbitraires.

35. Origène, *Die neuen Psalmenhomilien. Eine kritische Edition des Codex Monacensis Graecus 314*, éd. L. Perrone, GCS 13, 2015. L. Perrone, « Une nouvelle collection de 29 homélies d'Origène sur les Psaumes : le *Codex Graecus 314* de la Bayerische Staatsbibliothek de Munich », *Medieval Sermon Studies* 57 (2013), p. 13-15 ; « *Origenes rediit : la découverte des Homélies sur les Psaumes dans le Cod. Gr. 314 de Munich* », *REAug* 59.1 (2013), p. 55-93.

Postérité d'Origène

L'extraordinaire richesse de sa pensée sur l'Écriture peut se mesurer à l'échelle de son influence. Bien que, comme l'écrit Dominique Barthélemy, « il e[û]t comme disciples plutôt des pillards que des continuateurs³⁶ », l'école exégétique dite « alexandrine » est particulièrement illustrée au IV^e s. par les œuvres de Didyme d'Alexandrie (env. 313 – env. 398), et celles de ses admirateurs et émules cappadociens, Grégoire de Nazianze, Basile de Césarée (329-378), et particulièrement Grégoire de Nysse, dont les exégèses atteignent des raffinements touchant à la préciosité – l'allégorie y devient presque une sorte de système dans lequel toute image d'origine biblique fait figure.

À la fin du IV^e s., Grégoire de Nazianze et Basile de Césarée composent une anthologie de morceaux choisis de son œuvre, la *Philocalie*, qui demeure « la plus précieuse et la plus sûre des introductions à Origène³⁷ ». Composé d'après Éric Junod entre 360 et 378, le livre comporte vingt-sept chapitres ; les quatorze premiers sont exclusivement consacrés aux questions relatives à l'interprétation de l'Écriture et constituent une sorte de « guide herméneutique », glanant dans l'œuvre les textes les plus explicites de la méthode de l'Alexandrin³⁸. Ce florilège atteste que, dès l'époque ancienne, les lecteurs ont recherché dans son œuvre les passages métatextuels qui permettent de comprendre comment il lisait l'Écriture, et comment il enseignait qu'il fallait la lire.

Au V^e s. chez Cyrille d'Alexandrie, par exemple, la théophanie de Mambré (Gn 18, 1-15) relève des « figures et des images, aussi parlantes qu'il est possible » exprimant « les propriétés et privilèges de la divinité, difficiles à décrire comme à expliquer » qu'il faut lire comme manifestation de la Trinité³⁹.

Grâce principalement aux traductions latines de Rufin et Jérôme, l'influence des méthodes origéniennes d'interprétation de la Bible a pénétré le monde latin, en particulier dans l'aire cistercienne chez Bernard de Clairvaux (env. 1090 – 1153), dont nombre d'homélies révèlent une inspiration tirée du grand maître alexandrin.

Théophanie : [n. f.]
manifestation de Dieu.

36. D. Barthélemy, *Études d'histoire du texte de l'Ancien Testament*, Fribourg, Éditions universitaires, 1978, p. 261.

37. É. Junod, « Particularités de la *Philocalie* », dans *Origeniana, Quaderni di « vetera christianorum »* 12, Bari, 1975, p. 197.

38. Voir Origène, *Philocalie* et la longue introduction de M. Harl.

39. Voir Cyrille d'Alexandrie, *Contre Julien I*, 26 (éd. P. Burguière, P. Évieux, SC 322, 1985, p. 157-159).

L'EXÉGÈSE ANTIOCHIENNE

Jean-Noël Guinot

INTRODUCTION

Ga 4, 24 : Paul, à propos des deux femmes d'Abraham, Agar et Sara, écrit dans l'Épître aux Galates 4, 24 : « Il y a là une allégorie (ἀλληγορούμενα, *allégorouména*) : ces femmes sont, en effet, les deux alliances. »

Si l'Écriture elle-même semble donner raison à Origène, puisque Paul a usé du terme d'« allégorie » en Ga 4, 24, les exégètes d'Antioche, quant à eux, de manière unanime, s'appliquent à montrer qu'il s'agit là d'un emploi impropre. Pour eux, Paul n'a en aucun cas voulu signifier par là ce qu'entendent les allégoristes : loin de nier, comme eux, la réalité historique du texte, il fonde au contraire sur elle toute son interprétation. Diodore de Tarse (330 – vers 394) est pour nous le premier à avoir défendu cette lecture du texte paulinien :

“ Avant tout, il faut retenir ce point [...] à savoir que la divine Écriture connaît bien le mot d'*allégorie*, mais qu'elle ne connaît pas la chose. En effet, le bienheureux Paul lui-même s'est bien servi de ce mot quand il a dit : « ... choses qui sont figurées par allégorie, car elles [les deux femmes d'Abraham] sont les deux Testaments », etc., mais ni du mot, ni de la chose, il n'a fait l'usage qu'en font les Hellénisants¹.

L'Écriture ne connaît pas la chose, au sens où les Grecs usent de ce mode d'interprétation pour expliquer leurs mythes, conformément à la définition qu'ils donnent du terme : « Ils disent qu'il y a *allégorie* quand un fait est à comprendre autrement qu'il n'est énoncé. »

1. Diodore de Tarse, *Prologue du Psaume 118* (trad. L. Mariès, RSR 10, 1919, p. 79-101) = Diodore, *Pr. Ps.* 118.

L' « école d'Antioche » et ses principaux représentants

Des débuts obscurs (III^e s.)

On a voulu faire, sans raisons sérieuses, du martyr **Lucien d'Antioche** († 312) le premier représentant de cette « école », voire son fondateur, en lui attribuant notamment la recension du texte biblique connue sous le nom de « recension lucianique ».

Du prêtre **Dorothee d'Antioche** (milieu du III^e s.), on ne connaît que ce qu'en dit Eusèbe de Césarée². Il tenait en grande estime ce personnage capable « de lire en savant les Écritures hébraïques elles-mêmes », qui savait « expliquer avec pondération les Écritures dans l'église ».

Les anciens Antiochiens (IV^e s.)

On connaît mieux, par un grand nombre de fragments exégétiques, **Eusèbe d'Émèse** (env. 300 - av. 359). Syrien, né à Édesse, il avait le syriaque pour langue maternelle, mais était grec par sa formation et sa culture. Adeptes d'une exégèse littérale, il rejeta énergiquement l'allégorisation excessive de l'Écriture.

La génération suivante, celle de **Diodore de Tarse** (330 – av. 394) et ses deux illustres disciples, **Théodore de Mopsueste** (env. 355 – ap. 428) et **Jean Chrysostome** (env. 350 – 407), représente l'âge d'or de l'exégèse antiochienne. S'illustrèrent aussi comme

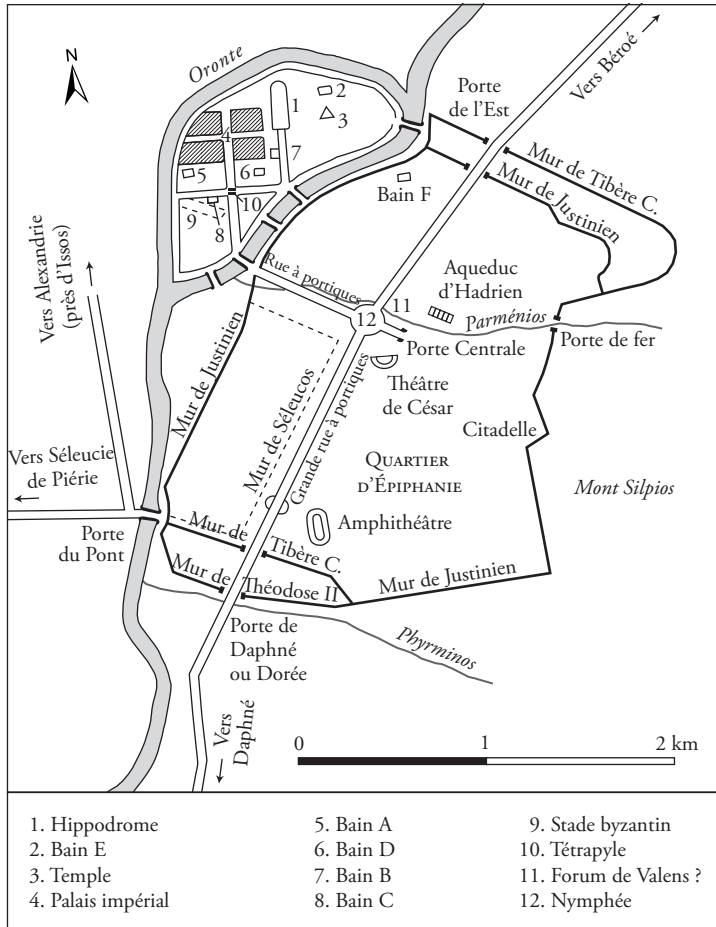
2. Eusèbe, *Hist. Eccl.* VII, 32, 2-4 (éd. G. Bardy, SC 41, 1955, p. 222-223).

exégètes à cette époque **Polychronios d'Apamée** († av. 431), le frère de Théodore, et **Sévérien de Gabala** († ap. 408). Diodore est considéré comme l'un des « théoriciens » de l'exégèse d'Antioche aux côtés de Théodore, surnommé « l'Interprète », et de Jean à qui son éloquence valut le nom de « Bouche d'or ».

Les derniers feux (v^e s.)

Théodoret de Cyr (env. 393 – env. 460), né dans les environs d'Antioche, avait pour langue maternelle le syriaque, mais le grec était sa langue de culture. Il commenta sous la forme de commentaires suivis tous les livres prophétiques, les Psaumes, le Cantique des Cantiques et toutes les Épîtres de Paul, et sous celle de questions et réponses tout l'Octateuque, les livres des *Règles* et des *Paralipomènes*. Avec lui, et du côté alexandrin avec Cyrille, s'achève au v^e siècle l'ère des grands commentateurs de l'Écriture et s'ouvre, dans le monde grec, celle des compilateurs ou caténistes.

Caténistes : [n. m.]
rédacteurs de chaînes
exégétiques (*catenae*).



Antioche au VI^e siècle, d'après P. Petit, *Libanius et la vie municipale à Antioche au IV^e siècle ap. J.-C.*, Paris, 1955.

1. Mise en accusation d'Origène

C'est en ce sens que les Antiochiens reprochent à Origène son usage de l'allégorie pour interpréter l'Écriture : il tendrait, selon eux, à priver « l'Histoire Sainte » de toute réalité effective et à réduire de ce fait le texte biblique au statut qu'ont, chez les Grecs, les récits mythologiques (μῦθος, *muthos*). Partageant sur ce point le jugement de Porphyre, ils accusent Origène d'être un « hellénisant » et un inventeur de « fables »³. Presque tous les exégètes de cette mouvance produisent l'exemple de l'interprétation spirituelle du paradis par Origène, citée au chapitre précédent (voir ci-dessus, p. 199), comme emblématique d'une méthode appliquée non seulement au récit de la Création – l'arbre de la connaissance, le serpent, les tuniques de peaux dont furent vêtus Adam et Ève après la faute (Gn 3, 21) –, mais à l'ensemble de l'Écriture. Épiphane de Salamine, grand pourfendeur d'hérésies, a bien vu le danger que fait courir l'allégorie à la foi chrétienne, quand elle en vient à nier l'historicité du récit biblique, comme le fait dans ce cas Origène :

“ De même encore, au sujet du paradis, nombreux sont ceux qui allégorisent ; ainsi le maudit Origène qui a voulu introduire dans ses écrits illusion [φαντασίαν, *phantasian*] plutôt que vérité. Et il dit : il n'y a pas de paradis sur la terre. [...] Mais si le paradis n'est pas sur la terre et si ne sont pas véridiques les écrits de la Genèse, mais s'ils sont dits sous forme d'allégories, rien de ce qui suit n'a de vérité, mais tout est dit sous forme d'allégories. « Au commencement, » est-il dit, « Dieu fit le ciel et la terre » (Gn 1, 1), et ils ne sont pas des réalités allégoriques, mais des réalités visibles⁴.

Si tout, dans l'Écriture, est allégorie, en quoi diffère-t-elle alors de la *Théogonie* d'Hésiode et des récits mythologiques des Grecs ? Théodore de Mopsueste (env. 355 – 428) se heurte, comme Épiphane, à la même difficulté : comment ne pas ôter toute dimension historique au texte

3. Voir Eusèbe, *Hist. Eccl.* VI, 19, 7-8 : « Il s'est comporté dans sa vie en chrétien... ; mais, dans ses opinions sur la nature et sur la divinité, il hellénisait et, dans les fables étrangères [la Bible], introduisait les idées des Grecs. Il avait en effet un commerce continu avec Platon ; il fréquentait les ouvrages de Numénius... » (p. 340).

4. Épiphane de Salamine, *Ancoratus* 54, 2 et 55, 1 (éd. K. Holl, *Epiphanius, Ancoratus und Panarion* I, GCS 25, Leipzig, 1915, p. 63-64). Sans autre précision dans ce chapitre, les traductions sont de J.-N. Guinot.

biblique, et donc à la Révélation, s'il faut tout entendre en un sens allégorique et admettre que le texte « dit autre chose » (ἀλληγορεῖν, *allègoreîn*) que ce qu'on lit ? Aussi défend-il sans concession l'historicité du récit de la Genèse, persuadé qu'à céder sur un seul point, c'est toute l'histoire du salut qui se trouve mise en question :

“ Ces gens-là [les allégoristes], en revanche, font tout à l'opposé [de ce que fait Paul en Ga 4, 24], en voulant que toute l'histoire de la divine Écriture ne diffère en rien de rêveries nocturnes. De fait, ils disent qu'Adam n'est pas Adam – puisqu'il leur arrive précisément d'interpréter « spirituellement » la divine Écriture ; ils veulent même qu'on donne à leur folie [*desipientiam*] le nom d'« interprétation spirituelle » –, ni le paradis le paradis, ni le serpent le serpent. À ces gens-là, je voudrais dire que, s'ils suppriment [*intercipientes*] l'histoire, ils n'auront ensuite plus d'histoire. Mais, cela fait, qu'ils disent sur quoi ils fondent leurs affirmations : quel est donc le premier homme à avoir été créé ? ou comment s'est-il montré désobéissant ? ou comment a été portée la sentence de mort ? Si c'est bien des Écritures qu'ils ont appris cela, nécessairement ce qu'ils disent être allégorie est une folie [*desipientia*] manifeste, car il est absolument prouvé qu'elle est alors superflue. Mais si cela est vrai et si ce qui a été écrit ne contient pas le récit d'actions effectives, mais fait entendre quelque chose d'autre de profond et qui devrait être saisi par l'intelligence, ou bien encore quelque chose de « spirituel », selon le mot qu'ils désirent utiliser et qu'ils ont découvert, sous prétexte qu'ils sont eux-mêmes des « spirituels », d'où ont-ils donc reçu la connaissance qu'ils possèdent⁵ ?

Bien que le nom d'Origène ne soit pas prononcé, c'est pourtant son exégèse que conteste ici Théodore, comme sa prétention et celle de ses disciples à se ranger dans la catégorie des « spirituels ». Sous la plume de l'Antiochien, l'emploi récurrent de ce terme est manifestement une réaction polémique contre l'Alexandrin, qui traite de « charnels » ou « terrestres », non sans quelque hauteur parfois, les partisans de l'interprétation historique et littérale. Or, de deux choses l'une, déclare Théodore à l'adresse des allégoristes pour contester leur mode de lecture : ou bien rien n'a de réalité effective dans le récit biblique, mais alors sur quoi fonder les affirmations de la foi chrétienne auxquelles ils adhèrent et comment continuer à parler d'une histoire du salut ? Ou bien tout y est historique, et le recours à l'allégorie devient superflu.

5. Théodore de Mopsueste, *Commentaire sur Galates* (éd. H.B. Swete, *Theodori episcopi Mopsuesteni in epistolas B. Pauli Commentarii*, t. 1, Cambridge, 1880, p. 74, 10 – 75, 14).

La finale de l'extrait cité mérite d'être soulignée : le recours à l'allégorie, tel que le pratiquent et le revendiquent ces « spirituels », n'a aucune légitimité, il n'est que vaine spéculation. Autrement dit, seules sont légitimes les affirmations fondées sur l'Écriture.

Ainsi se développe, en milieu antiochien, dès le début du iv^e siècle et pour longtemps, une vigoureuse réaction anti-origénienne, illustrée par Diodore de Tarse, le maître de Théodore de Mopsueste et de Jean Chrysostome, et encore, au ix^e siècle, par Išo'dad de Merv. Elle eut pour effet de durcir l'opposition entre les exégèses d'Antioche et d'Alexandrie.

“ On demande quelle est la différence entre l'exégèse allégorique et l'exégèse historique. Nous répondons qu'elle est grande et non petite ; tellement que la première conduit à l'impiété, au blasphème et au mensonge, tandis que l'autre est conforme à la vérité et à la foi. C'est l'impie Origène d'Alexandrie qui fut l'inventeur de cet art de l'allégorie. Versé dans les ouvrages des poètes et des platoniciens, il croyait que l'Écriture Sainte aussi devait être expliquée à l'instar de leurs fables [...] Et ayant mis cette étrange théorie devant ses yeux, il gâta tous les livres par une interprétation énigmatique⁶.

6. Išo'dad de Merv, *Sur les Psaumes* (trad. J.-M. Vosté, *Revue Biblique* 38, 1929, p. 544-545).

2. Allégorie ou métaphore ?

Tropologie : au sens large où l'entendent les Pères grecs, étude des tropes, des sens figurés. Le « sens tropologique » sera synonyme de « sens moral ».

Est-ce à dire pour autant que les Antiochiens ne s'attacheraient qu'à la lettre du texte et refuseraient tout recours à l'allégorie ? Certaines déclarations de Diodore pourraient le donner à croire. Il est vrai aussi que les exégètes d'Antioche n'utilisent pratiquement jamais le terme d'allégorie, sauf pour dénoncer chez d'autres ce mode d'explication. Ils préfèrent parler de « sens figuré » (τροπικῶς, *tropikôs*), de « tropologie » (τροπολογία, *tropologia*) ou de « style métaphorique » (ἐκ μεταφορᾶς, *ek métaphorâs*). Mais peut-être y a-t-il chez eux une certaine ambiguïté sur ce que recouvrent ces termes, et pareillement, chez les exégètes alexandrins, celui d'allégorie. Ils ont eu du moins le mérite de chercher à clarifier les choses et d'abord de définir en quoi consiste l'allégorie pour mieux la distinguer d'autres tropes. Ainsi en va-t-il, par exemple, d'un contemporain de Jean Chrysostome, Sévérien de Gabala, qui rappelle le sens étymologique du terme, avant de présenter, comme exemple d'allégorie biblique, un verset et même le livre entier du Cantique des cantiques, preuve que, contrairement à ce qu'affirme Diodore, l'Écriture ne connaît pas seulement le mot, mais bien « la chose ».

D'autre part, ils ont cherché à préciser dans quels cas le recours à ce mode d'explication était légitime. Un passage du *Commentaire sur Isaïe* de Jean Chrysostome, commentant le célèbre « chant du Bien-aimé à sa vigne » (Es 5, 1-6), est à cet égard particulièrement éclairant :

“ Ici, nous trouvons encore un autre enseignement qui n'est pas sans importance. Quel est-il donc ? C'est de nous apprendre quand et pour quels passages des Écritures il faut recourir à l'allégorie, de nous apprendre aussi que nous ne sommes pas maîtres de ces règles, mais que c'est dans la fidélité à la pensée de l'Écriture qu'il nous faut user de l'explication allégorique. Voici ce que je veux dire. L'Écriture a employé ici les mots *vigne*, *clôture*, *pressoir*, elle n'a pas laissé l'auditeur maître d'appliquer à sa guise ces termes à des choses et des personnes, mais elle s'est ensuite interprétée elle-même en disant : « La vigne du Seigneur Sabaoth est la maison d'Israël. » De même, quand Ézéchiël parle d'un grand aigle aux larges ailes qui pénètre au Liban et enlève la cime du cèdre, lui non plus ne laisse pas à l'auditeur la liberté

d'interpréter comme il veut cette allégorie, mais il dit lui-même qui est l'aigle et qui est le cèdre (voir Ez 17, 3-21). Quant à Isaïe, dans la suite de son discours : « Il fait monter », dit-il, « contre la Judée un fleuve impétueux », et pour que l'auditeur n'ait pas la possibilité d'appliquer le texte, selon son sentiment personnel, au personnage de son choix, il dit quel était le roi qu'il avait désigné par le mot fleuve. C'est la règle constante de l'Écriture, quand elle use de l'allégorie, d'en donner aussi l'interprétation, de telle sorte que le désir intempérant des amateurs d'allégories ne puisse errer n'importe où et sans but en se portant de tous côtés. Pourquoi t'étonner si les prophètes agissent ainsi ? L'auteur des Proverbes fait de même. Il dit : « Que la biche de l'amitié, le faon des grâces t'accompagne ; que la source de cette eau soit pour toi seul » (Pr 5, 19) ; puis il a expliqué de qui il disait cela, c'est-à-dire de la femme légitime et de condition libre, pour interdire de s'attacher à une prostituée et à une étrangère. De même Isaïe a dit ici qui représentait pour lui la vigne⁷.

Le recours à l'allégorie n'est donc justifié que si l'Écriture fournit elle-même l'interprétation de ce qu'elle énonce de manière voilée. L'exégète n'est pas libre d'interpréter le texte à sa guise. Cette règle limite considérablement le nombre de cas où le recours à l'explication allégorique serait légitime, et il est clair que la volonté de l'exégète antiochien est de brider ainsi « le désir intempérant des amateurs d'allégories ». Mais que met-il exactement sous ce terme ? Dans le commentaire des versets précédant Es 5, 1-6, Chrysostome ne parle, en effet, que de « métaphore », et c'est encore de « métaphore » et non d'allégorie qu'il est question, quand il souligne, plus avant dans son commentaire, que le prophète use du même procédé pour parler de l'invasion assyrienne (Es 8, 7), en renvoyant son lecteur au passage cité plus haut :

“ Tu vois combien se montre exact le propos que nous tenions précédemment, que partout l'Écriture a coutume d'interpréter les métaphores qu'elle emploie ! Elle l'a fait également ici. Parlant d'un fleuve, elle n'en est pas restée à la métaphore, mais elle a dit de quel fleuve il s'agissait : « le roi des Assyriens »⁸.

Ce qu'il nomme ailleurs « allégorie » ne serait donc, dans la conception qu'il en a, qu'une « métaphore continuée », assez différente de l'allégorie alexandrine que ne justifie pas d'ordinaire la suite du texte scripturaire, mais qui relève tout entière de l'interprétation personnelle

7. Jean Chrysostome, *Commentaire sur Isaïe V*, 3 (SC 304 ; trad. A. Liefvooghe, p. 223-225).

8. Jean Chrysostome, *Commentaire sur Isaïe VIII*, 3 (*ibid.*, p. 353).

de l'exégète. Plutôt que d'« allégorie », il serait donc, dans ce cas, plus exact de parler de « tropologie », comme l'atteste la définition qu'en donne Diodore et l'exemple qui l'illustre :

“ Il y a style figuré [τροπολογία], par exemple quand le prophète, en racontant un événement, emploie des expressions imagées pour faire valoir ce qu'il dit ; le style figuré s'explique alors clairement par la suite du discours. Ainsi, lorsque David dit en parlant du peuple : « Tu as transplanté de l'Égypte une vigne » (Ps 79, 9 s.) ; après avoir appelé le peuple *vigne*, et après avoir éclairci [cette figure] par la suite et dit : « Tu as chassé les nations et tu l'as plantée », il continue derechef à tout dire du peuple, comme s'il s'agissait d'une vigne⁹.

Un siècle plus tard, Théodoret de Cyr use de cette même terminologie pour contester l'interprétation « charnelle » (σαρκικῶς, *sarkikōs*) des exégètes qui dénigrent le Cantique des cantiques, sous prétexte que son contenu serait indigne de Dieu. Et, pour leur prouver que « la divine Écriture dit une foule de choses de manière figurée (τροπικῶς), qu'elle utilise certains vocables – parfums, baisers, cuisses, ventre, nombril, joues, yeux, lis, etc. –, mais en laisse entendre d'autres sous leur couvert », il invoque comme Chrysostome la prophétie d'Ez 17, 3-4, en soulignant que jamais personne n'a compris au sens littéral les mots « aigle » et « Liban », mais les a entendus du roi Nabuchodonosor et de son attaque contre Jérusalem¹⁰.

On voit par ces exemples que Diodore avait raison de prétendre que l'Écriture connaissait bien le mot d'« allégorie », mais non la chose.

9. Diodore, *Pr. Ps.* 118, p. 93.

10. Voir Théodoret de Cyr, *Commentaire sur le Cantique, Préface* (PG 81, 32 D-33 C). Dans ce cas précis, Théodoret entend « Liban » comme désignant « Jérusalem », alors qu'il l'entend plus généralement des nations païennes.

3. *Théôria* ou *allégoria* : la récupération de Ga 4, 24

Catéchèse : [n. f.] discours sur la foi à vocation pédagogique, plus particulièrement destiné à ceux qui se préparent au baptême, les catéchumènes.

Origène et les allégoristes revendiquent certes l'emploi du terme « allégorie » par Paul, mais pour Diodore, comme pour tous les exégètes antiochiens qui, à sa suite, feront une lecture comparable du terme en Ga 4, 24¹¹, il s'agit moins en définitive de polémiquer avec les allégoristes et de les priver d'une autorité dont ils pouvaient se réclamer que de proposer un autre mode de lecture. Le fondement historique permet d'échapper à ce qu'a de gratuit et de subjectif à leurs yeux l'interprétation allégorique. Non que ce mode de lecture, que nous nommons « figuratif » ou « typologique », soit une nouveauté dans l'exégèse biblique. Dès les premiers siècles, en effet, témoin Irénée de Lyon¹², il y occupe une place importante, et la liturgie comme les catéchèses ont largement contribué à le rendre familier aux fidèles chrétiens. Le rôle des exégètes antiochiens du iv^e siècle n'en demeure pas moins important : ils ont contribué à préciser le contenu de ce que recouvre le mot τύπος – ses emplois sont nombreux chez Origène, mais la nature des réalités qu'il désigne est loin d'être uniforme – et, plus encore sans aucun doute, à définir les règles d'un bon usage de la « typologie » pour mieux distinguer ce mode d'explication de l'allégorie.

À cet égard, Diodore de Tarse fait figure de théoricien. À l'opposé de l'allégorie qui, selon la conception qu'en ont les Grecs et l'usage qu'ils en font, ne repose sur aucune réalité – car elle s'applique à des fables –, l'explication typologique suppose nécessairement l'existence d'un fondement historique, un fait ou un personnage de l'Ancien Testament, reconnu comme la figure d'une autre réalité qui le dépasse dans l'histoire du Nouveau Testament, voire plus rarement dans celle qui s'ac-

11. Théodore de Mopsueste : « Il a appelé *allégorie* la comparaison [σύγκρισιν] effectuée, à partir d'un rapprochement [ἐκ παραθέσεως], entre les réalités passées et les réalités présentes » (éd. H. B. Swete, t. I, p. 79) ; Jean Chrysostome : « C'est improprement [καταχρηστικῶς] qu'il a appelé *allégorie* le type. Or, voici ce qu'il veut dire : cette histoire ne donne pas seulement à entendre ce qu'elle fait paraître, mais elle déclare aussi d'autres choses [ἄλλα τινά] ; c'est pourquoi elle a été appelée allégorie. Eh bien, qu'a-t-elle déclaré ? Rien d'autre que toutes les réalités présentes » (PG 61, 662, l. 18-23) ; Théodor et : « Le divin Apôtre a dit "de manière allégorique" pour dire : à entendre aussi en un autre sens. Car il n'a pas supprimé l'histoire, mais il enseigne les réalités qui ont été préfigurées [προτυπῶθέντα] dans cette histoire » (PG 82, 489 D).
12. Irénée, *Contre les Hérésies* IV, 20, 12 – 21, 3 (p. 479-493).

complira avec la fin des temps. Diodore s'en explique clairement dans le prologue à son *Commentaire sur les Psaumes*. Son interprétation fera droit à la lettre du texte, ce qui le conduira, par exemple, à juger erronés, du point de vue de l'histoire, la plupart des titres des psaumes, mais elle ne s'en tiendra pas exclusivement à ce mode de lecture. Dans certains cas, il lui paraît légitime d'entrevoir un au-delà de la lettre et de l'histoire, en vertu de ce qu'il nomme θεωρία (*théôria*) ou ἐπιθεωρία (*épi-théôria*), c'est-à-dire la possibilité d'user au sens propre de l'anagogie pour dépasser le sens premier du texte et de contempler (θεωρεῖν, *théôreîn*), dans la réalité historique de l'Ancien Testament, une réalité néotestamentaire plus haute. À la différence de l'allégorie, ce mode d'explication aurait l'avantage, selon Diodore, de préserver le sens historique du texte, son sens premier ; mais aussi, comme l'allégorie, de dépasser une exégèse strictement littérale, réputée être celle des juifs.

Anagogie : [n. f.] du grec ἀναγωγή (*anagôgè*), interprétation relative aux réalités dernières.

“ Toutefois, dans la mesure du possible, même des erreurs [*les titres des psaumes tenus pour erronés par Diodore*] nous donnerons l'interprétation, avec l'aide de Dieu, et nous ne nous écarterons pas de la vérité vraie, mais nous l'exposerons à la fois selon l'histoire et la lettre même, sans nous interdire le sens anagogique [ἀναγωγή] et la considération [θεωρία] supérieure. Car l'histoire ne s'oppose pas à la considération supérieure, mais se trouve au contraire être le fondement et la base des sens supérieurs [du texte]. Il faut seulement prendre garde à ceci, que jamais la *théôrie* n'apparaisse comme la destruction du sujet, ce qui ne serait plus *théôrie*, mais *allégorie*. Car ce qui est dit d'une manière qui diffère du sens premier n'est pas *théôrie*, mais *allégorie*. Et, de fait, l'Apôtre n'a nullement détruit l'histoire en y introduisant la *théôrie*, et cela bien qu'il ait appelé *allégorie* (voir Ga 4, 24) la *théôrie*, non par ignorance des termes, mais pour enseigner que, même si le nom d'*allégorie* est appliqué aux sens [supérieurs du texte], c'est selon la *théôrie* qu'il faut l'entendre, sans aucunement porter atteinte à la nature de l'histoire. Mais les novateurs en matière de divine Écriture, imbus de leur science – qu'ils aient été démunis à l'égard de l'histoire ou qu'ils l'aient dénaturée – y ont introduit l'allégorie, non pas au sens de l'Apôtre, mais en faisant, à des fins de vanité personnelle, comprendre aux lecteurs une chose pour l'autre ; par exemple, au lieu de l'abîme des démons, au lieu du dragon le diable, et autres interprétations semblables, de peur que je ne sois contraint de déraisonner en dénonçant la déraison ! Ces pratiques rejetées par nous une fois pour toutes, rien ne nous empêche donc d'ajouter sérieusement d'autres considérations et de rapporter à un sens anagogique supérieur le sens [du texte], par exemple de comparer Abel et Caïn à la synagogue des juifs et à l'Église et de tenter de montrer que la synagogue des juifs a été rejetée, comme le sacrifice

de Caïn, tandis que les dons de l'Église sont acceptables, comme l'ont été alors ceux d'Abel, et d'entendre du Seigneur l'agneau sans tache de la Loi. En effet, cela ne fait pas violence à l'histoire et ne rejette pas non plus la *théorie*, mais cette position médiane et prudente, qui respecte l'histoire et la *théorie*, débarrasse de l'hellénisme, qui annonce une chose pour l'autre et introduit des idées étrangères, et, dans le même temps, n'entraîne pas vers le judaïsme : elle leur tord le cou, en obligeant à s'attacher seulement à la lettre et à lui accorder ses soins, tout en autorisant une compréhension qui va plus loin encore et plus haut. Voilà ce qu'il est nécessaire de savoir, comme en résumé, pour celui qui s'apprête à lire l'interprétation des psaumes divins¹³.

Telle est donc la voie médiane que prétend suivre Diodore en exégèse grâce à la « théorie ». Cette notion lui paraît à ce point essentielle pour se garder à la fois du littéralisme, traditionnellement reproché aux juifs par les exégètes chrétiens, et de l'allégorie qu'Origène et les Alexandrins auraient empruntée aux Grecs pour l'appliquer à l'Écriture, qu'il s'en explique de nouveau dans le prologue de son commentaire du Psaume 118. Le passage fait suite à celui précédemment cité, où Diodore affirme que l'allégorie dont parle Paul en Ga 4, 24 n'a rien à voir avec celle des Grecs, en donnant de celle-ci quelques exemples pour bien marquer la différence de nature des deux procédés :

“ Mais ce n'est pas cela que la divine Écriture désigne sous le nom d'*allégorie*. Quoi donc ? Je le dirai en peu de mots. Elle ne détruit nullement le fondement préalable de l'histoire, mais elle y voit, en outre, par la considération [ἐπιθεωρεῖ], d'autres événements semblables, sans détruire pour cela l'histoire. Ainsi, appliquons [cette méthode] à la citation même de l'Apôtre ; car [cet exemple] montre au mieux que l'Apôtre appelle *allégorie* la considération ultérieure [ἐπιθεωρίαν]. En effet, au fondement préalable de l'histoire d'Isaac et d'Ismaël, et de leurs mères, je veux dire de Sara et d'Agar, voici comment il a appliqué la considération [ἐπιθεώρησεν] : il a entendu par Agar le mont Sinaï, et par la mère d'Isaac, Jérusalem, parce que [Sara] était libre et devait être la mère de tous les fidèles. Mais après avoir ainsi appliqué la considération [ἐπιθεώρησεν], l'Apôtre n'en a pas pour autant détruit l'histoire. Qui donc eût pu en effet persuader à l'Apôtre de nier la vérité de l'histoire d'Agar et de Sara ? Au fondement [κειμένης] de l'histoire, il a donc appliqué la considération [ἐπιθεώρησε], et, les [événements qui formaient] le fond préalable, il les a entendus d'événements supérieurs [προὔποκείμενα]. Cette considération ultérieure [ἐπιθεωρίαν], l'Apôtre

13. Diodore de Tarse, *Commentaire sur les Psaumes, Prologue* (éd. J.-M. Olivier, CCG 6, p. 7, 123 - 8, 162).

l'appelle « allégorie » : il connaît [donc] bien, comme il a été dit, le mot d'*allégorie*, mais la chose, il la rejette entièrement. Cela d'ailleurs a déjà été dit dans la Préface des Psaumes, mais rien n'empêche, pour la clarté, que notre sentiment ne soit encore ici pareillement consigné¹⁴.

Cette notion de « théorie » a été abondamment étudiée depuis la seconde moitié du siècle dernier¹⁵. On en fait même souvent le caractère spécifique par lequel l'exégèse antiochienne se distinguerait de celle des Alexandrins. Ce n'est pas faux, si l'on cherche à expliquer le fondement dernier de l'explication typologique – que l'« épithéorie » ou « considération supérieure » soit le fait de l'auteur sacré ou seulement de l'exégète –, mais à fortement nuancer au regard de l'utilisation de cette terminologie par les autres Antiochiens. Il est rare, en effet, que le terme ait chez eux le sens technique que lui donne Diodore, quand il oppose « théorie » et « allégorie ». Même chez un Théodore de Mopsueste, pourtant très proche de son maître Diodore, il souligne seulement d'ordinaire que l'examen (« contemplation ») des faits prouve la vérité de la prophétie ; plus rarement, il sert à introduire, à côté du sens littéral, un sens figuré ou spirituel. Cet emploi du terme θεωρία est donc tout à fait comparable à ceux qu'on relève chez un Basile de Césarée ou, plus tard, chez Cyrille d'Alexandrie, qui use fréquemment dans ses commentaires de l'expression « contemplation spirituelle » (πνευματικὴ θεωρία, *pneumatikè théôria*), sans introduire pour autant une interprétation de nature typologique. Cette remarque vaut aussi pour l'emploi technique que fait Diodore du terme « anagogie », comme synonyme de « théorie ». Avec cette différence pourtant : le terme, très représentatif de l'exégèse spirituelle des Alexandrins, mais aussi d'un Grégoire de Nysse, appartient bien peu à la terminologie exégétique des Antiochiens¹⁶.

14. Diodore, *Pr. Ps.* 118 (p. 91-93).

15. Voir les travaux d'A. Vaccari et de M. Simonetti. Surtout à partir de la définition qu'en a donnée Julien d'Éclane, un héritier latin de Théodore de Mopsueste (Julien d'Éclane, *In Oseam* [Os 1, 10-11], *PL* 21, 971 B ; *CCL* 88, p. 130, 516 - 131, 538).

16. Le terme d'« anagogie », récurrent dans l'exégèse alexandrine pour introduire une explication spirituelle, se rencontre assez peu dans les commentaires antiochiens, à l'exception de ceux de Jean Chrysostome sur les psaumes, où ses occurrences sont nombreuses.

4. L'interprétation typologique et ses règles

Si les disciples de Diodore n'ont pas cherché, comme lui, à élaborer une théorie de l'explication typologique et n'ont pas beaucoup plus utilisé sa terminologie, ils ont pris soin, en revanche, de définir le champ d'application et les règles de ce mode d'interprétation.

DEUX SORTES DE PROPHÉTIES

Cet effort de clarification et de codification les a conduits, en premier lieu, à distinguer deux sortes de prophéties :

- les prophéties « en paroles », celles par lesquelles le prophète annonce un événement qui ne trouve sa réalisation exacte et complète que dans l'histoire du Nouveau Testament ;

- les prophéties « en actes », qui font d'une réalité, d'un événement ou d'un personnage de l'Ancien Testament, sous réserve que soient remplis plusieurs critères, la figure d'une réalité néotestamentaire.

Une troisième catégorie, qu'on pourrait dire « mixte », s'ajoute éventuellement à ces deux-là, lorsque le prophète utilise conjointement dans son discours les deux sortes de prophéties.

Les types de prophéties

Le commentaire de Sévérien de Gabala sur Ga 4, 24, destiné à montrer que l'allégorie dont parle Paul n'est pas celle des Grecs, offre l'avantage d'opérer une distinction claire, exemples à l'appui, non seulement entre allégorie et typologie, mais entre ces diverses sortes de prophéties :

“ Présentement, il a usé de manière impropre de l'appellation d'« allégorie », non de ce qu'elle représente. L'allégorie, en effet, ne s'en tient pas aux mots, mais fait entendre d'autres

choses, que rend manifestes la suite logique dans la trame du discours. Il en va ainsi par exemple de la déclaration « Qu'il me baise des baisers de sa bouche » dans le Cantique des cantiques. Ici, en effet, il n'est question ni de baiser, ni de cheveux, ni de ventre, ni de cuisse ni de rien d'autre, mais une chose en fait entendre une autre ; et cela, c'est proprement le caractère de l'allégorie. Là (Ga 4, 24), en revanche, l'histoire aussi est reconnue comme telle, et il est démontré qu'elle est la figure [τύπος] d'une réalité future : c'est donc la prophétie en actes [δι' ἔργων] qui est présentement nommée « allégorie ». Car, parmi les prophéties, les unes sont seulement des prophéties en paroles [διὰ λόγων], par exemple « Voici que la vierge concevra » (Es 7, 14), mais il y a la prophétie seulement en actes [δι' ἔργων], par exemple lorsque Moïse a élevé le serpent dans le désert, et la prophétie à la fois en actes et en dialogues, par exemple la déclaration adressée à Jérémie (cf. Jr 13, 1-11) : « Prends une ceinture neuve et attache-la toi, puis enfouis-la sur les bords de l'Euphrate ; et, lorsqu'elle se sera gâtée avec le temps et qu'elle aura été toute mangée, retire-la de cet endroit, est-il dit, [...] » ; jusque-là, en effet, il s'agit d'une prophétie en actes, mais la suite est aussi une prophétie en paroles : « parce que moi aussi je me suis attaché de la sorte les fils d'Israël et que de la sorte je suis venu à leur secours, et que de la sorte je les envoie à Babylone comme captifs, et que je les ramène de ce lieu, gâtés et corrompus, et les réinstalle ». Présentement donc, c'est à une prophétie en actes qu'il a donné le nom d'« allégorie »¹⁷.

Avec d'autres exemples et l'inévitable référence à Ga 4, 24, Jean Chrysostome opère cette même distinction entre prophéties « en paroles » et prophéties « en actes », les secondes étant principalement destinées, selon lui, aux esprits les moins pénétrants :

“ La prophétie en figure est une prophétie qui s'opère par des faits [πραγμάτων], tandis que l'autre sorte de prophétie est une prophétie qui s'opère par des mots [ῥημάτων]. De fait, [l'Écriture] persuadait les esprits les plus pénétrants par des paroles, tandis qu'elle remplissait de certitude les esprits les plus grossiers en leur faisant voir des faits. Or, un fait de grande importance allait

17. Sévérien de Gabala, *Fragments sur Galates* (éd. K. Staab, *Pauluskommentar aus der Griechischen Kirche. Aus Katenenhandschriften gesammelt und herausgegeben*, Neutestamentliche Abhandlungen 15, Münster, 1933, p. 302-303).

se produire : Dieu allait assumer la chair, la terre allait devenir le ciel, et notre nature allait atteindre la noblesse de nature des anges ; l'annonce des biens à venir dépassait tout espoir et toute attente. Aussi, pour que le caractère tout à la fois surprenant et inhabituel de cette manifestation ne trouble pas ceux qui, alors, le verraient et l'entendraient, [l'Écriture] l'a préfiguré bien avant par des faits et par des paroles pour habituer notre oreille et notre vue, et les préparer à l'événement qui allait se produire. Or, c'était ce que nous voulions dire en demandant ce qu'est une prophétie en figure et ce qu'est une prophétie en parole : l'une s'opère par des actes, l'autre par des mots. Faut-il que je te dise une prophétie qui concerne le Christ en acte et en parole ? « Comme un bélier (πρόβατον, *probaton*) il a été conduit pour être égorgé, et comme un agneau devant celui qui le tond » (Es 53, 7). Voilà une prophétie en parole. En effet, lorsqu'Abraham offrit en sacrifice Isaac, il vit alors un bélier (πρόβατον) retenu par les cornes et il le prit pour le sacrifier effectivement, nous annonçant comme en figure la Passion qui nous procure le salut¹⁸.

18. Jean Chrysostome, *Hom. 6, 4 sur la pénitence* (PG 49, 320).

Prophéties

messianiques : on parle de prophéties messianiques « directes », quand l'oracle prophétique – Es 7, 14, par exemple – est jugé ne pouvoir concerner qu'une réalité néotestamentaire, et de prophéties messianiques « indirectes », quand il paraît déjà s'être réalisé, mais de manière partielle, dans l'histoire juive de l'Ancien Testament, car il faut alors lui chercher en dehors d'elle son véritable accomplissement.

On se gardera pourtant de croire que l'explication typologique concerne les seules prophéties « en actes », comme sembleraient l'attester les exemples donnés dans l'encart. En réalité, il y aurait aussi deux, voire trois, sortes de prophéties « en paroles », selon que la prophétie trouve ou non sa réalisation dans l'histoire du peuple juif ou qu'elle n'y rencontre qu'une réalisation incomplète. Dans ce cas, l'accomplissement dernier de l'annonce prophétique est à chercher dans le temps qu'inaugure le Nouveau Testament, ou, plus rarement, n'est destiné à se vérifier qu'à la fin des temps. La prophétie « en paroles » fonctionne alors comme une prophétie « en actes », puisqu'elle ne se réalise pleinement qu'en deux temps, ce qui autorise un Théodoret de Cyr à parler parfois de « double prophétie », qu'il s'agisse de l'une ou de l'autre. Ainsi la délivrance de la ruine que Sennachérib réservait à Jérusalem devient-elle la figure du salut procuré à l'humanité par l'Incarnation¹⁹.

Il reste que, dans tous les cas, pour un exégète antiochien, l'histoire demeure la pierre de touche qui permet de décider du terme

19. Voir Théodor de Cyr, *Commentaire sur Isaïe 7* (sur Es 27, 8-9), SC 295, éd. J.-N. Guinot, p. 224-227, l. 748-767.

(τέλος, ἔκβασις, πέρας, *télos, ekbasis, péras*) reconnu à une prophétie. Autrement dit, à la différence de l'allégorie, l'explication typologique échappe à toute subjectivité : elle est soumise à la fois au « témoignage des faits » et à l'observation d'un certain nombre de règles que les Antiochiens ont contribué à codifier.

À QUOI RECONNAÎT-ON UNE FIGURE ?

Entre la « figure » ou « type » et la « vérité » qui accomplit la prophétie – ce que les exégètes modernes nomment l'« antitype », terme dont n'usent jamais en ce sens les Pères – doit exister une étroite parenté, une ressemblance (μίμησις, *mimêsis*) suffisamment marquée qui permette d'entrevoir dans l'une l'anticipation de l'autre. Toutefois la figure ne saurait contenir tous les caractères de la « vérité » : la seconde doit nécessairement dépasser la première (ὑπεροχή, *hyperochè*). Si bien que l'explication typologique suppose toujours un rapport de moins à plus, d'un plus petit à un plus grand, du particulier à l'universel, d'une réalité matérielle à une autre spirituelle. Pour bien faire comprendre le fonctionnement de ce procédé herméneutique, la plupart des exégètes antiochiens, comme Jean Chrysostome, ont recours à l'image de la peinture. De même que l'esquisse permet déjà d'entrevoir le sujet du tableau, mais que seule l'application des couleurs le révèle pleinement, ainsi le type « préfigure » (προτυποῦν, *protupoûn*) la « vérité » :

“ Puisque cette traversée [le passage de la mer Rouge (Ex 14)] était la figure du baptême à venir (cf. 1 Co 10, 2), voici ce qui devait être annoncé en figures avant tout autre chose : tous ont bénéficié des mêmes avantages ; pareillement donc, dans le cas du baptême aussi, tous participent, à part égale, aux mêmes avantages. Et comment, dirait-on, cela peut-il être la figure des réalités présentes ? Si tu veux bien apprendre auparavant ce qu'est la figure et ce qu'est la vérité, je te fournirai alors les preuves de ce que j'avance.

Qu'est-ce donc que l'ombre, et qu'est-ce que la vérité ? Eh bien, considérons les tableaux que font les peintres. Tu as vu souvent un tableau représentant l'empereur, d'abord recouvert d'un enduit de couleur bleu sombre ; puis le peintre tracer des lignes blanches et dessiner l'empereur, le trône de l'empereur, et se tenant à proximité les chevaux et ses gardes armés, puis les ennemis enchaînés et courbant l'échine. Néanmoins, quand tu vois cela à l'état d'esquisse, tu ne sais pas tout, et tu n'ignores pas tout non plus. Tu as reconnu confusément qu'est peint un homme et un cheval ; mais quel est l'empereur et quel est l'ennemi, cela tu ne le sais pas très

précisément, jusqu'à ce que la vérité que donnent les couleurs survienne pour révéler ce qui est représenté et le rendre plus clair. Dans le cas de ce tableau, tu ne réclames pas d'avoir une vue complète avant la vérité que donnent les couleurs, mais, même si tu n'as qu'une connaissance confuse des choses, tu penses que l'esquisse offre un sens suffisant.

Raisonne donc, je t'en prie, de la même manière dans le cas de l'Ancien et du Nouveau Testament, et ne me réclame pas toute l'exactitude de la vérité quand il s'agit de la figure. Nous pourrions alors t'enseigner comment l'Ancien Testament a une parenté avec le Nouveau, et comment cette traversée [de la mer] en a une avec notre baptême. Ici de l'eau, et là de l'eau ; là une piscine, et ici la mer ; là tous entrent dans les eaux, et ici tous le font. Voilà pour la parenté. Veux-tu maintenant apprendre la vérité que font connaître les couleurs ? Ici c'était de l'Égypte qu'ils étaient délivrés en traversant la mer, là c'est de l'idolâtrie ; ici c'était le Pharaon qui était submergé, là c'est le diable ; ici c'était les Égyptiens qui se noyaient, là c'est le vieil homme avec ses fautes qui est englouti. Vois à la fois la parenté de la figure avec la vérité, et la manière dont la vérité surpasse la figure. De fait, la figure ne doit pas différer en tous points de la vérité, car ce ne serait plus une figure ; à l'inverse, elle ne doit pas non plus égaler la vérité, car alors elle sera proprement la vérité ; mais il lui faut demeurer dans la juste proportion qui lui est propre : ne pas posséder tout de la vérité, ni s'en écarter du tout au tout. Car si elle en possède tout, alors elle sera proprement la vérité, et si elle s'en écarte du tout au tout, elle ne peut plus être une figure ; mais il lui faut en posséder certains traits et réserver les autres à la vérité. Ne me réclame donc pas qu'il y ait tout dans l'Ancien Testament, mais estime-toi heureux de ce qu'il y a, même si tu n'y trouves que des indications ténues et obscures. En quoi consiste donc la parenté de la figure avec la vérité ? Dans le fait qu'ici il s'agit de tous, et que là il s'agit de tous ; qu'ici l'eau est passage, et que là l'eau est passage ; que ceux-là étaient délivrés de l'esclavage, et que nous, nous sommes délivrés de l'esclavage, mais ce n'est pas le même : eux, ils l'ont été de l'esclavage des Égyptiens, et nous, de l'esclavage des démons ; eux, ils l'ont été de celui des barbares, nous de celui du péché. C'est vers la liberté qu'ils ont été conduits, comme nous ; mais nous, ce n'est pas vers la même liberté, mais vers une liberté bien plus éclatante. Si les réalités qui nous concernent sont plus grandes et dépassent celles qui les concernent, ne te trouble pas ; c'est cela justement le propre de la vérité : dépasser largement la figure, et non s'y opposer ou la contredire. [...]

Est-ce que tu as vu, en ce qui concerne le baptême, ce qu'est la figure et ce qu'est la vérité ? Eh bien, je veux te montrer qu'est aussi tracée là l'esquisse de la table et de la communion aux mystères, à condition qu'une fois encore tu ne me réclames pas la vue du tout, mais que tu examines les faits comme il est naturel de les voir dans une esquisse et en figures. Après avoir parlé de la mer, de la nuée et de Moïse, [Paul] ajoute encore : « Et

tous mangeaient la même nourriture spirituelle. » (1 Co 10, 3) Comme on peut dire de toi que, dès que tu remontes de la piscine des eaux, tu cours vers la table, eux aussi pareillement, dès qu'ils furent remontés de la mer, ils se sont dirigés vers une table d'un genre nouveau et inhabituel, je veux parler de la manne. Et encore, de même que tu as une boisson inhabituelle, le sang du Sauveur, eux aussi pareillement ont eu un breuvage d'un genre inhabituel, puisqu'ils n'ont pas trouvé des sources, ni des fleuves répandant leurs eaux, mais qu'ils recevaient d'une pierre dure et sèche des flots d'eau en grande abondance. Voilà pourquoi il a appelé ce breuvage, lui aussi, spirituel, non pas parce qu'il était tel par sa nature, mais parce qu'il était devenu tel par le mode selon lequel il était dispensé. De fait, il ne leur était pas donné suivant les lois de la nature, mais selon la puissance agissante de Dieu qui les guidait. Voilà donc pourquoi il ajoutait aussi ce correctif pour en parler. De fait, après avoir dit : « Et tous buvaient la même boisson spirituelle » (1 Co 10, 4) – or ce qu'ils buvaient était de l'eau –, voulant montrer qu'il a dit « spirituelle », non pas à cause de la nature de l'eau, mais à cause du mode selon lequel elle était dispensée, il a ajouté : « Car ils buvaient au rocher spirituel qui les accompagnait ; et ce rocher, c'était le Christ » (1 Co 10, 4). Ce n'était pas la nature de la pierre, dit-il, mais la puissance agissante de Dieu qui laissait échapper ces sources d'eau²⁰.

Manne : sorte de farine granuleuse déposée par Dieu chaque matin sur le sol, pour alimenter les Hébreux dans le désert après leur sortie d'Égypte (Ex 16).

Ce sont encore les différents stades de la réalisation d'une œuvre picturale qui servent à expliquer concrètement qu'une prophétie puisse présenter parfois trois niveaux successifs de réalisation :

“ « Sois illuminée, sois illuminée, Jérusalem : car elle est venue ta lumière et la gloire du Seigneur s'est levée sur toi » (Es 60, 1). [...] Ici encore, la prédiction comporte simultanément trois sujets : elle prophétise, comme dans une esquisse, la reconstruction de Jérusalem, qui eut lieu sous Cyrus et sous Darius ; puis, comme dans une peinture que rehausse un grand nombre de couleurs, elle montre aussi les figures plus exactes de la vérité, la splendeur de la sainte Église ; néanmoins elle fait voir également par avance l'original même de la peinture, c'est-à-dire l'existence future et la cité céleste. Cette distinction, le divin Paul nous l'a, à son tour, enseignée : « La Loi avait en effet l'ombre des réalités à venir », dit-il, « et non l'image même de ces réalités » (He 10, 1). Or, il appelle d'une part *réalités à venir* cette vie immortelle et exempte de chagrin, cette existence sans vieillesse et libre de souci ; d'autre part, *image des réalités*, l'organisation de l'Église qui, durant la vie présente, imite autant qu'il est possible les réalités à venir ; enfin, *ombre*, la Loi qui les enseigne de façon plus voilée que ne le fait l'Église²¹.

20. Jean Chrysostome, *Sur la déclaration de Paul* : « Je ne veux pas vous laisser dans l'ignorance » (PG 51, 247-248).

21. Théodor de Cyr, *Commentaire sur Isaïe 19* (SC 315, éd. J.-N. Guinot, p. 238-241, l. 14-29).

Comparé au champ d'application de l'allégorie et à l'usage abusif qu'en feraient les Alexandrins, celui de la typologie est nécessairement plus restreint. Aucune figure pourtant n'est à écarter sous prétexte qu'elle serait indigne de la réalité qu'elle annonce. On peut ainsi reconnaître dans les deux boucs offerts pour le péché (Lv 16), le bouc sacrifié et l'émissaire, une figure des deux natures du Christ – sa nature humaine passible et sa nature divine impassible – ; dans le serpent d'airain élevé par Moïse celle du Christ sauveur, bien que le serpent soit un animal impur.

Les seules limites imposées à la reconnaissance d'un « type » le sont par l'examen des faits :

- la prophétie trouve-t-elle ou non son accomplissement dans l'histoire de l'Ancien Testament ?

- existe-t-il entre les deux réalités mises en relation une similitude suffisante ?

- la seconde présente-t-elle un dépassement par rapport à la première et accomplit-elle pleinement l'annonce prophétique ?

Un tel encadrement de l'interprétation ne devrait conduire en principe qu'à des choix objectifs. Dans les faits, il faut bien reconnaître qu'une part de subjectivité intervient dans l'appréciation que fait chaque exégète des réalités historiques en fonction de sa conception de la prophétie, de sa lecture du texte ou de sa culture. De là, des différences marquées dans l'orientation générale que donnent à leur exégèse les représentants d'une même école. Ainsi constate-t-on, chez Diodore de Tarse et Théodore de Mopsueste, une réticence certaine à multiplier les figures et une nette tendance à chercher à l'intérieur de l'Ancien Testament l'accomplissement des oracles prophétiques, alors même que l'un, dans la préface de son *Commentaire sur les Psaumes*, et l'autre, dans celle de son *Commentaire sur Jonas*, présentent la « théorie » ou la reconnaissance de « types » comme une manière de dépasser le sens historique du texte. Les mêmes ne reconnaissent aussi qu'un tout petit nombre de « prophéties messianiques directes », comme en attestent leurs commentaires respectifs des *Psaumes* et, dans le cas de Théodore, son *Commentaire sur les douze petits prophètes*. Si bien que leur exégèse demeure très fortement vétérotestamentaire et, en quelque sorte, « judaïsante », comme paraît leur en faire grief, un siècle plus tard, Théodoret :

“ Que personne n'aille juger superflu notre présent travail, sous prétexte que d'autres avant nous ont déjà présenté l'interprétation de cette prophétie. J'ai eu l'occasion, en effet, de lire divers commentaires et

j'ai trouvé que les uns recouraient à l'allégorie avec beaucoup d'immodération, et que les autres mettaient en accord la prophétie avec certains événements historiques, de manière que leur interprétation plaidât en faveur des juifs plutôt qu'en faveur des enfants de la foi. Aussi ai-je pensé que c'était agir en homme avisé que d'éviter le manque de mesure des uns et des autres : tout ce qui convenait aux événements de l'histoire ancienne, il faut l'y rapporter maintenant encore ; mais les prédictions qui concernent notre Maître le Christ, l'Église formée par les Nations, le mode de vie évangélique et le message apostolique, il ne faut pas l'attribuer à d'autres, comme aiment à le faire les juifs, à qui la falsification est familière et qui tissent une justification pour leur incrédulité. Car le témoignage même qu'apportent les faits suffit à guider vers l'interprétation véritable ceux qui désirent trouver cette vérité. C'est pourquoi il ne nous sera pas trop difficile d'interpréter la prédiction, puisque la contemplation des faits la rend évidente²².

La voie moyenne qu'entend suivre Théodoret, entre une allégorisation excessive du texte biblique et un historicisme qui en réduirait la portée messianique, n'est pourtant pas moins exigeante que celle tracée par Diodore ou Théodore : les principes qui les guident sont les mêmes, l'histoire demeurant le critère premier de leur interprétation. Seul, en définitive, un examen plus rigoureux de la lettre du texte ou des réalités historiques conduit Théodoret à contester maintes fois l'interprétation de Théodore de Mopsueste.

L'exemple de Zorobabel, le chef qui ramena de l'exil à Babylone une partie du peuple d'Israël, est à cet égard représentatif de l'orientation différente de leurs exégèses : en général, lorsque Théodore rapporte la totalité de l'oracle prophétique de Za 4, 6-10 au personnage historique de Zorobabel, Théodoret montre qu'une lecture plus attentive de la lettre du texte commande de voir en lui une figure du Christ, opérant la libération de toute l'humanité ; inversement, lorsque Théodore voit en Zorobabel une figure du Christ libérateur, Théodoret s'attache à démontrer, là encore par une lecture plus attentive de la lettre, que la prophétie doit s'entendre entièrement du Christ, et seulement de lui.

L'exégèse de Théodore, comme celle de Diodore, demeure essentiellement vétérotestamentaire, avec d'ordinaire pour horizon dernier le retour d'exil sous la conduite de Zorobabel ou la période maccabéenne : l'un et l'autre sont réticents à reconnaître dans l'histoire de l'Ancien Testament des « figures ». Tel n'est pas le cas de Théodoret, dont l'exégèse a une coloration fortement néotestamentaire, en raison de la place accordée aux prophéties messianiques directes ou indirectes. Il se distingue ainsi des « anciens Antiochiens ».

22. Théodor et, *Commentaire sur les Psaumes, préface* (PG 80, 860 C-861 A).

CONCLUSION SUR LES EXÉGÈSES ALEXANDRINE ET ANTIOCHIENNE

JEAN-NOËL GUINOT

L'attention portée à la lettre par les exégètes d'Antioche n'est pas une caractéristique propre de leur exégèse, si on l'entend de l'application mise par eux à rendre compte, jusque dans ses détails les plus infimes – un article, une préposition, une conjonction, l'ordre des mots²³ –, d'un texte tenu pour inspiré en chacune de ses parties, où rien n'est dit par hasard, où tout a son utilité. Les exégètes alexandrins, à commencer par Origène, n'agissent pas autrement. Nul, du reste, parmi les exégètes d'Antioche ou d'Alexandrie, n'a montré plus d'intérêt pour la critique textuelle que l'auteur des *Hexaples*. Ce qui distingue l'exégèse antiochienne de l'exégèse alexandrine est que l'une s'attache en priorité, et souvent exclusivement, au sens premier du texte, son sens littéral et historique, tandis que l'autre, le jugeant pauvre, banal ou de peu d'intérêt pour un lecteur chrétien, s'efforce presque toujours de le dépasser au profit d'un sens spirituel. D'où la relative sobriété, confinant parfois à la sécheresse, des commentaires antiochiens par rapport à ceux, beaucoup plus volumineux, des Alexandrins.

La défiance des Antiochiens à l'égard de l'allégorie alexandrine explique que ce terme et, pareillement, celui d'analogie, n'appartiennent pas véritablement à leur terminologie. S'il leur arrive de les utiliser, à certaines conditions, ils le font en un sens particulier, en entendant par allégorie une métaphore continuée, et, par analogie, un dépassement de la lettre proche de celui que permet l'explication typologique. Leur réaction vigoureuse contre une allégorisation excessive du texte biblique a, du reste, conduit les exégètes alexandrins eux-mêmes et les héritiers d'Origène à un abandon progressif du terme « allégorie », comme on le constate déjà chez Eusèbe de Césarée et, plus tard, chez Cyrille d'Alexandrie. En revanche, certaines explications de Cyrille et même de Théodoret, qualifiées de « figurées » ou de « métaphoriques » semblent parfois proches de ce qu'Origène ou Didyme nommeraient

23. Chacun de ces éléments peut être porteur d'un enseignement doctrinal et/ou servir à combattre des thèses jugées hérétiques.

« allégorie ». En dépit du travail indéniable de définition des tropes et de leur rôle dans l'interprétation, accompli notamment par Diodore de Tarse, il y a toujours un écart possible entre la théorie et la mise en pratique des règles édictées.

Sans doute est-ce moins vrai en ce qui concerne l'explication typologique. Sur ce point l'apport des exégètes antiochiens demeure sans conteste le plus important. Non qu'ils aient inventé ce mode d'interprétation, couramment pratiqué dès le ii^e siècle en milieu chrétien, mais ils en ont précisé le fonctionnement et fixé les règles. Contre les allégoristes, ils entendaient sauvegarder la dimension historique du récit biblique et donner à l'exégèse messianique et christologique un fondement objectif, celui que fournit le témoignage des faits. Le débat autour de l'allégorie, qui a largement contribué à cristalliser l'opposition entre les « écoles » d'Antioche et d'Alexandrie, a eu pour effet positif de les obliger à réfléchir aux fondements de leur interprétation. Leur volonté de pratiquer une exégèse historique et « rationnelle » avait pour but premier de faire pièce à l'interprétation des allégoristes, jugée « hellénisante », puisqu'elle traitait la Bible à l'instar des mythes grecs. Cela s'est fait parfois, notamment chez Diodore et Théodore, au détriment de la dimension messianique ou spirituelle du texte, si bien que d'autres, comme Théodoret, ont tenu à réagir contre cette exégèse trop encline à se faire « judaïsante ». Il est vrai que d'une génération à l'autre des évolutions sont intervenues, comme on peut le constater en comparant l'exégèse de Cyrille d'Alexandrie et celle de Théodoret de Cyr sur les prophètes. Tout en conservant leurs caractères propres, ces deux exégèses témoignent d'évolutions réciproques, qui commandent d'aborder la question d'Antioche et d'Alexandrie non plus en termes de conflit, mais bien de convergence.

Exégèse

christologique : relative au Christ, en particulier à ses deux natures humaine et divine.

BIBLIOGRAPHIE

TEXTES

- Philon d'Alexandrie, *Les Œuvres de Philon d'Alexandrie publiées sous le patronage de l'Université de Lyon*, éd. R. Arnaldez, C. Mondésert, J. Pouilloux, 1961-1992 (= OPA).
- Origène, *Traité des Principes*, éd. et trad. H. Crouzel, M. Simonetti, SC 268-269, 1980, spécialement SC 268, p. 256-399.
- Origène, *Philocalie 1-20, Sur les Écritures*, éd. M. Harl, N. de Lange, SC 302, 1983, p. 182-198.
- Diodore de Tarse, *Prologue du Psaume 118*, trad. L. Mariès, RSR 10 (1919), p. 79-101 (= Diodore, *Pr. Ps.* 118).
- Jean Chrysostome, *Commentaire sur Isaïe*, éd. J. Dumortier, trad. A. Liefoghe, SC 304, 1983.
- Théodoret de Cyr, *Commentaire sur Isaïe*, éd. et trad. J.-N. Guinot, SC 276, 295, 315, 1980-1984.
- ## ÉTUDES
- A. Vaccari, « La *théôria* nella scuola esegetica di Antiochia », *Biblica* I (1920), p. 3-36 (= *Scritti di erudizione e filologia* I, Rome, 1952, p. 101-142).

- H. de Lubac, « Typologie et Allégorisme », *RSR* 34 (1947), p. 180-226.
- J. Guillet, « Les exégèses d'Alexandrie et d'Antioche. Conflit ou malentendu ? », *RSR* 34 (1947), p. 257-302.
- F. Buffière, *Les mythes d'Homère et la pensée grecque*, Paris, Les Belles Lettres, 1956.
- H. de Lubac, *Exégèse médiévale. Les quatre sens de l'Écriture*, « Première Partie », T. 1 et 2, *Théologie* 41 (p. 11-366, 373-712), Paris, Aubier, 1959 (= De Lubac, *Exégèse médiévale* 1/1, 1/2).
- P. Ricœur, *La métaphore vive*, Paris, Seuil, 1975.
- V. Nikiprowetzky, *Le commentaire de l'Écriture chez Philon d'Alexandrie*, Leyde, Brill, 1977.
- B. de Margerie, *Introduction à l'histoire de l'exégèse. I. Les Pères grecs et orientaux*, Paris, Éditions du Cerf, 1980, chap. VII, Histoire, « *théôria* » et tradition dans l'école d'Antioche, p. 188-212.
- M. Simonetti, *Lettera e/o allegoria. Un contributo alla storia dell'esegesi patristica (Studia Ephemeridis Augustinianum 23)*, Rome, 1985 (= Simonetti, *Lettera*)

- P. Ricœur, *Du texte à l'action*, Paris, Seuil, coll. « Esprit », 1986.
- J. Pépin, *La tradition de l'allégorie de Philon d'Alexandrie à Dante : études historiques*, Paris, Études augustiniennes, 1987.
- J.-N. Guinot, « La typologie comme système herméneutique », dans *Figures de l'Ancien Testament chez les Pères (CBP 2)*, Strasbourg, 1989, p. 1-34.
- J. Lallot, *La Grammaire de Denys le Thrace*, Paris, CNRS Éditions, 1989, p. 40-64.
- D. Dawson, *Allegorical Readers and Cultural Revision in Ancient Alexandria*, Berkeley – Los Angeles – Oxford, University of California Press, 1991.
- G. Dorival, « Le sens de l'Écriture », *DBSuppl.*, col. 426-442, 1992 (bonne mise au point de la question de l'opposition entre exégèse alexandrine et antiochienne).
- M. Simonetti, *Biblical Interpretation in the Early Church: An Historical Introduction to Patristic Exegesis*, Édimbourg, T. & T. Clark, 1994.

M. Saebo, Ch. Brekelmans, M. Haran (éd.), *Hebrew Bible – Old Testament, The History of its interpretation*, vol. 1, from the Beginnings to the Middle Ages (until 1300), Part 1: Antiquity, Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht, 1996 (= Saebø et al., *Hebrew Bible*).

A. Le Boulluc, « Aux origines, encore, de l'“école” d'Alexandrie », *Adamantius* 5 (1999), p. 8-36.

P.L. Pizzolato, « L'antitipo : un concetto tra esegesi e mistagogia », *Annali di storia dell'esegesi* 17.1 (2000), p. 161-202.

M. Simonetti, « Théodore de Mopsueste », dans C. Kannengiesser (éd.), *Handbook of patristic exegesis. The Bible in Ancient Christianity*, T. 2, Leyde – Boston, Brill, 2006, p. 799-828 (= Kannengiesser, *Handbook*).

La Bible comme œuvre et modèle littéraire dans l'Antiquité chrétienne

GUILLAUME BADY

Dans quelle mesure la Bible a-t-elle été pour les auteurs chrétiens des premiers siècles non seulement une référence religieuse, mais une œuvre d'art à part entière et un modèle littéraire ? Parallèlement au fait que les Écritures elles-mêmes se sont constituées de façon progressive et ne forment véritablement une « bible » qu'à partir du IV^e siècle (voir Encart « Divisions et numérotations », p. 61-63), et sans parler de la diversité des états textuels en circulation, les conditions linguistiques doivent être bien prises en compte au préalable pour répondre à cette question : si les Grecs bénéficiaient des traductions de la Septante et du Nouveau Testament en langue originale, les Latins n'ont commencé à jouir de diverses traductions qu'à partir du II^e siècle (voir p. 74 s.), et la littérature latine chrétienne s'est développée elle-même plus tardivement que celle de langue grecque.

Quoi qu'il en soit, les Écritures ont servi de matrice littéraire dès la fin du I^{er} siècle. Les premiers écrits chrétiens, proches de ceux du Nouveau Testament, se conforment à des genres littéraires déjà traditionnels : lettres (celles de Clément de Rome, du Ps.-Barnabé, d'Ignace d'Antioche²⁴), récits de martyre (à la suite des livres des Maccabées ou des Actes des Apôtres relatant celui d'Étienne, « protomartyr »), apocalypses et visions (*Le Pasteur* d'Hermas²⁵), psaumes ou poèmes (*Odes de Salomon*), textes de sagesse, de loi ou de doctrine (*Didachè*²⁶), etc. Et le phénomène, bien sûr, est encore plus net avec la littérature apocryphe ou pseudépigraphique, qui se définit par l'imitation, au moins pour une part, des écrits canoniques (évangiles, actes, lettres, apocalypses). En outre, l'influence linguistique des Écritures donne déjà lieu, sinon à une « langue chrétienne » autonome, du moins à un langage ecclésiastique où il est parfois difficile de démêler l'expression originale de l'auteur d'avec la citation plus ou moins allusive de la Bible. La formule la plus typique, la doxologie, est quant à elle l'héritière directe des épîtres néotestamentaires et des premières prédications, qui préfigurent ce genre nouveau qu'est l'homélie.

Cette continuité de genre et d'expression, qui relève en partie de l'usage et de la vie des Églises, n'est pas encore, au II^e siècle, un motif de fierté proprement littéraire face à la culture grecque et romaine. Les écrits *ad extra* adoptent des genres classiques : apologétique,

Doxologie : [n. f.] du grec δόξα (doxa), « gloire ». Finale d'un discours ou d'une prière à l'adresse de la Trinité, comportant une formule du type « Gloire au Père, au Fils et au Saint-Esprit, maintenant et pour les siècles des siècles ».

24. Clément de Rome, *Épître aux Corinthiens*, éd. A. Jaubert, SC 167 bis, 2000² ; *Épître de Barnabé*, éd. R. A. Kraft, P. Prigent, SC 172, 1971 ; Ignace d'Antioche, *Lettres*, éd. P.T. Camelot, SC 10bis, 2007³.

25. Hermas, *Le Pasteur*, éd. R. Joly, SC 53bis, 1997³.

26. *La Doctrine des douze apôtres (Didachè)*, éd. W. Rordorf, A. Tuilier, SC 248bis, 1998³.

dialogique, antirrhétique, cependant que les Écritures circulent sous la forme non plus du rouleau, apanage des œuvres littéraires, mais du *codex*, jusqu'alors réservé à l'usage pratique et aux écrits techniques. Les traductions scripturaires, jugées plus littérales que littéraires, font l'objet de railleries de la part des lettrés païens. Les chrétiens répondent en défendant la « simplicité » du style biblique, signe de sa véracité ainsi que de sa force, puisqu'elle convainc sans avoir à plaire ou à user d'artifices. Encore à la fin du IV^e siècle, Apollinaire de Laodicée – s'il est bien l'auteur de la *Paraphrase des Psaumes* – ressent le besoin, toujours face aux moqueries des païens, de mettre le Psautier en hexamètres (vers de six pieds) pour restituer la beauté perdue du recueil davidique.

C'est pourtant à cette époque, où le christianisme croit avoir triomphé des païens et où la Bible atteint sa maturité comme corpus et comme objet, à cet « âge d'or » qui est celui du *Codex Vaticanus* et, quelques décennies plus tard, de la Vulgate naissante, que les Écritures détrônent Homère et Virgile, Démosthène et Cicéron comme modèle culturel dominant non seulement pour l'Église, mais pour la société. Loin du *topos* de la « simplicité », leurs richesses littéraires sont dès lors reconnues jusque dans les manuels de rhétorique : elles servent à illustrer les figures de style dans le traité *Sur les figures et les tropes* de Bède le Vénérable au début du VIII^e siècle, ou plus tard dans les ouvrages byzantins. Alors que Jérôme, dans une vision de cauchemar, se voyait accusé d'être « plus cicéronien que chrétien », au XI^e siècle un certain Jean Doxapatrès ose sans rougir faire remonter les trois principaux genres oratoires à la Genèse : délibératif (« Faisons l'homme », Gn 1, 26), judiciaire (Adam jugé après la faute) et panégyrique (« Et Dieu vit que cela était bon »). « La rhétorique, conclut-il, vient de Dieu et réside en Dieu²⁷. »

Les testimonia

JEAN REYNARD

On appelle *testimonia* des citations bibliques, le plus souvent tirées de l'Ancien Testament, revêtues du prestige et de l'autorité des Écritures. On les trouve regroupées généralement dans des dossiers thématiques pour servir de preuves ou de pièces à conviction, que ce soit dans la catéchèse pour illustrer la foi chrétienne, dans la liturgie, dans des récits eschatologiques ou dans les controverses, par exemple pour dénoncer des pratiques ritualistes. Des prédicateurs ou des polémistes pouvaient y avoir commodément recours. Comme elles ont naturellement servi dans la polémique antijuive, elles ont été souvent transmises dans ce type

Genre dialogique :
rédigé sous la forme de questions/réponses, suivant une argumentation méthodique, où deux conceptions s'affrontent.

Genre antirrhétique :
qui exprime une réfutation, une polémique.

27. Jean Doxapatrès, *Ρητορικοί όμιλοι εις τὰ τοῦ Ἀφθονίου προγυμνάσματα* (éd. Ch. Walz, *Rhetores Graeci*, II, Stuttgart, 1885, p. 93).

Eclogai : extraits choisis de grands auteurs, qui fonctionnaient comme des manuels.

de littérature, qu'il s'agisse de traités ou de dialogues : les versets retenus prennent alors une valeur prophétique et préfigurent l'incarnation, différents épisodes de la vie du Christ, sa résurrection, son ascension, l'avènement de l'Église ou la Trinité. Les chrétiens ont pu s'inspirer très tôt d'un modèle en vigueur dans le judaïsme lui-même, puisque les collections de citations bibliques y sont attestées, comme le prouve la présence de tels florilèges à Qumrân. Un autre modèle a pu également jouer un rôle, celui du genre littéraire bien attesté des *eclogai*.

Ces anthologies chrétiennes sont repérables depuis le II^e s., soit dans des œuvres structurées autour de séries de citations comme l'*Épître de Barnabé*, soit dans des ouvrages qui se présentent eux-mêmes comme des recueils de citations, par exemple, au III^e s., les deux premiers livres de l'*Ad Quirinum* de Cyprien de Carthage ; au IV^e s., le livre IV des *Institutions divines* de Lactance²⁸, les *Extraits prophétiques* et la *Démonstration évangélique* d'Eusèbe de Césarée ; plus tardivement les recueils de *testimonia* du Ps.-Épiphané ou du Ps.-Grégoire de Nysse. Les textes peuvent être cités selon leur ordre d'apparition dans la Bible ou rangés par rubriques, être accompagnés de commentaires – rares chez Cyprien ou plus fréquents chez le Ps.-Grégoire –, ou simplement introduits avec un nom d'auteur. On les identifie aux traits spécifiques qu'ils présentent : on retrouve les mêmes *testimonia* d'un ouvrage à l'autre, regroupés de façon souvent identique, avec les mêmes fausses attributions et des leçons communes. Ainsi, le Ps.-Grégoire de Nysse, dans un chapitre portant sur les sacrifices, attribue à Isaïe un passage de Jérémie (Jr 7, 22-23) avant de citer Es 1, 11. Ces deux textes sont également cités, sans attribution d'auteur et dans l'ordre inverse, par le Ps.-Barnabé dans un ensemble consacré au culte sacrificiel. Il y a là l'indice de l'utilisation commune d'un recueil qui contenait ces citations réunies sous une même rubrique. Il arrive aussi que certains passages cités supposent un travail rédactionnel : ils ne se lisent pas tels quels dans les Écritures, mais semblent résulter d'une synthèse de plusieurs versets. Nous lisons par exemple dans l'*Épître de Barnabé* la citation suivante, introduite comme Écriture :

“ Le sacrifice pour Dieu, c'est un cœur brisé ; le parfum de bonne odeur pour le Seigneur, c'est un cœur qui glorifie son créateur²⁹.

La première partie de la phrase est proche du Ps 50, 19 (« Le sacrifice pour Dieu, c'est un esprit brisé »), mais la seconde n'est pas biblique, même si elle évoque le Ps 49, 14-15. Or cette

28. Lactance, *Institutions divines* IV, éd. P. Monat, SC 377, 1992.

29. *Épître de Barnabé* 2, 10 (p. 87).

citation composite se retrouve sous une forme identique chez Irénée et Clément d'Alexandrie. Elle semble appartenir à un dossier de polémique antisacrificielle qui veut montrer que Dieu ne recherche pas des holocaustes, mais un sacrifice d'action de grâces. Ce genre de dossiers rentrait facilement dans une collection de *testimonia*. Il arrive même que des passages ne figurent pas dans les Écritures et soient pourtant introduits comme paroles prophétiques. Par exemple, on lit chez Justin un verset qu'il attribue à Jérémie et qu'il accuse les juifs d'avoir omis :

“ C'est encore des paroles du même Jérémie qu'ils ont retranché ce passage : Le Seigneur Dieu, saint d'Israël, s'est souvenu de ses morts, qui se sont endormis dans la terre du tombeau, et il est descendu vers eux pour leur annoncer la bonne nouvelle de son salut³⁰.

Ce texte est inconnu en hébreu, grec ou latin, mais connu d'Irénée qui l'attribue aussi à Jérémie. Proviendrait-il, comme on l'a supposé, d'un apocryphe de Jérémie ? Il semble plutôt qu'il s'agisse d'un emprunt à un recueil de *testimonia*, utilisé indépendamment par Justin et Irénée, où il figurait dans la série des prophéties relatives au Christ et dans lequel se trouvait l'indication de sa suppression par les juifs. Il pourrait résulter d'un travail de composition, de type midrashique, si l'on admet que les citations peuvent être fabriquées comme *testimonia*.

Elles semblent en tout cas avoir circulé assez largement au II^e siècle, sans qu'on puisse établir une filiation entre les différents auteurs, qui ferait de l'un d'eux la source exclusive des autres. Ce constat a fait supposer l'existence d'une collection primitive de *testimonia*, dans laquelle ces auteurs auraient directement puisé. L'hypothèse a été émise avec éclat par James Rendel Harris³¹ qui prenait pour référence le florilège cyprienique et supposait, à l'origine de ces brefs dossiers scripturaires, l'existence d'un recueil unique, qui aurait été composé par l'évangéliste Matthieu. D'autres savants ont voulu voir dans la *Controverse de Jason et Papiscus*, attribuée à Ariston de Pella, la source possible de la tradition des *testimonia* : cette œuvre du II^e s., qui ne nous est pas parvenue, serait derrière de nombreux dossiers latins de *testimonia* et la plupart des dialogues antijudaïques grecs, comme ceux d'Athanase et Zachée ou de Timothée et Aquila. Ce genre d'hypothèses apparaît réducteur et n'est plus guère défendu aujourd'hui, mais on s'accorde sur le fait que des florilèges ont circulé à haute époque sous forme de traditions narratives écrites, composés dans des

30. Just in, *Dialogue* 72, 4 (p. 383).

31. J. R. Harris, *Testimonies*, 2 vol., Cambridge, University Press, 1916 et 1920.

milieux catéchétiques spécialisés, et que les *testimonia* ont continué à être transmis dans des œuvres tardives sous une forme qui leur est propre. Certains ont pu servir dans les controverses entre juifs et chrétiens, mais en général ils étaient destinés à l'usage interne des communautés chrétiennes. Ils présentent l'intérêt d'offrir le témoignage d'un travail sur le matériau biblique, indépendant de la tradition néotestamentaire, qui peut fournir à ce titre des aperçus nouveaux sur les origines chrétiennes. Enrico Norelli a ainsi montré que les *testimonia* ont joué un rôle dans l'élaboration des traditions relatives à la naissance de Jésus.

LA BIBLE DANS LA LITTÉRATURE LATINE CHRÉTIENNE (II^E – VIII^E SIÈCLE)

Paul Mattei

INTRODUCTION

Ce chapitre envisage un temps long : quelque cinq ou six siècles, du ii^e au viii^e s. – soit des origines de la latinité chrétienne à Bède le Vénérable. Précisons. *Terminus a quo* : « des origines... ». C'est-à-dire non pas exactement le iii^e siècle, mais le ii^e, avant Tertullien. Un certain nombre d'opuscules originaux, voire de traductions d'œuvres chrétiennes grecques, remonte sans doute à ces années-là. Parmi les traductions, les premiers essais de version biblique, en Afrique et peut-être aussi à Rome : translation, non officielle, réalisée au fil des besoins, liturgiques et catéchétiques, de périodes, puis de livres entiers (voir sous-partie « Les autres versions de la Bible », p. 74-77). *Terminus ante quem* : « jusqu'à Bède », c'est-à-dire jusqu'au temps où, passés les siècles dits « barbares », les fondements de la culture médiévale ayant été jetés par des personnalités

médiatrices (Cassiodore, Grégoire le Grand, Bède), poignait l'aube de la renaissance caroline. Le cœur de l'exposé sera, bien sûr, l'âge d'or de la patristique latine (iv^e siècle – première moitié du v^e)¹.

En première approche, il convient de distinguer deux champs : comment la Bible fut interprétée – selon quels schèmes intellectuels, et dans quels types de production littéraire ; comment la Bible contribua à créer une langue et une littérature ou, plus largement, une culture latine chrétienne. Seul le premier point sera traité ici². Encore ce premier point doit-il se dédoubler. Car, à nouveau, il faut distinguer entre : l'utilisation et l'interprétation de la Bible dans le travail théologique ou pastoral courant – l'investigation éthique et dogmatique ; la rédaction d'œuvres expressément consacrées au commentaire biblique. Il n'y a pas à supposer d'emblée que les auteurs pratiquent le même type d'exégèse selon qu'ils s'adonnent à la « théologie » ou qu'ils écrivent, ou dictent, ou prêchent un commentaire. Parce qu'étudier *ex professo* le premier aspect reviendrait à passer en revue tout le développement intellectuel et spirituel du christianisme patristique d'expression latine, nous ne nous attacherons qu'au second aspect.

Deux remarques encore. Que l'exposition, en général, de l'enseignement chrétien passe par l'examen – selon des normes *sui generis*, peut-être – de « lieux scripturaires » attire l'attention sur le fait que, dans l'Antiquité, jusqu'au v^e siècle du moins, il ne fut de théologie que « biblique », entendons : fondée sur la Bible. D'autres sources, synodes et « Pères », ne devaient s'imposer que peu à peu, dans les luttes trinitaires et christologiques, à mesure justement que s'accroîtrait le corpus normatif défini et que se tiendraient les grands conciles.

De propos délibéré l'exposé étudiera des concepts et des thèmes, et dégagera des tendances. Il ne touchera pas au vocabulaire (*littera* et *historia* ; *typus*, *figura*, *allegoria*, *umbra*, *imago* ; etc.). Ce travail existe déjà sur bien des auteurs : voir ci-dessous la bibliographie. Peut-être le moment serait-il venu d'une synthèse d'ordre linguistique : car, sauf erreur, il n'y en a pas.

1. Il a paru plus commode de diviser l'exposé en trois chapitres. Cette division place au cœur les deux figures de Jérôme et d'Augustin.

2. Cela n'implique pas qu'il faille ne rien dire de la place *de iure* que les auteurs, à partir du *De doctrina christiana* d'Augustin, ont attribuée à l'interprétation de la Bible dans l'édifice de la culture : celle d'une clé de voûte. La mise en œuvre de méthodes herméneutiques et la théorisation de cette mise en œuvre s'accompagnèrent alors (plus qu'auparavant ?) d'une réflexion sur leur situation dans l'ordre des fins, par rapport aux moyens intellectuels et culturels à leur service. Cela est sans relation avec le rôle que put *in concreto* jouer la Bible (ses idées et sa langue) dans l'éventuelle constitution d'une civilisation nouvelle – Sur le second point, voir Encart « La Bible latine et l'évolution de la langue latine "chrétienne" et tardive », p. 90. Dans ces étapes, ou formes, de la langue, la Bible, sa phraséologie, son univers psycholinguistique, joua un grand rôle.

Lemme : [n. m.] citation du texte biblique à expliquer.

Les trois genres littéraires de l'exégèse de langue latine

- Commentaires *stricto sensu*. Un livre biblique entier élucidé pas à pas, ou dans ses points jugés principaux, selon une démarche à peu près uniforme : « lemme », puis explications à divers niveaux.
- Sermons, traitant des lectures du jour, ou formant des séries. La nature de l'exercice, sa destination pastorale, qui interdit les développements par trop techniques, d'allure par exemple philologique, entraîne souvent chez un même auteur (ainsi Jérôme) l'adoption d'une démarche herméneutique différente de celle qu'il suivrait dans un commentaire en forme. En latin chrétien, le plus souvent, *tractatus* signifie « sermon exégétique », et *tractare* « prêcher un sermon exégétique ».
- *Quaestiones*. Recueils de réponses à des problèmes épineux, d'ordre dogmatique souvent, mais aussi exégétique, que suscite l'intelligence de tel passage scripturaire difficile – par exemple, la généalogie du Christ, sur laquelle divergent les évangélistes Matthieu et Luc.

Lettre et allégorie

Il sera question d'exégèse littérale et d'exégèse allégorique. Sans entrer dans un détail qui a nourri bien des controverses entre spécialistes modernes, j'utilise l'expression « exégèse littérale » (et termes connexes) pour désigner sans plus toute explication de type grammatical ou historique. Dans l'emploi que j'en ferai, « exégèse allégorique » (et termes connexes) désignera une exégèse qui entend aller au-delà de l'« exégèse littérale », pour atteindre un (ou des) sens caché(s), ou « spirituel(s) ». Quels que soient ces sens (typologique ; psychologique, moral [ou tropologique] et culturel, c'est-à-dire anthropologique ; anagogique [ou relatif aux réalités dernières]), je ne spéculerai pas davantage sur leur origine (« figuratisme » d'ascendance juive ou néotestamentaire et « symbolisme » d'extraction philosophique ou philonienne, parvenu aux Latins par le canal d'Origène et des Alexandrins après lui³). Et je ne dirai rien, ou quasi, de leur coexistence, ou mieux de leur articulation : c'est à l'intérieur d'un figuratisme envisageant l'Ancien Testament « en vue du Christ et de l'Église » que se loge le symbolisme, et le

3. Quant au nombre de ces sens, chez Origène et ses successeurs, « figure » et « symbole » sont les deux faces de l'« allégorie ». D'où, si l'on ajoute la « lettre », une tripartition qui, dans la théorie du moins, chez les Latins, plus tard, à partir notamment de Jean Cassien, devait se développer en quadripartition (voir ci-dessous, p. 250, n. 12).

tout se trouve orienté selon une dynamique eschatologique. Nous n'avons pas non plus à entrer ici dans les débats sur la nature de l'exégèse alexandrine, ni dans les difficultés terminologiques qu'elle comporte. Mais on notera que cette taxinomie des sens scripturaux repose sur trois principes : répartition d'ordre temporel (en trois « étapes : l'Ancien Testament, le Nouveau, l'*eschaton* ») ; distinction obvie – caché ; différenciation entre d'une part le collectif, christique et ecclésial (ce qui revient au même, en vertu des relations entre le Chef et les membres), et d'autre part l'individuel, « mystique » (selon l'acception courante, aujourd'hui, de l'adjectif). Cette grille herméneutique convient bien au cas d'un texte « prophétique ». Elle soulève la question, tant débattue parmi les Anciens, en particulier lors des querelles origénistes, de l'existence, partout dans l'Écriture, au moins du sens littéral.

Pluralité des sens et inspiration

Pour les paléochrétiens, les sens superposés que dégage l'exégèse sont, d'une façon ou d'une autre, voulus par l'ultime rédacteur de l'Écriture, à savoir Dieu (l'Esprit Saint ou le Verbe) : les sens « allégoriques » ne sont pas « accommodatices », et moins encore arbitraires. Ils sont autorisés, sinon inspirés. De fait, cette croyance doit se corrélérer à la question de l'inspiration. En un mot (qui appellerait des nuances), il est clair que, pour lesdits paléochrétiens, quels que soient l'autonomie de l'hagiographe, ou *scriptor*, humain, le poids de son horizon d'expérience historique et culturelle – autonomie et poids jamais niés et dont l'existence même constitue en dernière instance la justification de l'interprétation littérale –, l'*auctor* de l'Écriture, jusqu'en ses détails (et pas seulement dans les paroles, injonctions ou oracles, placées directement dans la bouche divine), est Dieu même. Dans la pratique, le concept de révélation tend à être coextensif à celui d'inspiration.

1. De Tertullien à Julien d'Éclane

JUSQU'À CONSTANTIN

Quelle qu'ait été l'importance des précurseurs – de Tertullien au premier chef –, l'Occident latin souffrit longtemps, par rapport à l'Orient grec, d'un retard en matière d'exégèse. Longtemps, on n'eut en latin aucun commentaire biblique *stricto sensu*.

De Tertullien à Cyprien

Tertullien, Novatien, Cyprien ne déploient pas une activité exégétique d'ampleur comparable à celle d'Origène, par exemple. Mais, bien sûr, ils utilisent massivement la Bible. Et surtout ils ont une théorie, au moins implicite, et une pratique de l'herméneutique biblique.

L'herméneutique de Tertullien est marquée par les combats qu'il mena contre gnostiques et marcionites (voir p. 147-149). Le Carthaginois recourt à la typologie pour souligner, notamment contre Marcion, le lien organique (préparation – réalisation) entre les deux Testaments. Il se méfie, à l'inverse, de l'allégorie non typologique (symbolique) dont abusaient les gnostiques. Par ailleurs Tertullien met en œuvre, pour expliquer l'Écriture, sa culture grammaticale et rhétorique – les moyens de l'*explanatio* telle qu'enseignée dans les écoles des grammairiens et des rhéteurs. L'influence de la rhétorique et de ses techniques (position, en particulier, de l'« état de cause », *status causae*) est sensible quand le Carthaginois entreprend d'évaluer la portée de tel texte mosaïque ou néotestamentaire ou bien encore la valeur probatoire, ou contraignante, de tel comportement attesté dans l'Ancien ou le Nouveau Testament.

Sur le Mariage unique 6, 1-4 : comment apprécier la moralité, et par conséquent l'autorité, à titre de précédent, de la bigamie d'Abraham.

L'exégèse de Cyprien, comme celle de Novatien, n'a rien de traditionnel : sa base est la typologie. On relèvera surtout que nous possédons de lui des florilèges bibliques, ou recueils de *Testimonia* (voir Encart *Testimonia*, p. 234-237), classées en rubriques chacune pourvue d'un titre (*titulus*) : 3 livres À *Quirinus* ; 1 livre À *Fortunatus* (voir « Les

versions latines », p. 74), sur les « lieux bibliques » du martyre ; dans ce livre, plus que dans l'À *Quirinus*, l'évêque « enrobe » d'un commentaire cursif les chaînes de citation. Les deux premiers des livres À *Quirinus* ont pour objet d'appuyer les croyances chrétiennes sur le texte révélé : à cette fin, ils exploitent largement, à côté du Nouveau Testament, les figures et les prophéties de l'Ancien.

Ainsi *Quir. 2, 6* (intitulé : « Que le Christ est Dieu », *Quod Deus Christus*) cite successivement, sans que pour autant il soit loisible de discerner un ordre qui serait par exemple celui du canon (« chrétien » ou « juif ») : Gn 35, 1 ; Es 45, 14-16 ; Es 40, 3-5 ; Ba 5, 36-38 ; Za 10, 11.12 ; Os 11, 9.10 ; Ps 44, 7.8 ; Ps 45, 11 ; Ps 81, 5 ; Ps 67, 5 ; Jn 1, 1 ; Jn 20, 27-29 ; Rm 9, 3-5 ; Ap 21, 6.7 ; Ps 81, 1 ; Ps 81, 6.7 ; Jn 10, 34-38 ; Mt 1, 23.

Seconde moitié du III^e siècle et époque constantinienne

→ *Les premiers commentaires*

À la riche floraison grecque des successeurs et adversaires d'Origène, l'Occident n'a à opposer que :

- le commentaire de l'Apocalypse par Victorin de Pettau (ou Ptuj, en Slovénie), millénariste et archaïsant, maladroit dans son style au dire de Jérôme, à qui nous en devons une édition corrigée. Selon le même Jérôme, Victorin aurait eu une activité exégétique considérable ; il aurait peut-être été en contact avec l'œuvre d'Origène ;

- le commentaire au Cantique des cantiques de Réticius d'Autun, perdu, mais qui sans doute, en dépit des éloges que lui décerne Jérôme, ne pouvait soutenir la comparaison avec les travaux du grand Alexandrin sur le même livre.

→ *Lactance*

Le livre IV (*De la vraie religion*) des *Institutions divines* constitue, au début du IV^e siècle, un véritable manuel de typologie. Lactance marche d'ailleurs sur les traces des florilèges cyprianiques : c'est peut-être à travers eux seuls qu'il connaît l'Ancien Testament, sans avoir vraiment jamais recouru au texte intégral. Et il le fait selon la perspective apologétique qui est celle des *Institutions divines* dans leur globalité : il veut en l'occurrence démontrer aux païens que, loin d'être une nouveauté sans racine, le christianisme s'appuie sur tout l'appareil de la prophétie biblique, oracles et figures.

Millénariste : [adj.] qui pose l'existence d'un règne terrestre de mille années du Messie avant la fin des temps.

LE IV^e S. ET LE PREMIER TIERS DU V^e

Le monde des Pères
de l'Église d'Occident.

4. Seront ici laissés de côté, vu leur importance et la complexité de leurs méthodes, Jérôme et Augustin (voir p. 259 s., la section qui leur est consacrée).

La courbe de la production

→ *Seconde moitié du iv^e siècle : trois grands noms*

D'abord, celui de **Marius Victorinus** († 362). C'était un professeur romain célèbre en son temps, resté longtemps païen ; subsistent de lui, témoignage sur son activité d'enseignement, des ouvrages de grammaire et des commentaires de Cicéron – ainsi que des traductions d'œuvres logiques d'Aristote et de Porphyre (il avait également tourné en latin, selon toute apparence, les *Ennéades* de Plotin). Il se fit chrétien dans la vieillesse, sous Constance (décennie 350), et fut, après sa conversion, l'auteur de traités antiariens, où il développe une réflexion scolastique, abstraite et technique, de structure néoplatonicienne. Il a laissé des commentaires sur trois épîtres de Paul (Ga ; Ep ; Ph ; comme on le présume d'après les allusions que lui-même fait, il avait probablement aussi commenté Rm, 1 et 2 Co).

Ensuite, Hilaire de Poitiers et Ambroise de Milan : nous reviendrons sur leurs travaux.

→ *Écllosion concomitante d'auteurs secondaires*

À Rome, l'**Ambrosiaster** : il commenta, sous Damase (367-384), tout le corpus paulinien, y compris (c'est un *unicum*) l'épître aux Hébreux ; on a aussi de lui des *Questions sur l'Ancien et le Nouveau Testament*, qui sont parfois des dissertations dogmatiques à propos d'un verset scripturaire. En Italie du Nord, deux prédicateurs : Zénon de Vérone († env. 380) et Chromace d'Aquilée († 409).

En Espagne, avant 360, l'exégète le plus marquant fut **Grégoire d'Elvire** (*Illiberis*, aux portes de l'actuelle Grenade) : cinq livres sur le Cantique des Cantiques (commente seulement Ct 1, 1-3, 4) ; *Traité du vieillard Adamante sur l'arche de Noé* ; *Commentaire d'Origène sur le Psaume 91* ; *Sur Genèse 15, 9-11* (on a de Grégoire des fragments *Sur Salomon* et *Sur l'Éclésiaste*).

En Afrique, un donatiste, dissident par rapport à sa propre Église, **Tyconius**, commente l'Apocalypse, selon une exégèse actualisante qui met en relation les vaticinations du voyant de Patmos avec les événements de l'époque. Surtout, dans un *Livre des Règles*, Tyconius pose des principes d'exégèse qu'Augustin devait reprendre dans le *De doctrina christiana*. Nous retrouverons le *Livre des Règles* en étudiant le *De doctrina christiana*.

Ambrosiaster : litt. « Faux Ambroise ». Anonyme ainsi étiqueté depuis Érasme, qui le premier décela l'erreur de l'identification traditionnelle avec Ambroise.

Donatiste : [adj.] partisan du donatisme, courant schismatique (en rupture avec la grande Église), illustré au iv^e siècle par Donat à Carthage et qui devait perdurer, semble-t-il, en Afrique jusqu'au vii^e s. Réfutant nuls les sacrements dispensés par les clercs qui avaient « trahi » pendant la persécution (de Dioclétien), le donatisme prônait la constitution d'une Église de purs.

Homéens : du grec ὁμοιος (*homoios*), « semblable ». Adeptes de l'homéisme, doctrine vague, qui ne se voulait pas « arienne » (et ne l'était pas toujours), selon laquelle le Fils de Dieu est simplement « semblable » au Père, sans lui être égal ni consubstantiel.

→ Extrême fin du iv^e siècle et premier tiers du v^e

On signalera, sur Paul, le commentaire de **Pélage**, inspiré d'un commentaire latin anonyme, en partie conservé, puis, sur Job, Psaumes, trois petits prophètes (Osée, Joël et Amos) et Romains (ce dernier travail connu seulement par les citations qu'en rapporte Augustin), l'activité de **Julien d'Éclane**. Vers le même temps, d'autres hétérodoxes, « ariens » (« homéens »), ont une production exégétique en langue latine, dont il nous reste une partie :

- un commentaire sur Matthieu, inachevé (*Opus imperfectum in Matthaëum*), qui au Moyen Âge, en raison de sa richesse, et du caractère très voilé de son arianisme, devait jouir d'une excellente réputation – il est vrai sous des noms d'emprunts (on y voyait couramment une œuvre de Chrysostome) ;

- un commentaire sur Job, incomplet (jusqu'à 3, 19), sous le nom d'Origène ;

- des *Traitées sur Luc* (fragments palimpsestes retrouvés par A. Mai à la Bibliothèque Ambrosienne, en 1828).

C'est aussi au début du v^e siècle, et à Rome que, selon toute vraisemblance, il faut situer le *Commentaire*, en 12 livres, sur le Cantique des cantiques dû à un certain **Aponius**, par ailleurs inconnu.

On peut mettre à part un genre spécial, contemporain : la littérature de traduction. Jérôme s'y exerça. Mais on ne peut oublier son ami, puis farouche ennemi, haï de lui à un degré qui étonne chez un chrétien : Rufin d'Aquilée, infatigable traducteur, et défenseur d'Origène. À lui, plus qu'à Jérôme, un Occident de plus en plus étranger à la langue grecque dut de mieux connaître le labeur du grand Alexandrin. Pour nous en tenir à la version d'œuvres exégétiques, Rufin rendit en latin, entre 400 et 410 (ici dans l'ordre du canon), les *Homéliees sur la Genèse*, sur *l'Exode*, sur *les Nombres*, sur *le Lévitique*, sur *Josué*, sur *les Juges*, neuf *Homéliees sur les Psaumes* 36-38, le *Commentaire sur le Cantique des cantiques* et le *Commentaire sur les Romains*, l'un et l'autre fondamentaux pour initier les Occidentaux à la théologie et à la mystique origéniennes⁵.

Dans cette galerie, il convient d'introduire *in extremis* un écrivain dont les deux œuvres exégétiques sont un peu postérieures, mais qui se rattache à la grande époque patristique, et dont l'influence fut grande

5. Rufin ne fut pas que traducteur : dans son œuvre originale on relève une brève exposition, inspirée d'« Hippolyte », sur *Les bénédictions des patriarches* – Gn 49.

au Moyen Âge : **Eucher**. Moine à Lérins puis évêque de Lyon, il composa, pendant son épiscopat (ap. 432 – env. 450), de brèves *Formules d'intelligence spirituelle* et deux livres, plus étendus, d'*Instructions* où, par questions et réponses, il examine, à l'intention de son fils Salonius, futur évêque de Genève, plusieurs passages difficiles de l'Écriture et, s'aidant de l'*Onomasticon* de Jérôme, explique certains termes bibliques obscurs.

En quantité, la courbe de la production exégétique parmi les Latins suit exactement celle de toute la production patristique dans le même domaine linguistique : elle n'enfle vraiment qu'après 350.

Onomasticon : [n. m.] en grec, recueil de noms communs, de noms propres ou de mots. Ici, il s'agit d'un index de noms hébreux bibliques.

Les livres bibliques commentés avec prédilection

Un triple intérêt paraît distinguer le monde latin : pour les écrits de Paul, pour Job, pour l'Apocalypse de Jean.

→ Paul

Marius Victorinus, l'Ambrosiaster, Jérôme, Pélage ont écrit sur tout ou partie du corpus paulinien – sans compter l'importance qu'Augustin devait accorder à Romains et Galates. De même Julien d'Éclane. Quant à Hilaire de Poitiers, il avait rédigé un *Exposé sur la lettre à Timothée*.

Cet attrait pour l'apôtre est le plus souvent à référer aux débats sur la grâce. Mais il faut aussi le mettre en rapport avec une question autre, encore que connexe, celle du lien entre les deux Testaments – entre la Loi et l'Évangile, c'est-à-dire (et l'on comprend en quoi cela touche à la grâce) sur les voies et moyens du salut. On évoquera, sur ce dernier point, plusieurs *Lettres* d'Ambroise⁶, qui formaient peut-être, dans l'intention de leur auteur, comme une collection ou un dossier à l'intérieur de sa *Correspondance*, s'attachant directement à l'Épître aux Galates.

→ Job

Hilaire de Poitiers dans un commentaire perdu, un anonyme arien, Julien d'Éclane se sont intéressés à Job. Il y a aussi le traité ambrosien sur *La supplication de Job et de David*. Goût dicté par les malheurs du temps ? Ou prégnance de la figure du « juste souffrant », décrit, dans une perspective stoïcisante (sénéquienne⁷), comme un soldat

6. Ep. 74, 75, 78 dans l'édition des mauristes.

7. Comparer, de fait, Sénèque, *La Providence* 2 (éd. R. Waltz, CUF, 1959, p. 12-14).

courageux que Dieu confronte, pour l'aguerrir à l'adversité, thème déjà présent dans les traités de Tertullien⁸ et Cyprien⁹ sur la patience ?

→ *L'Apocalypse*

L'Occident latin a laissé les plus vieux commentaires sur l'Apocalypse. De celui de Tyconius sortirait, à partir du v^e siècle, une riche lignée, en Afrique d'abord : nous la retrouverons. À l'inverse, l'Orient restait réservé sur la canonicité même d'un livre qui nourrissait le millénarisme. On sait les efforts d'un Eusèbe de Césarée au début du iv^e siècle pour en contester la paternité à Jean l'Apôtre¹⁰. Les premiers commentaires grecs datent du vi^e siècle.

Une dernière observation. Les sermons exégétiques du temps portèrent surtout, semble-t-il, sur l'Ancien Testament (Grégoire d'Elvire ; Ambroise et les prédicateurs d'Italie du Nord) : ce fait est sans doute à mettre en rapport avec l'ignorance ordinaire des fidèles touchant la Bible juive.

Littéralistes et allégoristes

L'exégèse latine, quant aux méthodes, n'offre pas un profil uniforme : les partisans du littéralisme côtoient les fauteurs de l'allégorie, encore que l'allégorie domine, avec l'influence d'Origène. Au reste, si Origène fut traduit par Jérôme et Rufin, son influence, diffuse ou directe, est antérieure à leurs versions. Contrairement à une opinion reçue, la littérature arienne n'est pas plus « littéraliste » que la catholique.

→ *Littéralistes*

Trois noms dominant : Marius Victorinus ; l'Ambrosiaster ; Pélage. Il faut revenir sur les deux premiers. Victorinus recourt aux techniques longtemps professées par lui dans l'école ; sans dédaigner, quand il le faut, la synthèse, il s'applique à dégager analytiquement la pensée de Paul. L'Ambrosiaster souligne, à l'occasion, que le texte qu'il commente est « clair » : littéralisme qui néanmoins n'écarte pas la typologie. Ainsi sur Ga 4, 21-31 : la bigamie d'Abraham figure des deux alliances (voir « L'exégèse antiochienne », p. 205).

8. Tertullien, *De la patience* 14, 2-7 (éd. J.-Cl. Fredouille, SC 310, 1984, p. 106-109).

9. Cyprien, *La Vertu de patience* 18 (éd. J. Molager, SC 291, 1982, p. 224-227). Ce traité s'inspire de celui de Tertullien.

10. Eusèbe, *Hist. Eccl.* 3, 24, 18 ; 3, 25, 2 (p. 167) ; surtout 3, 39, 6 – ainsi que 7, 25, 6-27 (p. 418-422), où l'historien fait état des doutes de Denys d'Alexandrie, au milieu du iii^e siècle.

Le littéralisme culmine avec Julien d'Éclane. Julien fut en étroite relation avec Théodore de Mopsueste, maître, comme l'on sait, de l'exégèse antiochienne¹¹ : chassé d'Occident après 418, il se réfugia un temps auprès de Théodore et adapta en latin le *Commentaire* de celui-ci sur les Psaumes. Son *Commentaire sur Job* utilise Polychronios d'Apamée, frère de Théodore. Et Julien de railler l'allégorisme d'Origène... ou de Jérôme – non pourtant sans accepter, parfois, la typologie, ou la prophétie *in Christum*, certes à doses faibles, et dûment contrôlées, mais plus que ne faisaient Diodore de Tarse et Théodore, à Antioche.

→ *Allégoristes*

Les allégoristes sont plus nombreux. Et nombreux aussi à pratiquer une « allégorie » traditionnelle (l'exégèse figurative). C'est le cas de Grégoire d'Elvire et de son interprétation du Cantique ou de l'arche de Noé. C'est aussi le cas d'Aponius : dans le Cantique il lit de façon préférentielle, à l'instar d'un « Hippolyte », les péripéties de l'amour du Christ pour l'Église, encore qu'il connaisse, et exploite, le commentaire d'Origène, dans la traduction de Rufin, et par conséquent l'autre versant interprétatif exploré par l'Alexandrin – le dialogue entre le Verbe et l'âme. C'est enfin le cas d'Eucher : ses *Formules*, sur les pas de Jean Cassien, distinguent dans l'Écriture corps, âme et esprit – sens littéral, sens tropologique, sens anagogique¹². Tous sont surclassés par Hilaire et Ambroise.

► Hilaire de Poitiers

La carrière épiscopale d'Hilaire fut coupée en deux par son exil, ou plutôt son éloignement forcé, en Phrygie, sur ordre de Constance, pour cause d'attachement à Nicée (356-360). L'exil mit Hilaire en contact direct avec la pensée grecque chrétienne. Il fut capital dans le progrès de ses idées sur le dogme trinitaire. Il n'eut pas moins de poids touchant son activité et ses procédés herméneutiques.

Hippolyte : écrivain grec de la première moitié du III^e siècle à qui certains chercheurs attribuent la paternité de fragments sur l'Apocalypse.

11. Voir ci-dessus, p. 205 s.

12. De Cassien lui-même je ne dirai rien. Car il n'a pas fait, *stricto sensu*, œuvre d'exégète. Mais il a une doctrine herméneutique. À l'occasion il dilate, selon un mot de Simonetti, *Lettera* (p. 358-359), la tripartition origénienne (voir ci-dessus, encart « Lettre et allégorie », p. 241) en une quadripartition promise à un bel avenir. Cf. Jean Cassien, *Conférences* 14, 8 (éd. E. Pichery, SC 54, 2008³, p. 368) où, pour illustrer son propos, le Marseillais se réfère aux divers sens du nom « Jérusalem » : « Selon l'histoire citée des juifs, selon l'allégorie Église du Christ, selon l'anagogie citée céleste de Dieu, qui est notre mère à tous [cf. Ga 4, 26], selon la tropologie âme de l'homme, qui souvent sous ce nom est réprimandée ou complimentée par le Seigneur. »

Les écrits exégétiques d'Hilaire

- Avant l'exil : *Commentaire sur l'évangile de Matthieu* ;
- Après l'exil : *Commentaire sur les psaumes* (Hilaire n'a pas commenté tout le Psautier, ou du moins la totalité de son commentaire n'a pas été conservée) ; *Traité des Mystères* ;
- À des dates indéterminées Hilaire composa des *Traités sur Job* et une *Exposition sur la Lettre à Timothée*. De ces deux ouvrages il ne se trouve plus que des fragments.

Le *Commentaire sur l'évangile de Matthieu* est déjà marqué par l'allégorisme (un « origénisme » diffus). Mais le *Commentaire sur les Psaumes*, qui épie dans le livre biblique une « signification plus profonde » (*altius intellegere*), révèle une imprégnation plus massive et plus nette, démarquant, autant que l'on puisse en juger, le commentaire (perdu) d'Origène. Le *Traité des Mystères* est un *vademecum* passant en revue les personnages de l'Ancien Testament dans une perspective figurative.

► Ambroise

Liste des œuvres exégétiques d'Ambroise¹³

Les six jours de la Création
Le Paradis
Cain et Abel
Noé
Deux livres sur Abraham
Isaac et l'âme
Le bienfait de la mort
La fuite du siècle
 (en partie sur les « villes de refuge » de Nb 35, 11)
Jacob et la vie heureuse
Joseph
Élie et le jeûne
L'histoire de Naboth
Tobie
La Supplication de Job et de David

L'Apologie du Prophète David
 (l'autre *Apologie*, *Apologia David altera*, qui suit ce livre dans certains manuscrits postérieurs au XI^e siècle, est souvent jugée apocryphe)
Commentaires sur les douze psaumes de David (explication des Ps 1, 35-40, 43 [inachevée], 45, 47, 48, 61)
Traité sur le Psaume 118
Traité sur l'évangile de Luc
 D'un traité sur Isaïe (*Expositio*

Isaiae Prophetarum) nous n'avons plus que quelques fragments, cités par Augustin en divers endroits.

13. Cette liste ne donne aucune datation. Les dates des œuvres d'Ambroise sont très discutées. Et l'on n'oubliera pas que, les traités exégétiques du Milanais étant le plus souvent issus de sa prédication, il faut distinguer entre la date (ou les dates) où les sermons furent prêchés et celle(s) où, une fois rassemblés, retranscrits et éventuellement corrigés, ils furent publiés. La liste suit l'ordre du canon.

Il est quatre traits de l'exégèse ambrosienne, qui se renforcent mutuellement.

– **Sitz im Leben.** Le travail exégétique d'Ambroise s'exprime dans sa prédication : « Vies » des patriarches et autres personnages vétéro-testamentaires (le patriarche, ou autre, évoqué n'est souvent que prétexte à des développements moraux ou spirituels sans rapport avec lui) ; homélies sur l'évangile de Luc.

– **Sources.** Contraint, comme il le dit, d'« enseigner avant d'apprendre¹⁴ », Ambroise s'est toujours mis à l'école des Grecs, dont il transcrit des pages entières. En matière de « philosophie », il puise, pour l'essentiel, à la source (néo-)platonicienne. En matière d'exégèse, il puise auprès des divers « allégoristes » (tenants de l'allégorie typologique aussi bien que de l'allégorie « symbolique »), surtout alexandrins : « Hippolyte », mais aussi Philon et Origène. D'où, malgré la variété des sources (et là même où Ambroise ne reproduit aucune source, du moins pour nous perceptible), partout une « couleur » mystique, ou « spirituelle », très marquée.

– **Méthode.** Pour Ambroise, l'Écriture explique l'Écriture, et les versets bibliques s'éclairent les uns les autres. D'où la virtuosité déconcertante, et véritablement « poétique », par sa liberté et son jeu sur les rapprochements verbaux, son goût pour les analogies lexicales, de l'exégèse ambrosienne.

– **Perspective.** La « couleur » mystique ou spirituelle a pour base un fort christocentrisme : dans toute l'Écriture, dont on vient de dire avec quelle facilité il y circule, Ambroise, comme Origène avant lui, entend la voix du Verbe. Le Milanais, chose curieuse, et à la différence, là, d'Origène, n'a jamais écrit un commentaire en forme du Cantique des cantiques ; mais ce livre, qu'il n'a cessé de citer, se tient à l'arrière-plan de toute son activité exégétique. C'est l'Époux (le Verbe) qui parle dans toute la Bible, secrètement dans l'Ancien Testament, ouvertement dans le Nouveau : il attire ainsi à lui les âmes à qui il parle, leur donnant, tour à tour par sa présence et son occultation, le désir de lui. D'où aussi bien la mission du prédicateur : cette parole de l'Époux, le prédicateur a pour fonction de la partager à ses auditeurs, lui-même ne se mettant, au préalable, dans le silence de la méditation et de l'étude, à l'écoute du Maître, que pour mieux initier, tel un mystagogue, la communauté dont il a la charge.

Mystagogue : [n. m.]
du grec μύστης (*mystes*),
« initié » et ἄγω (*ago*),
« mener », enseignant chargé
d'initier aux mystères
de la foi.

14. Ambroise de Milan, *Les Devoirs* 1, 1, 4 (éd. M. Testard, CUF, 1984, p. 97).



Ambroise de Milan,
mosaïque (détail), basilique
Saint Ambroise, Milan (v^e s.).

Ambroise, La foi IV, Prologue

Inutile de rappeler que, chez Ambroise plus encore que chez tout autre, la Bible est partout – et pas seulement dans les œuvres, prêchées ou non, estampillées exégétiques. À cet égard, il n'a pas semblé sans intérêt de choisir dans un traité dogmatique un exemple de la « manière » herméneutique du Milanais. Les cinq livres sur *La foi*, à *Gratien*, écrits en deux temps (I-III d'abord, IV-V ensuite) selon toute apparence entre 378 et 380, combattent l'homéisme et réaffirment nettement la foi en la pleine divinité du Fils, selon le *Credo* de Nicée. Chacun est précédé d'un prologue, qui entretient avec le corps du livre des rapports d'analogie subtile. Voici une éblouissante variation sur Ps 23, 7, texte traditionnel dans la liturgie de l'Ascension¹⁵. Il ne s'agit pas uniquement de montrer, à travers le verset psalmique et son explication, le Christ comme véritable Seigneur, égal au Père : il s'agit aussi, et surtout, d'un point de vue spirituel, par cette méditation qui joue sur de fourmillants rapprochements verbaux (le « mot-agrafe » étant le terme « porte »), de pénétrer, à la lettre, dans le mystère et de le laisser pénétrer en soi.

“ 1. Quand je considère, empereur auguste, pour quelle raison la race des hommes s'est égarée au point que la plupart, hélas !, ont suivi diverses idées sur le Fils de Dieu, il me paraît étonnant non pas du tout que le savoir humain se soit fourvoyé sur les choses d'en haut, mais qu'il n'ait pas accordé sa soumission aux Écritures. 2. Quoi d'étonnant en effet si les hommes n'ont pu comprendre par « la sagesse du monde » (cf. 1 Co 1, 20-21) « le mystère » de Dieu, le Père de notre Seigneur Jésus Christ, dans lequel se trouvent cachés tous les trésors de la sagesse et de la science » (Col 2, 2.3) », ce mystère que « les anges non plus » (cf. Mt 24, 36) n'ont pu connaître sinon par la révélation ? 3. Qui en effet aurait pu, selon son opinion plutôt que par la foi, suivre le Seigneur Jésus qui tour à tour, issu « des hauteurs » du ciel (cf. Sg 9, 17 ?), « pénètre aux enfers » (cf. Si 24, 5 ?), et ressuscite des enfers pour gagner les cieus, qui s'est soudainement « anéanti » (cf. Ph 2, 7), afin « d'habiter parmi nous » (cf. Jn 1, 14), sans être jamais diminué, parce que le Fils est toujours dans le Père et le Père dans le Fils (cf. Jn 10, 38) ? 4. Le Précurseur lui-même en cette affaire a douté (mais il était là une figure de la synagogue), il a douté, celui-là même qui avait été dépêché « devant la face du Seigneur » (Lc 1, 76). De fait, par les disciples qu'il lui envoya, il l'interro-

15. L'existence de cette fête est documentée en Italie du Nord dès la fin du iv^e siècle, et peut-être a-t-on ici le remploi d'un sermon prononcé pour l'occasion.

gea : « Es-tu celui qui doit venir ou devons-nous en attendre un autre ? » (Mt 11, 2-3). **5.** Les anges aussi ont été stupéfaits devant le mystère céleste. Voilà pourquoi, quand le Seigneur ressuscita et que, lors de sa résurrection, les hauteurs du ciel ne purent le soutenir, lui que naguère selon la chair l'espace exigu du tombeau avait recouvert, les êtres célestes aussi hésitèrent et restèrent d'opinion incertaine. **6.** Car il venait vainqueur paré de nouvelles dépouilles, « le Seigneur dans son temple saint » (Ps 10, 4) ; les anges et les archanges le précédaient, admirant le trophée enlevé à la mort. Et ils avaient beau savoir que rien venant de la chair ne peut s'ajouter à Dieu (car toutes choses sont au-dessous de Dieu), cependant, en considérant les trophées de la Croix, « dont le pouvoir est sur ses épaules » (Es 9, 5), et le butin du triomphateur éternel, comme si les portes du ciel ne pouvaient pas contenir celui qu'elles avaient laissé sortir (encore qu'elles ne contiennent nullement sa gloire), ils demandaient pour son retour un accès plus grand : tant il est vrai que, « anéanti » (Ph 2, 7), il n'avait rien perdu. **7.** Cependant pour le nouveau vainqueur un nouveau chemin a dû être préparé ; car toujours un vainqueur est jugé plus grand et plus éminent. Mais parce que « les portes de justice » (cf. Ps 117, 19), qui donnent entrée au ciel, sont éternelles et identiques dans le Nouveau et l'Ancien Testament, elles ne changent assurément pas, mais elles sont élevées, car ce n'était pas un seul homme, mais le monde entier qui entrait dans le Rédempteur de tous (cf. Ps 23, 7). **8.** Hénoch avait été transféré (cf. Gn 5, 4 ; He 11, 5), Élie enlevé (cf. 2 R 2, 11), mais « le serviteur n'est pas au-dessus de son maître » (Mt 10, 24). Car « nul n'est monté au ciel, hormis celui qui est descendu du ciel » (Jn 3, 13). De fait nous ne lisons nulle part que Moïse, bien que son corps ne soit plus visible sur terre, est dans la gloire céleste, sinon après que le Seigneur a rompu les chaînes de l'enfer par le gage de sa résurrection et élevé les âmes des hommes pieux (cf. Mt 27, 52-53 ; 1 P 3, 19). Donc Hénoch fut transféré, Élie enlevé, tous les deux « serviteurs », tous les deux avec leur corps, mais les anges ne les avaient pas vus après une résurrection, ni avec les dépouilles de la mort et le triomphe de la Croix. **9.** Et c'est pourquoi, comme ils voyaient le Seigneur premier de tous et seul à triompher de la mort, pleins d'admiration, ils ordonnaient aux princes de surélever les portes, et disaient : « Surélevez les portes, vous les princes, et élevez-vous, portes éternelles, et le roi de gloire entrera ! » (Ps 23, 7) **10.** Or à ce moment encore ils étaient dans les espaces célestes ceux qui s'émerveillaient, qui s'étonnaient du cortège nouveau, de la gloire nouvelle, et voilà pourquoi ils demandaient : « Qui est ce roi de gloire ? » (Ps 23, 8). Mais puisque les

anges aussi connaissent des progrès dans la connaissance et la capacité à s'améliorer, ils possèdent assurément le discernement de la vertu et de la prudence. Car Dieu seul est sans progrès, puisqu'il demeure à jamais éternel en toute perfection. **11.** D'autres disaient (certainement ceux qui avaient été auprès du ressuscité, ceux qui avaient vu ou bien connaissaient déjà) : « Le Seigneur est vaillant et puissant, le Seigneur est vaillant au combat » (Ps 23, 8). **12.** De nouveau une multitude d'anges, en une colonne triomphale, le précédait et chantait : « Surélevez les portes, vous les princes, et élevez-vous, portes éternelles, et le roi de gloire entrera ! » (Ps 23, 7) **13.** À nouveau, d'autres disaient, stupéfaits : « Qui est ce roi de gloire ? » (Ps 23, 8.10) « Nous l'avons vu : il n'avait ni beauté ni éclat » (Es 53, 2). Donc si ce n'est pas lui, « qui est ce roi de gloire ? » (Ps 23, 8.10) **14.** Ceux qui le savent répondent : « C'est le Seigneur des puissances, c'est lui le roi de gloire » (ibid.). Donc le Fils est le « Seigneur des puissances ». Et comment les ariens disent-ils qu'il est faible, lui dont nous croyons qu'il est, comme le Père, Seigneur des puissances ? Comment les ariens font-ils entre eux une différence quant au pouvoir, alors que nous lisons que le Père est le Seigneur Sabaoth, que le Fils est le Seigneur Sabaoth ? Aussi bien un grand nombre de manuscrits, ici, ont cette leçon : « Le Seigneur Sabaoth, c'est lui le roi de gloire » (Ps 23, 10) ; et les traducteurs ont rendu Sabaoth, tantôt par Seigneur des puissances, tantôt par Roi, tantôt par Tout-Puissant. Donc puisque celui qui monte, c'est le Fils, et que celui qui monte, c'est le Seigneur Sabaoth, le Fils de Dieu est assurément Tout-Puissant.

2, 14a. Que ferons-nous donc ? De quelle façon monterons-nous au ciel ? Il y a là des puissances organisées, des princes rangés en ordre, qui gardent les portes du ciel, qui interrogent celui qui monte. Qui m'ouvrira l'accès, si je n'annonçais pas que le Christ est le Tout-Puissant ? Les portes sont closes, elles ne sont pas ouvertes à n'importe qui, et n'entre pas n'importe qui le veut, mais celui qui croit avec foi. La cour impériale est gardée. **15.** Mais admettons qu'un indigne se soit glissé furtivement, se soit caché des princes des portes célestes, se soit mis à la table du Seigneur ! Le Seigneur s'est approché du convive : « le voyant non vêtu pour la noce de l'habit de la foi, il le fera jeter dans les ténèbres, là où sont les pleurs et les grincements de dents », au cas où il ne garde pas la foi et la paix (Mt 22, 11-13). **16.** Conservons donc « ce vêtement » que nous avons pris « pour la noce », et ne refusons pas au Christ ce qui lui appartient en propre, lui dont les anges annoncent, dont les

prophètes indiquent, dont les apôtres attestent qu'il est Tout-Puisant, ainsi que nous l'avons déjà montré plus haut.

17. Et peut-être n'est-ce pas seulement des portes de ce ciel que le prophète a dit qu'il les passerait. De fait le Verbe de Dieu « pénètre » d'autres « cieus » aussi, desquels il est dit : « Nous avons en effet un grand prêtre, prince des prêtres, qui a traversé les cieus, Jésus, le Fils de Dieu » (He 4, 14). Quels sont ces cieus sinon ceux dont le prophète dit : « Les cieus racontent la gloire de Dieu » (Ps 18, 2) ? **18.** Car Jésus se tient à la porte de ton âme. Entends-le dire : « Voici, je me tiens à la porte et je frappe. Si quelqu'un m'ouvre, j'entrerai chez lui et je souperai, moi près de lui et lui près de moi » (Ap 3, 20). L'Église aussi dit de lui : « La voix de mon bien-aimé frappe à la porte » (Ct 5, 2). **19.** Donc, selon le texte cité plus haut, il se tient debout, et il ne se tient pas seul, mais les anges le précèdent, qui disent : « Surélevez les portes, vous les princes » (Ps 23, 7). Quelles portes ? Celles assurément dont il dit aussi ailleurs : « Ouvrez-moi les portes de la justice » (Ps 117, 19). Ouvre donc tes portes au Christ, afin qu'il s'avance en toi, ouvre les portes de la justice, ouvre les portes de la tempérance, ouvre les portes du courage et de la sagesse. **20.** Fie-toi aux anges qui disent : « Élevez-vous, portes éternelles » (Ps 23, 7), pour qu'il entre en « toi le roi de gloire, le Seigneur Sabaoth » (Ps 23, 10). Ta porte est la confession mélodieuse de la voix fidèle, ta porte est l'entrée du Verbe dont l'Apôtre souhaite en ces termes qu'elle lui soit ouverte : « Afin que me soit ouverte une porte du Verbe pour exprimer le mystère du Christ » (Col 4, 3). **21.** Que ta porte soit donc « ouverte » au Christ, et qu'elle ne soit pas seulement ouverte, mais qu'elle soit aussi « élevée », si du moins elle est « éternelle », et non pas périssable, car il est écrit : « Élevez-vous, portes éternelles » (Ps 23, 7). « Le linteau de la porte d'Isaïe a été levé, quand un séraphin toucha ses lèvres et qu'il vit le Roi, Seigneur Sabaoth » (cf. Es 6, 4-7). **22.** Donc tes portes s'élèveront, si tu crois que le Fils de Dieu est éternel, tout-puissant, inestimable, insaisissable, connaissant tout le passé et tout l'avenir. Si tu juges que sa puissance et sa science sont limitées, et qu'il est subordonné, « tu n'élèves pas tes portes éternelles ». **23.** Donc que tes portes s'élèvent de telle sorte que le Christ ne pénètre pas chez toi selon le point de vue arien, petit, diminué, ni subordonné, mais qu'il entre « dans la forme de Dieu » (Ph 2, 6), qu'il entre avec le Père, qu'il entre tel qu'il est, et que, « ayant passé au-dessus du ciel et de toutes choses » (cf. Ep 4, 10 ; He 7, 26), « il t'envoie l'Esprit » Saint. Il te l'envoie pour que tu croies « qu'il est monté et siège à la

droite du Père » (cf. Mc 16, 19 ; Ep 1, 20). De fait si par une pensée impie tu le retiens parmi les créatures et les choses terrestres, s'il ne s'en va pas pour toi, s'il ne monte pas pour toi, le Paraclet ne viendra pas à toi, ainsi que lui-même l'a dit : « Car si je ne pars pas, le Paraclet ne viendra pas vers vous ; mais si je pars, je vous l'enverrai » (Jn 16, 7). **24.** Et si tu le recherches sur la terre ainsi que Marie Madeleine le cherchait, prends garde qu'il ne dise à toi aussi : « Ne me touche pas, car je ne suis pas encore monté vers le Père » (Jn 20, 17). Car tes portes sont étroites, elles ne peuvent me contenir, elles ne peuvent s'élever, je ne peux entrer. **25.** « Va donc trouver mes frères » (ibid.), c'est-à-dire ces « portes éternelles » qui, parce qu'elles ont vu Jésus, « s'élèvent ». Pierre est « la porte éternelle » (cf. Ps 23, 7.9), contre laquelle « les portes de l'enfer ne l'emporteront pas » (Mt 16, 18), Jean et Jacques en tant que « fils du tonnerre » (Mc 3, 17) sont « les portes éternelles », « portes éternelles » sont les Églises, là où le prophète, désirant annoncer les louanges du Christ, déclare : « Afin que je publie toutes tes louanges aux portes de la fille de Sion » (Ps 9, 15).

26. Donc, il est grand, « le mystère du Christ » (Col 4, 3), dont les anges mêmes se sont émerveillés ; et pour cette raison tu dois vénérer le Seigneur et, serviteur, tu ne dois pas lui porter atteinte. Il est interdit de l'ignorer ; car il est descendu justement pour que tu croies. Si tu ne crois pas, il n'est pas descendu pour toi, il n'a pas souffert pour toi. « Si je n'étais pas venu, dit-il, et ne leur avais pas parlé, ils n'auraient pas de péché ; mais maintenant ils n'ont pas d'excuse à leur péché. Qui me hait, hait aussi mon Père » (Jn 15, 22-23). Qui donc hait le Christ, sinon celui qui lui porte atteinte ? Car de même que respecter relève de l'amour, de même porter atteinte relève de la haine. Celui qui hait multiplie les questions, celui qui aime atteste du respect¹⁶.

16. Trad. P. Mattei.

Paraclet : terme issu du grec qui signifie « défenseur », « intercesseur », « consolateur », qui figure à 6 reprises dans les écrits johanniques, en particulier dans l'évangile où est annoncé son envoi par le Père après le départ du Christ. Le christianisme en fait l'un des noms du Saint Esprit.

2. Jérôme et Augustin

JÉRÔME

Le grand bibliste offre une synthèse équilibrée des tendances de l'exégèse latine.

Liste des œuvres exégétiques de Jérôme

Œuvres personnelles

L'œuvre de Jérôme commentateur de la Bible s'articule autour de deux ensembles, de tailles au demeurant bien différentes :

– *Commentaires sur saint Paul*. Dans l'ordre chronologique de composition (tous furent rédigés à Bethléem, en 386) : *Sur Philémon* ; *Sur les Galates* ; *Sur les Éphésiens* ; *Sur Tite*.

– *Commentaires sur les Prophètes*. Dès 374, Jérôme s'était intéressé à Abdias. À partir de 393, en même temps qu'il traduit sur l'hébreu, il commente les douze petits prophètes : successivement Nahum, Michée, Habacuc, Sophonie et Aggée, puis Jonas et Abdias, enfin (en 406) Zacharie, Malachie, Osée, Joël et Amos. Viennent ensuite les quatre grands : Daniel (407), Isaïe (408-410), Ézéchiel (411-414), Jérémie (interrompu par la mort, en 419).

Cependant, l'œuvre personnelle de Jérôme ne se réduit pas à ces masses. À elles s'adjoignent principalement le *Commentaire sur l'Ecclésiaste* (Rome, puis Bethléem, décennie 380), les *Questions hébraïques sur la Genèse* (Bethléem, vers 392) et le *Commentaire sur l'évangile de Matthieu* (Bethléem, 398 ; bref et littéral). Restent aussi, pierre d'attente d'un commentaire qui ne vit jamais le jour, des sortes de scholies sur les psaumes : *Petits commentaires sur les Psaumes* (Bethléem, vers 390 – avant la traduction du Psautier *iuxta Hebraeos*, et même avant la révision du même livre biblique sur le grec hexaplaire (voir « Les versions latines », p. 80-81). Il faut signaler enfin des homélies exégétiques, prêchées à Bethléem devant les moines. Les deux principales séries portent sur l'évangile de Marc (une originalité de Jérôme : car le deuxième évangile fut peu commenté dans la patristique, concurrencé qu'il était par Matthieu) et sur les Psaumes.

Traductions

Jérôme fut aussi traducteur et adaptateur des Grecs. D'Origène, qu'il vénéra longtemps avant de le vilipender, et dont il traduisit des *Homélie*s sur les prophètes (quatorze sur Jérémie, quatorze sur Ézéchiël, à Constantinople, en 381 ; neuf sur Isaïe, plus tard, à Bethléem, en 392), sur le *Cantique* (deux, à Rome, en 383), sur l'évangile de Luc (trente-neuf, à Bethléem, en 390 – pour faire pièce au *Traité sur l'évangile de Luc* d'Ambroise, qu'il entend dénoncer comme plagiaire, « geai paré des plumes du paon »). D'Eusèbe de Césarée, ensuite. Il en traduisit la *Chronique* : ce qui ne ressortit pas à notre sujet. En 390, pour préparer les *Questions hébraïques sur la Genèse*, il rendit également de l'érudite césaréen un autre *instrumentum*, biblique celui-là : les *Onomastica* (*Livres des lieux*, *Livres de noms*), recueil d'interprétations des toponymes et anthroponymes scripturaires.

Un appareil « scientifique » massif et diversifié

Traducteur ou réviseur de la Bible, traducteur de Pères grecs, auteur original à la tête d'un nombre enviable de commentaires, avant tout l'énorme corpus prophétique, Jérôme a armé les Latins d'un appareil qui les mettait enfin au niveau des Grecs, et irrigua toute la culture subséquente. Les *Onomastica* en particulier furent un outil capital aux yeux des Médiévaux.



Jérôme au travail
par Domenico Ghirlandaio,
fresque de 1480, église
Ognisanti, Florence.

Le travail de Jérôme, commentateur de la Bible

Querelle origéniste : entre le iv^e et le vi^e siècles surtout, les idées d'Origène concernant la préexistence de l'âme, l'apocatastase, l'allégorisme excessif, etc., furent vivement débattues, et finalement condamnées lors de deux conciles en 543 et 553, ce qui conduisit à la perte d'une grande partie de son œuvre. Jérôme fut successivement défenseur puis, après 400 env., pourfendeur de l'Alexandrin.

→ Sources

Dans ses débuts, Jérôme admira et démarqua Origène – les Alexandrins en général, car il ne faut pas oublier Didyme (commentaires sur Ecclésiaste, Galates, Éphésiens). Il reçut l'influence d'Apollinaire de Laodicée, qu'il entendit à Antioche en 379, et de Grégoire de Nazianze, dont, pendant quelques semaines, à Constantinople en 381, il écouta les leçons – ce qui lui suffit pour nommer le Cappadocien « mon maître » (*praeceptor meus*). La malheureuse querelle origéniste a-t-elle modifié ses vues sur l'exégèse alexandrine ? En théorie, oui¹⁷ – du moins souvent¹⁸. En fait, non, comme le prouve sa grande entreprise exégétique : commentaires des Douze petits prophètes, puis des Quatre grands.

→ Méthodes

Jérôme est sensible aux aspects philologiques : on pouvait s'y attendre. D'où son « canon » herméneutique, que l'on peut à gros traits résumer ainsi :

- équilibre des droits de la philologie et de l'allégorie ;
- discussion critique de chaque passage étudié, avec confrontation entre le texte hébreu et les versions grecques (surtout la Septante) ;
- présentation à la suite de l'interprétation historique puis allégorique (celle-ci le plus souvent reprise d'Origène ou de Didyme).

“ Dans ses commentaires des prophètes, Jérôme part [...] d'ordinaire d'une double traduction du lemme, sur l'hébreu et sur le grec, pour en dégager le sens littéral et en dégager une ou plusieurs interprétations spirituelles. La réalisation de ce schéma simple peut évidemment revêtir des formes variées suivant la difficulté du texte commenté ou la richesse des interprétations qu'il permet¹⁹.

Il est à observer que, comme il est aussi « de règle », on l'a vu, chez d'autres, l'allure du commentaire chez Jérôme se souvient de l'explication scolaire des classiques et de ses principes : en particulier le caractère très « myope » de l'*explanatio*, qui, après une introduction

17. Voir *Ep.* 53, 7, éd. J. Labourt, *CUF*, tome III, p. 15-16.

18. Voir *Ep.* 120, 12, éd. J. Labourt, *CUF*, tome VI, p. 159-163.

19. Jay, *Jérôme*, p. 39.

le plus souvent sommaire, situant l'auteur du texte biblique – et quelle que soit la prégnance des idées rectrices sous-jacentes –, pulvérise l'interprétation selon le détail des versets. Ces méthodes se retrouvent dans le *Commentaire sur Matthieu* (seule œuvre exégétique de la maturité de Jérôme consacrée au Nouveau Testament). Mais les homélies sur Marc et sur les Psaumes, prêchées, on l'a dit, devant les moines, à Bethléem, accentuent, comme de juste, l'aspect « spirituel ».

→ *Hebraica ueritas*

Il ne relève pas du présent chapitre de rappeler comment Jérôme, insatisfait des *Vieilles Latines* et de leur substrat grec (Septante), se persuada, dans un souci apologétique, que seul le recours à l'hébreu fermerait la bouche aux contradicteurs juifs, et comment, de ce chef, il n'hésita pas, en allant au texte hébreu et à ce qu'il nomme sa « vérité », à braver l'opinion chrétienne, dérangée dans ses habitudes catéchétiques et liturgiques, et donc réservée, sinon hostile (voir « Les versions latines », p. 78 s.). Il ne nous appartient pas non plus de mesurer la dépendance de ses traductions envers les révisions d'Aquila, Symmaque et Théodotion – d'épiloguer sur les qualités d'hébraïsant de celui que la postérité se plairait à célébrer comme « l'homme trilingue » (*uir trilinguis*), le seul dont en toute hypothèse l'Occident latin pût alors, et pour longtemps, se prévaloir. Il ne nous appartient pas davantage de détailler quelles illusions entretenait, en réalité, cet appel, un peu publicitaire, à l'*hebraica ueritas*, l'« hébreu », comme l'a montré la science moderne, se trouvant être une entité évolutive et nullement arrêtée une fois pour toutes, *ne uarietur*. Ces réserves regardent avant tout la besogne de Jérôme traducteur. En revanche, il importe à notre propos de souligner le surcroît d'érudition (grammaticale d'abord, ou plutôt philologique), et par conséquent de solidité, au moins apparente, que l'expertise, comme l'on dit aujourd'hui, de Jérôme en matière hébraïque donna à son œuvre de commentateur, la recommandant encore davantage à l'attention et à l'admiration des lecteurs ses bénéficiaires, contemporains ou postérité.

Jérôme, quatre textes commentés²⁰

Commentaire sur Isaïe 1, 3

“ Le bœuf connaît celui à qui il appartient et l'âne la crèche de son maître. Israël ne connaît pas, mon peuple n'a pas compris. Au lieu de quoi seuls les Septante ont traduit : Mon peuple ne me connaît pas et mon peuple ne m'a pas compris.

Ainsi, d'après toutes les autres versions et l'hébreu, Israël n'a pas connu celui à qui il appartient, et le peuple n'a pas reconnu la crèche de son Maître. Le sens est manifeste : moi, je les ai adoptés pour fils et j'en ai fait mon peuple particulier, ma part et le lot de mon héritage, et je les ai appelés mes premiers-nés. Et eux ne m'ont même pas fait ce que font les animaux stupides : se laisser vaincre par les bienfaits et reconnaître le berger qui les nourrissait. Et le prophète ne les a pas comparés aux chiens, l'espèce d'animaux la plus intelligente, qui contre un peu de nourriture défendent la maison de leur maître, mais à des animaux plus stupides, un bœuf et un âne, dont l'un tire des charrettes et retourne avec la charrue les mottes d'un sol très dur, et dont l'autre porte des fardeaux et modère la peine des hommes dans leurs déplacements. [...]

Ce passage peut aussi être entendu de Dieu le Père, mais il se rapporte plutôt au Fils, que le peuple d'Israël n'a pas connu ni reçu, lui dont Abraham a vu le jour et s'en est réjoui (Jn 8, 56), et dont la venue était l'objet des vœux de tous les prophètes, lui qui dit aussi à Jérusalem dans l'évangile : « Que de fois ai-je voulu rassembler tes fils, comme une poule ses poussins sous ses ailes, et tu ne l'as pas voulu ! » (Mt 23, 37) [...]

Au sens anagogique, le bœuf se rapporte à Israël qui a porté le joug de la Loi et qui est un animal pur. L'âne accablé du fardeau des péchés est compris comme le peuple des nations, à qui le Seigneur disait : « Venez à moi, vous tous qui peinez et ployez sous le fardeau, et je vous donnerai force » (Mt 11, 28). Ainsi donc, tandis que pharisiens et scribes ne croyaient pas, eux qui avaient la clef et la connaissance de la Loi et étaient appelés à juste titre Israël, c'est-à-dire l'esprit qui voit Dieu, une partie du peuple juif crut, si bien qu'en un seul jour trois mille adhérèrent en même temps à la foi et un autre jour cinq mille (cf. Ac 2, 41 ; 4, 4). Alors qu'également les sages du monde ne recevaient pas la croix du Christ,

20. Dans la brève explication qui suit chacun des textes, je m'inspire, souvent quasi *ad uerbum*, de Jay, *Jérôme*, respectivement p. 40-41 ; 42 ; 36 ; 66.

la foule ignorante des nations le reçut. D'où ce mot de l'apôtre : « Considérez votre appel, frères : vous n'êtes pas beaucoup de sages selon la chair, ni beaucoup de puissants, ni beaucoup de gens bien nés. Mais ce qu'il y a de fou dans le monde, Dieu l'a choisi pour confondre les sages, et ce qu'il y a de faible dans le monde, Dieu l'a choisi pour confondre les forts » (1 Co 1, 26-27). Mais cette interprétation est forcée, c'est la précédente qui est la vraie.

L'établissement du texte biblique est sans problème. Jérôme note néanmoins une divergence minime entre la Septante et la tradition juive qu'il prend pour base. Bien que « manifeste », le sens littéral est alors dégagé dans une paraphrase assez ample. Puis vient le commentaire spirituel. Il s'appuie sur deux références évangéliques, pour reconnaître ici le refus par les juifs du Fils attendu par les prophètes. Après cette exégèse christologique, une seconde explication, également assise sur deux citations néotestamentaires : le bœuf et l'âne seraient l'image d'Israël et des nations. Relative elle aussi, d'une autre façon, au Christ, cette explication, que Jérôme doit sûrement à ses sources, n'a en soi rien de choquant. Il la juge pourtant « forcée » : signe d'une défiance envers un procédé proche de l'allégorie symbolique ?

Commentaire sur Amos 8, 9-10

“ Et voici ce qui arrivera en ce jour-là, dit le Seigneur : le soleil se couchera en plein midi et je ferai s'enténébrer la terre en pleine lumière du jour ; et je changerai vos fêtes en deuil et tous vos chants en lamentations ; et je mettrai sur tous vos dos un sac et sur toute tête une tonsure ; et je ferai de ce jour comme le deuil d'un fils unique et de ses derniers instants comme un jour amer.

Et voici ce qui arrivera en ce jour-là, dit le Seigneur Dieu : le soleil se couchera à midi et la lumière s'enténébrera en plein jour sur la terre ; et je changerai vos solennités en deuil et tous vos chants en lamentations ; et je mettrai sur tous les reins un sac et sur toute tête une tonsure ; et je ferai de ce jour comme le deuil du bien-aimé et pour ceux qui sont avec lui comme un jour de douleur²¹.

Ce jour-là signifie le jour de la captivité, quand l'un et l'autre peuple sera emmené chez les Assyriens et les Chaldéens : pour eux, vu l'ampleur de leur tristesse, le soleil se couchera à midi. Et alors que la lumière brillera pour tous, tout sera rempli de ténèbres, puisque leurs fêtes et tous leurs chants se sont changés en deuil et en lamentations et que tous ils ont ceint leur dos, ou leurs reins, d'un cilice, et, selon la coutume des pleureurs d'autrefois, se sont

21. Pour ces versets, Jérôme donne à la suite la version sur l'hébreu et la traduction du texte des Septante.

rasé la tête, comme nous lisons que Job l'a fait pour la mort de ses enfants (cf. Jb 1). Et si grands seront le deuil et la tristesse qu'ils dépasseront la douleur pour la mort d'un fils unique chéri de sa mère, et tout sera rempli de lamentations et d'amertume.

Nous pouvons aussi comprendre ce passage de la Passion du Christ, quand à la sixième heure le soleil retira ses rayons et n'osa pas regarder son Seigneur suspendu à la croix (cf. Lc 23, 44 s.) ; quand, tout étant rempli de ténèbres, leurs fêtes et leurs chants, à la victoire de Vespasien et de Titus, furent changés en deuil et en lamentations ; quand tout fut rempli de larmes, de pénitence et de cilices, que furent rasées les têtes qui auparavant, soignant leur coiffure de Nazaréens, entretenaient leur chevelure pour le Seigneur. Alors le fils premier-né de Dieu, le peuple d'Israël, qui avait porté la main sur le Fils unique et véritable de Dieu, fut livré à un deuil éternel ; et ses derniers instants, ou ceux qui étaient avec lui, furent remplis d'amertume. Maintenant donc que sont dans les ténèbres ceux qui ont repoussé « le soleil de justice » (cf. Mt 4, 2 – numérotation Vg), « nous qui demeurions dans les ténèbres et l'ombre de la mort, nous avons vu une grande lumière » (Es 9, 2 ; Lc 1, 79) et toutes leurs fêtes ont été transférées aux mystères de l'Église, et, tandis qu'ils pleurent, nous chantons des louanges au Seigneur.

D'emblée, sans explication, le lemme dans les deux versions, qui ne divergent que par des détails. Le commentaire reprend côte à côte, quand ils sont différents, les mots des deux versions (« leur dos », ou « leurs reins »). L'interprétation littérale situe d'abord l'oracle dans son contexte historique, auquel Jérôme est toujours attentif : menaces de déportation pesant sur Israël (Assyriens) et sur Juda (Chaldéens, ou Babyloniens). Puis une paraphrase explicite les expressions du deuil consécutif à l'exécution de cette menace. L'application du texte à la Passion du Christ est amenée par l'image des ténèbres en plein midi (voir Lc 23, 44 s.). Et le deuil vise le sort du peuple juif après la ruine de Jérusalem en 70 : l'oracle est une prophétie réalisée au temps des Romains. Par un renversement qui s'appuie sur Es 9, 1 repris par Luc, s'amorce enfin un parallèle antithétique entre les situations d'Israël et de l'Église (parallèle prolongé au-delà de notre extrait). Noter l'absence d'un sens eschatologique que pouvait suggérer le caractère apocalyptique des images cosmiques évoquées par le prophète. D'une façon générale, Jérôme est assez avare de ce type d'exégèse.

Commentaire sur Osée 11, 1-2

“ Au lieu de ce que nous avons dit : « De l'Égypte j'ai appelé mon fils » (Os 11, 1), les Septante ont traduit : « De l'Égypte j'ai appelé ses fils », ce qui n'est pas dans l'hébreu.

Il ne fait de doute pour personne que Matthieu a tiré sa citation (cf. Mt 2, 15) de ce passage selon la vérité du texte hébreu. Ainsi donc, que ceux qui dénigrent notre traduction donnent le passage dans l'Écriture d'où l'évangéliste aurait pris cette citation pour la comprendre du Seigneur Sauveur quand il a été ramené d'Égypte au pays d'Israël. Et quand ils n'auront pu le trouver, qu'ils cessent de plisser le front, de froncer le sourcil, de pincer les narines et de claquer des doigts ! [...]

Il reste que nous disons que les réalités qui arrivent à l'avance en d'autres personnages avec la valeur d'un type (*tupikôs*), c'est en les appliquant au Christ qu'on en voit l'accomplissement véritable. C'est ce qu'a fait, nous le savons, l'apôtre pour les deux montagnes du Sinaï et de Sion et pour Sara et Agar (cf. Ga 4, 22-26). Et de fait le mont Sinaï et le mont Sion n'en ont pas moins d'existence, Sara et Agar n'en ont pas moins existé parce que l'apôtre Paul en fait l'application aux deux alliances. Eh bien, de la même façon, ce verset de l'Écriture : « Israël était petit et je l'aimai, et d'Égypte j'ai appelé mon fils » est dit certes du peuple d'Israël, qui est appelé hors de l'Égypte, qui est aimé, qui a été appelé pour ainsi dire un tout petit à cette époque, après l'égarement de l'idolâtrie ; mais c'est au Christ qu'il s'applique de façon parfaite.

Isaac a aussi existé comme type du Christ parce qu'il a porté lui-même le bois de la mort à laquelle il était destiné (cf. Gn 22, 6), et Jacob également parce qu'il a eu pour épouses Léa aux yeux dolents et Rachel la belle (cf. Gn 29, 17) : en Léa, qui était l'aînée, nous comprenons l'aveuglement de la Synagogue, en Rachel, la beauté de l'Église. Et pourtant il ne faut pas croire que tous les actes qu'on rapporte de ceux qui ont été pour une part des types du Seigneur Sauveur ont été accomplis comme des types de lui. Le type en effet révèle un aspect partiel. Si tout arrivait par avance dans le type, ce ne serait plus un type, mais c'est de réalité historique qu'il faudrait parler.

Ce verset d'Osée est l'un de ceux que Jérôme invoque volontiers pour preuve que le Nouveau Testament n'a pas pris ses témoignages de l'Ancien dans la Septante. Le premier paragraphe se fait l'écho, avec agacement, des critiques que lui vaut l'appel à l'*hebraica veritas*. L'intérêt essentiel de la page réside dans la réflexion autour de l'exégèse typologique ou figurative, avec la référence au passage de l'Épître aux Galates qui en est le soubassement (voir sous-partie « L'exégèse antiochienne », p. 205 et 217 s.). À l'exemple de Sara et d'Agar s'ajoutent ceux, classiques, d'Isaac et de Jacob avec ses deux épouses. Deux traits essentiels du « type » se trouvent dégagés avec force : l'interprétation typologique n'évacue pas la réalité

historique des personnes et des événements dans lesquels on peut reconnaître une préfiguration des réalités liées à la venue du Christ ; la coïncidence entre la préfiguration que constituent le type et la réalité qui en est l'accomplissement n'est jamais absolue.

Homélie sur Marc 8, 22-26

“ Ils arrivent à *Bethsaïde*. On lui amène un aveugle et on lui demande de le toucher (Mc 8, 22).

L'histoire est manifeste, la lettre évidente : recherchons l'esprit. Il est arrivé à Bethsaïde, il y avait là un aveugle, il s'en est allé à l'écart : qu'y a-t-il là d'extraordinaire ? Certes ce qu'il a fait est extraordinaire, mais si ce qui s'est passé autrefois ne se produit pas chaque jour, pour nous en tout cas ce n'est plus extraordinaire.

« Ils arrivent à Bethsaïde. » Les apôtres arrivent chez eux, là où ils étaient nés (cf. Jn 1, 44). « Et on lui amène un aveugle. » Faites bien attention, remarquez ce qui est dit. Chez les apôtres, il y a un aveugle : là où sont nés les apôtres, là est l'aveuglement. Comprenez-vous ce que je veux dire ? cet aveugle qui était chez les apôtres, c'est le peuple juif. Et « on lui amène un aveugle ». Il y a cet aveugle qui, à Jéricho, était assis sur le bord du chemin : non sur le chemin, mais à côté du chemin, non dans la loi véritable, mais dans la loi de la lettre. « Et on lui demande de le toucher. » L'aveugle de Jéricho, en entendant Jésus passer, se mit à s'écrier : « Aie pitié de moi, fils de David ! » (Mc 10, 48). Et les passants le rabrouaient. Mais Jésus ne le rabroue pas. Il n'est venu en effet qu'aux brebis perdues de la maison d'Israël (cf. Mc 15, 24). Il se le fit amener. Lui, entendant que Jésus l'appelait, se leva d'un bond, dit l'évangile, abandonna ses vêtements et accourut comme il était. Il n'aurait pu y aller avec ses vêtements. Pour quoi rejeta-t-il ses vêtements et accourut-il vers Jésus comme il était ? Il n'aurait pu y aller avec ses vieux vêtements, il courut nu vers le Seigneur. Il était aveugle : il avait des vêtements sales, déchirés et en loques. Aussi accourut-il, en aveugle qu'il était, et il fut guéri. Parce que l'aveugle de Jéricho se trouvait ainsi à côté du chemin – et il avait été guéri lui aussi –, maintenant celui-ci est soigné à Bethsaïde.

« Et on lui demande de le toucher. » Les disciples demandent au Seigneur Sauveur de le toucher. Car l'aveugle, qui ne voyait pas le chemin à cause de sa cécité, ne pouvait s'avancer pour toucher le Christ. On lui adresse cette demande : Touche-le et il sera guéri. « Et il prit la main de l'aveugle et il l'emmena hors du village » (Mc 8, 23). Lui prenant la main... Parce que sa main était pleine

de sang, il lui prit la main et la purifia. Il lui prit la main comme à un aveugle, lui le chemin (cf. Jn 14, 6) et le guide, et il l'emmena hors du village. Vous pensez que nous faisons violence à la sainte Écriture ? Peut-être quelqu'un se dit-il en son for intérieur : Celui-là suit toujours des allégories, il fait violence à la sainte Écriture. Mais pour quelle raison – qu'il me réponde, celui qui pense cela ! –, pour quelle raison entre-t-il à Bethsaïde et lui présente-t-on un aveugle ? Il ne le soigne pas dans le village, mais en dehors du village. Car il ne peut être guéri et voir dans la Loi, mais dans l'Évangile. Aujourd'hui encore si Jésus entrait à Bethsaïde, c'est-à-dire dans la synagogue des juifs, si Jésus, c'est-à-dire la Parole de Dieu, entrait dans la synagogue des juifs, c'est-à-dire dans les assemblées des juifs, eh bien ! cet aveugle, tant qu'il est dans la synagogue et dans la lettre, ne peut être guéri s'il n'est pas amené dehors.

On peut s'étonner que soit ici mis en œuvre le schéma « histoire (lettre) – esprit » réservé, semble-t-il, à l'Ancien Testament. Ce schéma dit bien, avant que le corps du commentaire ne le confirme, que ce n'est pas seulement l'Ancien Testament, mais aussi le Nouveau qui relève d'une lecture selon l'esprit. De fait, Jérôme tire des circonstances de la guérison de l'aveugle une application aux juifs et à la Loi, qui suscite, apparemment, des réticences dans son auditoire : paradoxe, quand on connaît son attachement au sens littéral et sa défiance envers l'allégorie. Peut-être l'insistance en l'espèce sur le dépassement de la Loi par l'évangile, thème normal de la prédication chrétienne, témoigne-t-elle également d'un souci de contrer les tentations judaïsantes qui gardaient une certaine actualité, comme en témoigne à Antioche, vers la même époque, la prédication de Jean Chrysostome, si violente à l'égard des juifs.

AUGUSTIN

Liste des œuvres exégétiques d'Augustin

Ne sont recensés dans cette liste que les écrits strictement exégétiques d'Augustin ; il ne faut pas oublier l'appoint que constitue le reste de l'œuvre.

De caractère général

La Doctrine chrétienne (396-398 ; puis 426 (voir plus loin dans ce chapitre, p. 270 s.).

Sur l'Ancien Testament

La Genèse contre les Manichéens (Thagaste, 389).
La Genèse au sens littéral, livre inachevé (395).
La Genèse au sens littéral, douze livres (401-415).
Les locutions de l'Heptateuque, sept livres et Questions sur l'Heptateuque, sept livres.
Notes sur Job.
Huit questions tirées de l'Ancien Testament.

Sur le Nouveau Testament

Le Sermon du Seigneur sur la montagne (391-392).
Commentaire de 84 propositions tirées de l'épître aux Romains ;
Commentaire sur l'épître aux Galates ; Commentaire inachevé sur l'épître aux Romains.
Questions sur les évangiles (400 env.).
L'Accord des évangélistes (400 env.).
 Ajouter la prédication : surtout *Exposés sur les Psaumes* (*Enarrationes*, sermons prêchés ou dictés tout au long de l'épiscopat d'Augustin) ; *Traité sur l'évangile de Jean* (124 sermons prêchés ou dictés, de date controversée [fourchette proposée : 400-420]) ; *Traité sur l'épître de Jean aux Parthes* (10 sermons, de 413 à 418).

Augustin d'Hippone,
 par Antonello de Messine
 (vers 1472), Palerme,
 Palais Abatellis.



Allure générale de l'exégèse augustinienne

Quant aux genres pratiqués, il faut noter la part prise par la prédication, notamment les blocs imposants que forment les *Exposés sur les Psaumes* et les *Traité sur Jean*, et l'importance de la littérature de « questions ».

Quant à la méthode, il faut noter la balance entre lettre et allégorie. L'expérience de sa jeunesse, où il avait été heurté par les apparentes incongruités de l'Ancien Testament, l'influence d'Ambroise, la polémique antimanichéenne tournent d'abord Augustin vers l'interprétation allégorique de la Genèse. Toutefois, dans la suite de sa carrière, il évolue vers plus de littéralisme. Les diverses tentatives d'interprétation du récit des origines sont révélatrices de ce « progrès » – depuis le traité sur *La Genèse contre les Manichéens* jusqu'à celui sur *La Genèse au sens littéral* (12 livres), ou à la *Cité de Dieu* (livres XI-XIV).

Le recours à la typologie demeure cependant une donnée stable, et pas seulement contre les manichéens.

Dans le *Contre Fauste Manichéen*, livres XII et XXII – celui-ci interminable défilé des personnages de l'Ancien Testament, d'Abraham à Osée en passant par Moïse, David et Salomon –, Augustin montre d'une part que leur comportement, même et surtout étrange, revêtait une valeur figurative ; d'autre part que cette étrangeté en soi n'était pas immorale, et que l'histoire doit en être acceptée *ad verbum*.

Le tout dans une réflexion sur le rapport de la Loi à l'évangile : figures ou types (gestes et personnages ; rites mosaïques) accomplis dans leurs antitypes ; préceptes moraux maintenus dans leur substance mais dont l'observance est rendue possible seulement par la grâce de Jésus.

C'est la typologie qui forme l'épine dorsale herméneutique des *Exposés sur les Psaumes* : dans chaque psaume retentit la voix (la prière) du « Christ total », en son Chef ou en son corps, l'Église.

En ce qui concerne le choix du meilleur texte biblique, Augustin considère que pour se munir d'une traduction latine aussi fiable que possible, il convient de corriger les manuscrits d'après les plus anciens et d'après les originaux (grecs ! Augustin n'admit jamais vraiment l'argument hiéronymien de l'*hebraica ueritas*), en se conformant à la tradition des Églises apostoliques. Ce double critère d'antiquité et d'universalité qui, pour les juristes, fondait la coutume, fonde, par analogie, la philologie biblique.

Initiation au *De doctrina christiana*

Il s'agira ici de préciser, sur la base de la réflexion théorique que développe ce traité, ce qu'était pour Augustin la pratique exégétique. Les

Les Révisions :

les *Révisions* (*Retractationes*) donnent le passage en revue critique par Augustin lui-même, sous le rapport de l'orthodoxie à laquelle il croit être parvenu, de tous ses ouvrages antérieurs.

quatre livres du *De doctrina christiana* furent rédigés à deux époques distinctes. En 396-397 selon toute apparence, Augustin écrivit les livres I et II, le troisième jusqu'en 25, 36 (citation de Lc 13, 21). En 426, alors qu'il composait les *Révisions*, il retrouva le manuscrit inachevé, termina le livre III et ajouta le livre IV. Curieuse gestation, qui attire d'ailleurs l'attention sur les longs délais que mit Augustin, tiraillé entre d'innombrables occupations, pour mener à bien ses grands ouvrages (*La Trinité* ; *La Cité de Dieu* ; etc.). Pour autant, il ne se sent pas, entre les deux parties, de différences de style ou de pensée²².

22. La question se pose de savoir pourquoi Augustin interrompt son travail, et si la partie rédigée en 396-397 circula seule, avant l'achèvement du tout. Question d'érudition, qui n'a pas à nous retenir.

Analyse du *De doctrina christiana*

Prologue

Objet de l'ouvrage : définir les règles d'interprétation des *signa* contenus dans les Saintes Lettres et montrer comment expliquer à autrui ce que l'interprétation ainsi conduite a permis de découvrir.
Réponses aux éventuels critiques dudit objet.

Livre I

Distinctions nécessaires : entre « invention » (*modus inueniendi*) et « élocution » – « expression » (*modus proferendi*) ; « réalités » (*res*) et « signes » (*signa*) ; « jouir » (*frui*) et « user » (*uti*).

Avant d'examiner les *signa* qui composent l'Écriture, établir ce que sont les *res* que ces *signa* représentent, et surtout leur hiérarchisation. Cette hiérarchisation se fait par la distinction entre choses du monde dont il convient d'« user », pour parvenir à la fin, Dieu, dont il faut « jouir » par une charité englobant non seulement Dieu mais aussi, en lui, le prochain, tout homme ou tout ange bon, quel qu'il soit, appelé, comme nous, à être aimé de Dieu et à l'aimer. Le critère fondamental d'herméneutique biblique est donc la charité : car le but de l'Écriture est d'orienter l'homme vers sa fin véritable.

Livre II

Préalables : ce que sont les *signa* (définition générale ; distinction entre : signes propres et signes figurés, allégoriques ; signes ignorés et signes ambigus) ; l'obscurité de l'Écriture et la finalité de cette obscurité.

Les signes ignorés :

– les signes propres, et comment en acquérir la connaissance : par exemple, discerner entre les traductions latines existantes et apprendre les langues bibliques ;

– les signes figurés, et comment en acquérir la connaissance :
recourir aux sciences profanes.

Digression : degré d'utilité des sciences profanes.

Conclusion : du bon usage desdites sciences.

Livre III

Les signes ambigus :

– les signes propres : ponctuation douteuse ; prononciation ambiguë ; syntaxe indélicate ; et comment les élucider : recourir au contexte ; ne pas se piquer d'un purisme excessif, là où l'usage courant lève toute hésitation ;

– les signes figurés, et comment ne pas s'y méprendre : ne pas prendre une expression figurée pour une expression propre et inversement ; règle : tout ce qui, pris au sens propre, ne peut se rapporter à la foi ou à la charité est à prendre au sens figuré²³ ; examen des *règles* inventées par le donatiste Tyconius.

Livre IV

Objet du livre : non plus l'invention, mais l'expression. Il ne s'agira pas d'enseigner des préceptes de rhétorique, mais d'enseigner sa fonction à l'orateur chrétien : « faire apprendre le bien et désapprendre le mal » (*bona docere et mala dedocere*).

L'orateur trouvera dans l'Écriture des modèles qui allient éloquence et sagesse, c'est-à-dire art de bien parler du bien. L'éloquence chrétienne respecte les trois devoirs de l'orateur (*tria officia oratoris*) : enseigner, plaire, émouvoir (*docere, delectare, mouere*) ; toutefois, Cicéron au *docere* liait les petits sujets traités en style simple, au *delectare* les sujets moyens traités en style tempéré, au *mouere*, les grands sujets traités en style sublime ; or, pour l'orateur chrétien, dont l'objet est le salut, il n'y a que de grands sujets ; pour autant, il saura varier les *officia* et, avec eux, les styles ; exemples pris dans l'Écriture et les auteurs latins chrétiens (Cyprien ; Ambroise).

Il est indispensable que l'orateur chrétien conforme sa vie à sa parole, et il doit prier avant de prêcher ou dicter.

Conclusion générale : la longueur de l'ouvrage ; action de grâces.

23. Voir Augustin, *Doctr. Chr.* III, xv, 23 (p. 268) : « On observera donc pour les locutions figurées la règle que voici : examiner avec une attention minutieuse ce que l'on lit, jusqu'à ce que l'interprétation soit menée à sa fin, qui est le règne de la charité. »

Par sa sécheresse, cette analyse fait sentir la cohérence du plan suivi par Augustin, mais elle ne rend pas le soin et la subtilité de ses longs développements – leur profusion méandreuse. Tout Augustin est là, dont on a colporté trop souvent qu'il « composait mal²⁴ » : fermeté de la pensée et

24. Selon le mot de H. I. Marrou, *Saint Augustin et la fin de la culture antique*, Paris, E. de Boccard, 1937, p. 59-76, spéc. p. 61. Lequel Marrou précise aussitôt : « c'est-à-dire autrement que nous » (p. 75 ; les mots sont ceux de la « Table des matières », p. 617).

rigueur des vues d'ensemble ; souplesse et finesse de pages qui semblent souvent *extra ordinem*, mais n'oublie pas l'essentiel, le problème posé.

L'analyse dégage plusieurs thèmes majeurs. La suite de cette présentation examinera la question que pose une herméneutique fondée sur une sémantique : question centrale aux livres II et III (son traitement s'y trouve conditionné par les développements du livre I). J'ajouterai quelques mots sur Tyconius et son *Livre des règles*, dont il est donné une étude à la fin du livre III. Enfin, une question qui ne s'est pas fait jour jusqu'ici : celle de la réorientation de la culture en fonction de l'exégèse (conclusion du livre II). Je laisserai, comme dénué d'intérêt en la circonstance, l'objet du livre IV (l'« élocution » chrétienne).

→ *Sémantique et herméneutique*

Augustin développe une herméneutique – l'énoncé de ses règles d'interprétation – organisée selon une sémantique – la catégorisation des signes. Il traite de cette question centrale aux livres II et III, son analyse y étant conditionnée par les développements du livre I.

► Sémantique

Il thématise une série de définitions et de distinctions.

– Du signe en général : « Un signe est une chose qui, outre l'impression qu'elle produit sur les sens, fait qu'à partir d'elle quelque chose d'autre vient à la pensée²⁵. »

– Des *signa naturalia* et des *signa data*. Le « signe naturel » est produit « sans aucune intention ni désir de signifier²⁶ » : par exemple, la fumée signale le feu. Le « signe donné » exprime ce qu'un sujet a la volonté de faire entendre²⁷ ; ce n'est pas un signe « conventionnel », mais « intentionnel ».

– Des mots et de l'écriture. Parmi les « signes donnés », le signe linguistique – le mot – est supérieur : signe dont « le seul rôle est de signifier », alors que les autres signes ne signifient que de surcroît²⁸, le mot explique tout autre forme de signe, alors que la réciproque n'est pas vraie²⁹. L'écriture est signe de mots³⁰.

25. *Doctr. Chr.* II, i, 1 (p. 136).

26. *Sine uoluntate atque ullo appetitu significandi* : *Doctr. Chr.* II, i, 2 (p. 136).

27. *Doctr. Chr.* II, ii, 3 (p. 138).

28. *Doctr. Chr.* I, ii, 2 (p. 78).

29. *Doctr. Chr.* II, iii, 4 (p. 140).

30. *Doctr. Chr.* II, iv, 5 (p. 140).

– Des *signa propria* et *signa figurata*³¹. Le type même du signe figuré est la métaphore, qui n'est pas un signe mensonger, n'ayant pas l'intention de tromper. Augustin donne du « signe figuré » une définition large, qui puisse inclure l'allégorie chrétienne.

Dans ces définitions et distinctions, où situer l'apport augustinien original ? On observera que la pensée du *De doctrina christiana* se retrouve ailleurs chez Augustin : on comparera en particulier les analyses de *Confessions* I³² sur l'acquisition du langage par le petit enfant et le moteur de celle-ci, à savoir le besoin de manifester sa volonté. Il n'est pas juste de créditer Augustin d'une originalité dont il ne se pique pas : ses lectures et son expérience de professeur de rhétorique suffisent à lui fournir l'essentiel de sa matière. L'évêque d'Hippone entend reprendre, en les systématisant, des données traditionnelles – mais dans la perspective de l'exégèse.

► Herméneutique

Avant de définir les règles régissant les *signa* (livres II et III), Augustin définit les *res* (livre I) : comme si l'interprète n'avait d'autre but que de donner des « signes » une interprétation qui corresponde à des « choses » déjà connues... Y aurait-il un « cercle herméneutique » chez Augustin ? La résolution générale du problème peut s'esquisser par un recours à la notion, empruntée à P. Ricœur (à qui aussi bien revient l'image de « cercle herméneutique »), de « précompréhension » : celle-ci sert de base, et d'hypothèse, à l'interprétation. Plus précisément, le problème doit se résoudre à l'intérieur de la logique globale de la pensée augustinienne et en respectant sa courbe : la foi et la charité sont au principe, et l'explication de l'Écriture en assure l'épanouissement.

→ Tyconius

Au livre III du *De doctrina christiana*³³, Augustin examine, c'est-à-dire résume et apprécie, les sept règles dégagées par Tyconius dans le *Livre des Règles*³⁴.

► Contenu des règles

1. « Le Seigneur et son corps » : les expressions de l'Écriture doivent se comprendre tantôt du Christ tantôt de l'Église.

« Cercle

herméneutique » :

principe selon lequel une lecture globale préalable d'un corpus est nécessaire à la compréhension de ses parties, mais qu'inversement la lecture fine de ses parties est indispensable à sa compréhension globale.

31. La distinction des deux est explicitée en *Doctr. Chr.* II, x, 15 (p. 156).

32. Augustin, *Confessions* I, viii, 13 (éd. M. Skutella, A. Solignac, E. Tréhorel, G. Bouissou, BA 13, 1962, p. 294-297).

33. *Doctr. Chr.* III, xxx, 42 – xxx vii, 56 (p. 292-319).

34. Il est un témoin essentiel de ce *Livre*, même si celui-ci nous est conservé assez largement par ailleurs.

2. « Le corps bipartite du Seigneur » : les expressions de l'Écriture suggèrent la coprésence dans l'Église des bons et des méchants.

3. « Les promesses et la loi » : les expressions de l'Écriture doivent permettre de discriminer dans les préceptes de l'Ancien Testament ce qui relève de la caducité de la lettre et ce qui est porteur de la promesse, ou déjà de la réalité, de la foi.

4. « L'espèce et le genre » : les expressions de l'Écriture qui nomment des personnes, ou des groupes, particuliers, désignent en fait parfois l'humanité entière.

5. « Les temps » : les chiffres de l'Écriture sont parfois peu cohérents entre eux : mais la figure rhétorique de la synecdoque, qui exprime le tout pour la partie et inversement, permet une résolution : ainsi les 3 jours de la mise au tombeau.

6. « La récapitulation » : certaines paroles de l'Écriture ne sont pas placées dans le récit biblique à leur exacte situation chronologique, mais marquent un retour en arrière.

7. « Le diable et son corps » : pendant de la règle 1.

■ Statut épistémologique des règles

Elles sont pour Tyconius des manières qu'a l'Esprit Saint de s'exprimer, des lois du langage adopté par Dieu dans la Bible qui, une fois dégagées par l'herméneute, deviennent des principes exégétiques, des clefs pour comprendre l'Écriture. La citation très littérale que fait Augustin du début de l'ouvrage de Tyconius est limpide à cet égard :

“ J'ai jugé nécessaire, avant de traiter tout ce que j'envisage, d'écrire un petit livre concernant les Règles, et de fabriquer comme des clés et des lampes pour accéder aux secrets de la loi. Il y a en effet des règles mystiques [*regulae mysticae*] qui maintiennent les replis secrets de la loi tout entière et rendent invisibles à certains les trésors de la vérité. Si le système rationnel que constituent ces règles [*quarum si ratio regularum*] est reçu sans mauvais vouloir, comme nous le présentons, tout ce qui est fermé s'ouvrira et tout ce qui est obscur sera éclairé, si bien que quiconque porte ses pas à travers l'immense forêt des prophéties, conduits par ces règles comme sur des chemins de lumière, se trouve protégé de l'errance³⁵.

■ L'utilisation augustinienne des règles

Augustin admire Tyconius, malgré son donatisme ; il en recommande la lecture. Cependant, il introduit des nuances et marque sa différence, dans trois directions.

Il fait des règles peut-être moins des *modus loquendi* de l'Esprit que des méthodes d'exégèse. Il souligne que, quelle que soit l'ambition de Tyconius, elles ne sont pas exhaustives : il y en a d'autres – ainsi celle que lui-même applique dans *La Trinité* pour l'interprétation des textes trinitaires et christologiques de l'Écriture. Il en marque l'obscurité et, parfois, l'insuffisance, due aux positions donatistes de Tyconius, surtout en matière ecclésiologique (le contenu ecclésiologique de plusieurs règles est en effet très net). Enfin, il convient de préciser que tous les exemples qu'Augustin donne pour illustrer ces règles ne viennent pas de Tyconius : certains sont de son cru.

Tel quel, le *Livre des Règles* de Tyconius fut le premier traité latin d'herméneutique. L'usage, même si pour partie infidèle, qu'en fait Augustin, en montre la fécondité.

→ Réorientation de la culture

Le livre II du *De doctrina christiana*, en ses derniers chapitres, fait de l'Écriture le fondement – le point de départ et l'horizon – de la culture. Tous les arts, toutes les disciplines ne se trouvent pas seulement, en droit, mis au service de la foi et jugés à l'aune de l'utilité chrétienne (disons mieux : réévalués à la mesure de la Croix). Ils ne semblent plus acceptés que dans la perspective de l'interprétation biblique. Cela vaut en particulier pour les sciences « naturelles » (« géologie » ou « zoologie ») : encore Augustin ne réclame-t-il à ce propos que la multiplication de manuels ou de recueils, dont le modèle est donné par les *Onomastica* hiéronymiens – la compilation de *mirabilia*. Perspective en apparence utilitariste, dont on voit le danger d'appauvrissement, voire de stérilisation que, réalisée sans faiblir, elle ferait courir à toute connaissance libre. Mais perspective qui influencerait lourdement sur le Moyen Âge.

L'intérêt du *De doctrina christiana* réside en ceci qu'il apparaît, à bien des égards, comme une tentative de synthèse et de formalisation de l'exégèse latine. Il réside aussi (plus encore ?) dans une idée de la culture, et de la place, au sein de cette culture, de la parole divine – de son interprétation qui devait désormais comme aimer toute la recherche intellectuelle.

Ecclésiologique : du grec ἐκκλησία (*ecclesia*), théologie qui traite de l'Église.

3. Après Augustin

Il s'agira, après les « colonnes » que furent Jérôme et Augustin, d'épigo-nes, dont l'exégèse, dans ses principes et sa réalisation, est très dépendante des grands ancêtres – jusqu'au centon. Nous proposerons un panorama, organisé *grosso modo* selon la géographie : au centre, et appelant un traitement à part, la figure sans doute la plus marquante, qui devait jouir d'une influence considérable, le pape Grégoire le Grand (590-604)³⁶.

L'AFRIQUE VANDALE ET BYZANTINE

Les premiers temps de la domination vandale : Quodvultdeus

La tradition manuscrite transmet sous le nom de Prosper d'Aquitaine un *Livre des promesses de Dieu*, sorte de manuel (caractéristique en ce sens d'une époque friande de *compendia*) de typologie, détaillant dans le cadre d'une histoire du salut dont le schéma tripartite est emprunté à Paul – avant la Loi, sous la Loi, sous la grâce – les prédictions et promesses déjà accomplies et celles à accomplir.

Un large accord existe aujourd'hui pour identifier l'auteur du *Livre* à Quodvultdeus, diacre à Carthage et correspondant d'Augustin, évêque de la capitale africaine à partir de 439. Par décision du roi vandale Geiséric, Quodvultdeus fut chassé d'Afrique avec d'autres évêques, sur des vaisseaux pourris dont on attendait qu'ils fissent naufrage. Il aborda en Campanie et y resta jusqu'à sa mort, avant 454. Il fut enterré à Naples. Le *Livre* aurait pu être écrit autour de 450 – c'est-à-dire, s'il revient à Quodvultdeus, pendant l'exil de celui-ci.

36. La Gaule sera absente de ce panorama. Issus d'elle il n'y aurait à citer, en matière d'exégèse, que : l'*Expositio in Apocalypsim* de Césaire d'Arles (env. 470 - 543), recueil d'homélies inspiré de Tyconius et qui atténue la charge antiromaine du texte non moins que sa tension eschatologique, entendant, sur les pas d'Augustin, le *millenium* comme temps de l'Église ; un commentaire aux quatre Évangiles, attribué par la tradition manuscrite à Théophile d'Antioche (ii^e s.) ou Jean de Jérusalem (iv^e s.) – en réalité œuvre latine de la fin du v^e s. ou du début du vi^e, fort débitrice des auteurs antérieurs, et connue d'Isidore de Séville.

Fin de la domination vandale. Premières décennies du pouvoir byzantin

→ *Verecundus de Iunca, Commentaires sur les cantiques ecclésiastiques*

Les faits les plus notables de sa carrière nous sont connus par Victor de Tunnuna (*Chron. ad ann.* 551 et 552). Évêque de Iunca (ou plutôt Iunci, en Byzacène – actuelle Tunisie), il fut convoqué à Constantinople avec d'autres Africains, dont Primasius, que nous retrouverons. Il y prit fermement position en faveur des Trois Chapitres et, en 551, dut fuir la Ville Impériale, avec le pape Vigile, pour se réfugier à Chalcédoine, où il mourut (552). Verecundus fut aussi un poète, mais seule son œuvre exégétique nous intéresse ici : d'après la tradition manuscrite, il la composa étant encore prêtre, pour commenter « allégoriquement », en s'inspirant d'Origène et Augustin, 9 cantiques vétérotestamentaires : cantiques de Moïse après le passage de la mer Rouge et à sa mort (Ex 15, 1-19 ; Dt 32, 1-43) ; cantiques de Jérémie (Lm 5, 1-22), Azarias (Dn 3, 26-45), Ézéchiass (Es 38, 10-20), Habacuc (Ha 3, 1-19) ; prière [apocryphe] de Manassé ; cantique de Jonas dans le ventre de la baleine (Jon 2, 3-10) ; cantique de Déborah (Jg 5, 2-31). Un dixième, peut-être Es 26, 5 s., faisait l'objet d'un commentaire, dont nous n'avons plus que les premières lignes.

→ *Primasius d'Hadrumète, Commentaire sur l'Apocalypse*

Évêque d'Hadrumète (actuelle Sousse, Tunisie), il fut à Constantinople l'un des rares Africains hostiles aux Trois Chapitres – par intérêt, selon Victor de Tunnuna, étant alléché par l'offre qu'on lui faisait de devenir primat de Byzacène. Son commentaire s'inspire de celui de Tyconius, expurgé de ses tendances anticatholiques, mais avec la même couleur actualisante et spirituelle.

→ *Junilius, Instituta regularia divinae legis*

Laïc, haut fonctionnaire (questeur du Sacré Palais) à Constantinople, correspondant de Fulgence de Ruspe (*Ep.* 7) et de Ferrand de Carthage (*Ep.* 8), donc assignable à la première moitié du vi^e siècle, il donna en latin, dans un style sec de catéchisme composé par questions et réponses, sur la demande de Primasius auquel il le dédia, un manuel adapté de Paul de Nisibe, son contemporain, exégète de l'école antiochienne, c'est-à-dire attaché à la méthode littéraliste de Théodore de Mopsueste. L'entreprise de Junilius, comme celle de Primasius, relève d'un penchant, déjà noté, à confondre culture et compilation.

Trois Chapitres :

désignation de trois auteurs, inspireurs ou amis de Nestorius (Théodore de Mopsueste, Théodore de Cyr, Ibas d'Édesse), condamnés, tout ou partie, à titre posthume par l'empereur Justinien vers 544. Cette condamnation fut vigoureusement contestée en Occident, quoique confirmée par le Concile de Constantinople II en 553.

Les Africains après Augustin, on le voit, furent surtout des héritiers (on fera entrer dans l'héritage, également, la masse des sermons exégétiques, anonymes ou mis sous le nom d'Augustin ou de Fulgence de Ruspe). Ce furent aussi des transmetteurs. Ce double aspect est très apparent dans la filière, toujours féconde, et qui, plus tard, devait passer à d'autres régions (Espagne wisigothique), des commentaires de l'Apocalypse. On notera aussi la prévalence, comme il est quasi de règle chez les Latins, de l'exégèse allégorique, qui cependant ne méprise pas la lettre : il est révélateur que le manuel d'exégèse antiochienne traduit par Junilius l'ait été à la demande de Primasius d'Hadrumète.

GRÉGOIRE LE GRAND

Grégoire, ou « un art de vivre par temps de catastrophe³⁷ »... Ce n'est pas le lieu de retracer la carrière de celui que son épitaphe nomme *consul Dei* : haute famille *romana da Roma*, fonction élevée dans l'administration impériale (préfet de la Ville), avant l'entrée dans la vie ascétique, mission d'apocrisiaire à Constantinople pendant six ans (584-590), élévation enfin à la chaire de Pierre. Ce n'est pas non plus le lieu de rappeler quelle intense activité, transcrite dans un vaste *Épistolaire*, déploya le pontife, ni de quels malheurs son pontificat fut traversé (peste, inondation du Tibre, menace lombarde surtout), ni enfin quelle nostalgie de la douceur contemplative lui inspirait le tourbillon d'affaires et d'angoisses où le plongeait la *sarcina episcopatus* (« charge de l'épiscopat »). L'œuvre biblique de Grégoire fut conditionnée par les jours tragiques au cours desquels il l'élabora.

Les commentaires grégoriens

→ *Nomenclature*

Avant son élection comme après, Grégoire, pour ses moines ou la communauté romaine, ne cessa de prêcher et d'écrire sur l'Écriture. Cette prédication s'organise en vastes cycles :

Œuvres exégétiques de Grégoire le Grand

– *Morales ou Exposition sur Job*, en 35 livres : commentaire de l'ensemble du livre de Job, commencé à Constantinople, poursuivi jusqu'en 595, semble-t-il ;

37. Pour reprendre une expression d'H. I. Marrou sur Augustin (*Saint Augustin et l'augustinisme*, Paris, 1955¹, coll. « Maîtres spirituels » 2, p. 7).

- *Morales ou Exposition sur Job*, en 35 livres : commentaire de l'ensemble du livre de Job, commencé à Constantinople, poursuivi jusqu'en 595, semble-t-il ;
- *Sermons sur les évangiles*, en 2 livres (entre 590 et 593) : première œuvre exégétique de Grégoire devenu pape, sur les leçons de la liturgie ;
- *Homélies sur Ézéchiel*, « résidu » d'une prédication prononcée au Latran en 593-594, publié en 601 ; cette publication n'a pas retenu la totalité des sermons de Grégoire sur Ézéchiel : il en prononça d'autres, comme en font foi divers fragments conservés ;
- *Exposé sur le Cantique des cantiques* (entre 594 et 598) ; le texte, très partiel, est issu d'une sténographie non revue par Grégoire.

→ *Forme et esprit*

Le commentaire biblique, chez Grégoire le Grand, autant et plus que chez les autres « Pères », Ambroise, par exemple, est le lieu d'une méditation spirituelle, ce qui détermine une méthode et un contenu.

S'agissant de la méthode, Grégoire met en œuvre, de manière systématique, une forme d'exégèse allégorique. Plus exactement, il pratique une exégèse symbolique. Ce symbolisme est luxuriant : souvent, pour un seul verset, l'auteur multiplie les explications. Il s'appuie sur le mystère du Christ et de l'Église – le soubassement demeure donc, d'une façon au moins implicite, typologique au sens strict – et regarde vers les réalités d'en haut – la perspective ultime demeure donc anagogique.

S'agissant du contenu, cette exégèse traduit une expérience de Dieu, qu'elle thématise en un enseignement, ascétique et mystique, très maîtrisé, sans cesse réitéré. Les étapes de cette expérience sont connues : fort sentiment, au principe, de la faiblesse humaine, marquée par le mal physique et moral (le péché et les calamités) et par suite humilité du pécheur pénétré d'une première forme de componction, tension vers Dieu et découverte renouvelée, à mesure que, par la grâce, on s'approche de lui, de l'indignité de l'homme, désir, toujours plus ardent, et toujours plus humble, toujours plus aiguillonné par la componction, d'une jouissance, rarement accordée, dans l'amour.

Tels quels, les énormes commentaires du saint pape, et la méditation qu'ils véhiculent, ne cesseraient pas d'être « ruminés » par les moines. Dans la simplicité et la chaleur d'un style limpide – Grégoire, comme avant lui Léon le Grand, possède cette faculté très romaine d'exprimer avec aisance sa pensée, dans un beau latin rimé et rythmé –, et lourds qu'ils sont de l'influence des auteurs antérieurs – on mentionnera seule-

ment le poids d'Augustin dans l'élaboration de la doctrine de Grégoire, qui apparaît bien souvent comme un « vulgarisateur » –, ils resteraient, au sens précis du mot, des « classiques » de la formation spirituelle. Le nombre élevé des manuscrits qui les ont transmis en témoigne.

Moralia in Iob, livre 32, Prologue

Il est dans Grégoire des textes théoriques sur l'exégèse : ainsi l'épître dédicatoire, à Léandre de Séville, des *Morales sur Job* (en particulier § 2-4) ou *Homélie sur Ézéchiël* 1, 7, 8-10 ; la systématisation esquissée par ces textes reste souple et non sans nuances, parfois importantes, de l'un à l'autre ; on y discerne surtout que, quels que soient les droits de la lettre, ce qui intéresse vraiment l'interprète, au-delà des limites, évidentes à ses yeux, de celle-ci, c'est la contemplation, dont l'allégorie constitue comme le tremplin. Il a donc paru préférable de montrer Grégoire, si j'ose dire, en acte d'exégèse. Voici une page révélatrice et de la méthode exégétique et du contenu « mystique » (avec son vocabulaire spécifique – *compunctio* – et l'influence augustinienne si évidente dans les considérations sur l'« intérieur » et l'« extérieur » de l'âme), tels qu'on a essayé de les résumer ci-dessus, des commentaires grégoriens. Un peu comme les patriarches chez Ambroise, Job chez Grégoire n'est plus qu'un « prétexte », ou plutôt un exemple, avant le Christ, du spirituel chrétien.

“ **I, 1.** Plus les saints progressent et s'élèvent aux yeux de Dieu en dignité dans les vertus, plus ils saisissent avec acuité leur indignité. Car, en s'approchant au plus près de la lumière, ils découvrent tout ce qui se cachait au fond d'eux-mêmes, et ils se trouvent d'autant plus laids au-dehors qu'est de toute beauté ce qu'ils voient au-dedans. Ainsi chacun est révélé à soi, en étant illuminé par le toucher de la lumière véritable et, par la connaissance de ce qu'est la justice, il apprend à voir ce qu'est la faute. Voilà pourquoi souvent notre âme, malgré la froideur qui la tient engourdie dans l'activité des affaires humaines, malgré les manquements commis inconsciemment, malgré certains péchés qu'elle tient pour négligeables, quand cependant elle s'élève par la prière et la componction au désir des réalités d'en-haut, est incitée par l'œil même de sa componction à s'examiner et, après avoir versé des larmes, à devenir plus vigilante. De fait, quand elle se laisse aller à la négligence et s'engourdit dans une tiédeur nocive, elle juge de toute manière comme de moindre culpabilité soit les paroles oiseuses soit les pensées inutiles. Mais si, se réchauffant au feu de la componction, touchée soudain du souffle de la contemplation, elle se

réveille de son engourdissement, bien vite elle regarde avec horreur comme grave et mortel ce que peu auparavant elle jugeait léger. Elle fuit en effet tous les péchés, même en matière sans importance, comme s'ils étaient des plus affreux – sûrement parce que, devenue féconde par l'opération de l'Esprit, elle n'admet plus désormais que pénètre en elle rien de frivole. En effet, à partir de ce qu'elle contemple au-dedans, elle comprend combien doit être honni tout le vacarme du dehors et plus elle s'élève et progresse, plus elle fuit les bassesses auxquelles elle est tombée jusqu'à s'y prostituer. Car rien ne la nourrit plus désormais que ce qu'elle a vu au-dedans. Elle tolère avec d'autant plus de peine tout ce qui s'immisce en elle du dehors que ce n'est pas ce qu'elle a vu au-dedans ; mais elle tire de ces réalités intérieures qu'elle a pu voir à la dérobee la règle de son jugement sur ce qu'elle tolère à l'extérieur. L'âme est en effet dérobee au-dessus d'elle-même tandis qu'elle contemple les réalités d'en-haut ; et, sortant de ses limites, elle se regarde désormais avec plus de liberté et embrasse avec plus d'acuité tout ce qui lui reste d'elle-même au-dessous d'elle-même. D'où il arrive, par un effet admirable, que, comme on l'a dit plus haut, ce qui la rend plus digne la fait paraître indigne à ses propres yeux ; elle se sent loin de la rectitude alors justement qu'elle s'en approche. Ce qui fait dire à Salomon : « J'ai tout tenté pour obtenir la sagesse et j'ai dit : "Je deviendrai sage", et la sagesse s'est retirée bien loin de moi » (Qo 7, 24). Il est dit que la sagesse se retire loin quand on la recherche, parce que, à mesure qu'on s'en approche, elle paraît plus haute. Au contraire, ceux qui ne la cherchent en aucune façon se figurent d'autant plus en être proches qu'ils ignorent la règle de sa rectitude. Placés dans les ténèbres, ils sont incapables d'admirer l'éclat d'une lumière qu'ils n'ont jamais vue ; et comme ils ne tendent pas leurs regards sur la grâce de sa beauté, ils deviennent chaque jour, volontiers, plus laids en eux-mêmes. De fait, à quiconque est frappé des rayons de la sagesse est montrée plus nettement sa difformité ; il découvre son inclination au vice avec d'autant plus de vérité que, considérant avec plus de sagacité les réalités d'en haut, il aperçoit combien il est distant de la rectitude. De là vient que le bienheureux Job, qui par ses vertus dépassait tout le genre humain, l'emporta sur ses amis dans la discussion ; mais quand il fut instruit d'une manière plus haute par la parole de Dieu, il se connut lui-même et se tut. Car il vainquit ce qui parlait sans justice, mais, en entendant la parole intérieure, il se reconnut, à juste titre, coupable. Certes, il ne sait pas pourquoi il a été frappé, mais cependant, par son silence, il se reproche de n'avoir pas vénéré les coups. En effet, quand on ne connaît pas les jugements de Dieu, on ne doit pas les discuter avec

un discours audacieux, on doit les vénérer avec un silence rempli d'effroi : lorsque le Créateur ne dévoile pas les causes des événements dont il frappe, il indique qu'elles sont justes dans la mesure où c'est lui, le juste par excellence, qui les fait exister. Que le saint homme donc, après avoir été repris, d'abord de ses paroles, puis de son silence, fasse connaître ce qu'il pense de lui-même. Car il dit :

II, 2. « Moi qui ai parlé si légèrement, que puis-je répondre ? » (Jb 39, 34). Comme s'il disait : Je défendrais mon discours si je l'avais produit avec le poids de la raison. Mais, convaincu d'avoir usé de ma langue avec légèreté, que me reste-t-il, sinon de la refréner par le silence ? Il ajoute : « Je mettrai ma main sur ma bouche... » (ibid.)³⁸.

38. Trad. des moniales de Wisques (SC 525, 2009, p. 379 s., retouchée).

LES INSTITUTEURS DU MOYEN ÂGE

Retour en Italie : Cassiodore

Il faut revenir en arrière, avant Grégoire. L'ancien maître des offices, puis préfet du prétoire de Théodoric, Cassiodore, « converti » en 538 et retiré dans le monastère qu'il avait fondé (sans en être l'abbé) à Vivarium en Calabre, se voulut, surtout dans la seconde moitié de sa longue vie (né vers 485, il mourut presque centenaire), un sauveteur de la culture : une culture tout uniment, dans son esprit, classique et patristique. Dans cette optique, Cassiodore aborda naturellement l'exégèse. Deux œuvres de lui nous intéressent sous ce chef : *l'Exposition sur les Psaumes* et les *Institutions*.

Seul commentaire latin complet du Psautier, avec les *Exposés sur les Psaumes* d'Augustin, *l'Exposition* se fonde pour l'essentiel sur cet écrit, dont elle est le condensé et l'adaptation. Cassiodore y recourt à une herméneutique typologique, sans pour autant dédaigner l'« histoire » (concernant David, réputé, très banalement, auteur de tout le Psautier). Il manifeste aussi – signe de son intérêt pour les *artes liberales* – une grande sensibilité aux aspects numérologiques, alimentée par *L'art de l'arithmétique* de Nicomaque de Gerasa, dans la traduction de Boèce, une sensibilité aussi aux aspects musicaux, selon une perspective évidemment symbolique.

Les deux livres des *Institutions* constituent un manuel introductif, voire plutôt pédagogique – le titre se réfère à l'*Institution Oratoire* de Quintilien, ainsi qu'aux *Institutions divines* de Lactance –, le premier aux lettres sacrées, le second aux lettres profanes. Couple révélateur. Sur chaque livre biblique – tous sont passés en revue, systématiquement – sont mentionnés les plus importants commentaires, le plus souvent latins, et les principaux *instrumenta* qui facilitent l'intelligence dudit livre. Cette « bibliographie » doit se corréler à la compilation, sous la supervision de Cassiodore, ou par ses soins immédiats, de divers commentaires tirés des œuvres des Pères et pour la plupart aujourd'hui perdus (ainsi sur les Rois, d'après Augustin, Ambroise et Jérôme), ou à la traduction d'œuvres exégétiques grecques (ainsi la version, conservée, du *Commentaire sur le Cantique* de Philon de Carpasia).

Il est malaisé d'apprécier l'influence de Cassiodore au Moyen Âge. Assurément *Exposition sur les Psaumes* et *Institutions* furent présentes dans les bibliothèques monastiques – la première d'ailleurs plus souvent que les secondes. Mais, selon J. Leclercq, la double postulation, sacrée et profane, ou plutôt la mise à parité des deux postulations, qui distingue l'entreprise de Cassiodore, n'aurait pas favorisé son succès parmi les moines. Même si chez lui, de façon traditionnelle, la culture profane passe au service de l'Écriture et si l'exégèse n'est pas un exercice intellectuel abstrait, mais une méditation, dans la foi. En réalité, ce que les moines prirent dans Cassiodore, à l'occasion, ce furent « des notions, mais non pas des directives » : ils lui demandèrent des renseignements « scientifiques », et non un idéal.

L'Espagne wisigothique : Isidore de Séville

La renaissance intellectuelle, dans l'Espagne spécialement des rois wisigoths convertis de l'arianisme au catholicisme (vii^e siècle), est, faut-il le rappeler, très dépendante elle aussi des écrivains antérieurs. On rappellera une dernière fois, pour ne donner qu'un seul exemple, le phylum des commentaires de l'Apocalypse, qui connaît un chaînon espagnol en la personne d'Apringius de Beja (actuel Portugal), vers le milieu du vi^e siècle. Apringius commenta, dans un ouvrage conservé, d'un style qu'Isidore jugeait « pénétrant et brillant », au moins les premiers chapitres du livre johannique ; il connaissait sûrement ses devanciers (Victorin, Tyconius, Primasius). Dernier palier de cette tradition, ibérique lui aussi : au viii^e siècle, dans les Asturies, le moine Béatus de Liébana.

Significatif également de toute une tradition, le commentaire que, vers le même temps, donna Juste d'Urgell *Sur le Cantique des cantiques*. La perspective est passe-partout : le Cantique concerne les relations entre le Christ et l'Église. Juste – fait notable car il est l'un des premiers Latins à procéder ainsi – utilise la traduction biblique de Jérôme. L'ouvrage connut une bonne diffusion aux siècles suivants.

Isidore (560-636) lui-même fut un continuateur. Non pas par des commentaires, mais par des travaux d'érudition, le plus souvent sur les traces de Jérôme :

Œuvres exégétiques d'Isidore de Séville

- *Livre de prologues* (introductions aux divers livres scripturaires) ;
- *De la naissance et du décès des Pères* (« biographies » des personnages bibliques, d'après la Bible, et éventuellement d'autres sources) ;
- *Allégories de l'Écriture sainte* (ou *Des noms de la Loi et de l'Évangile* : sur les anthroponymes de la Bible et leur signification « mystique ») ;
- *Livre des nombres* (sur les chiffres de la Bible et leur signification « mystique ») ;
- *Exposés sur les sacrements mystiques ou Questions sur l'Ancien Testament*, dépendant d'Origène et de Grégoire le Grand.
- Ne pas oublier le livre VI des *Étymologies*, consacré en partie à l'Écriture.

Les îles

→ *Insula sanctorum*

L'Irlande après saint Patrice fut un conservatoire monastique de vie ascétique et savante. De ce foyer insulaire, ou de ceux que les missionnaires irlandais avaient par la suite allumés sur le continent, en Gaule (Luxeuil) et en Italie (Bobbio), émanèrent, aux ^{vii}^e-^{viii}^e siècles, quelque quarante commentaires dont B. Bischoff (voir ci-dessous, Bibliographie, p. 292), dans un article pionnier, a dégagé les traits communs et qui, sans surprise, à la fois sont tributaires de la patristique antérieure et s'appliquent à dégager les deux, trois, voire quatre sens d'un texte donné, avec préférence pour la lettre et penchant aux énumérations. Il serait oiseux de recenser la totalité du corpus, qui couvre une grande partie de l'Écriture ; on relèvera seulement que Matthieu, pour ne nommer que lui, s'y trouve expliqué treize fois.

Les relations génétiques des œuvres à l'intérieur de cet agglomérat sont difficiles à préciser, de même que le lieu exact de composition de chacune. Plusieurs paraissent assignables à la région de Salzbourg, dont l'Irlandais Virgile fut évêque au viii^e siècle.

Ces commentaires sont un témoignage éclatant sur la science des *Scotti*. Leur influence sur l'histoire culturelle ultérieure est moins nette. Certains connurent une diffusion restreinte, mais le lien, à l'instant mentionné, avec Virgile de Salzbourg, fait entrer de plain-pied dans la renaissance caroline.

→ *Bède le Vénérable*

De la vie recueillie du moine-prêtre de Jarrow dans le Northumberland (672 ou 673-735), tout, ou presque, est dit quand on a constaté : il lut, il écrivit, il pria. D'où une œuvre immense et multiforme, qui fut – autre caractéristique – celle d'un professeur et d'un « passeur », lequel ne se voulut, avec probité et érudition, que le modeste reflet de ses prédécesseurs, les Pères de la grande époque surtout. La production exégétique de Bède entre dans ce programme. Cette production est abondante, consistant en commentaires (je les donne dans l'ordre du canon, les dates étant souvent impossibles à préciser) et en *onomastica* :

Liste des œuvres exégétiques de Bède

Quatre livres de remarques sur le début de la Genèse, jusqu'à la naissance d'Isaac et l'expulsion d'Ismaël	Sur Esdras et Néhémie	Noms des régions et des lieux dans les Actes des Apôtres
Livre sur quelques questions Le Tabernacle	Sur Habacuc	Compilation du prêtre
Quatre livres sur la première partie de Samuel	Sur les Proverbes	Bède à partir d'ouvrages de saint Augustin
Le Temple	Sur le Cantique des Cantiques	sur les épîtres de l'apôtre Paul
Trente questions sur les livres des Rois	Exégèse du livre des Psaumes (authenticité contestée)	Sur les sept épîtres catholiques
Sur Tobie	Commentaire de l'évangile de Marc	Explication de l'Apocalypse
	Commentaire de l'évangile de Luc	Les lieux saints
	Commentaire des Actes des Apôtres	
	Rétractation sur les Actes des Apôtres	

À bien des égards, l'œuvre de Bède se présente comme la synthèse, sans génie, mais diligente et claire, de l'exégèse patristique antérieure. Même là où il ne cite pas explicitement Ambroise, Jérôme, Augustin, ou d'autres, Bède se souvient d'eux. Sa méthode, sur les traces de Jérôme, équilibre lettre et allégorie. À l'instar d'Augustin, il conçoit la culture profane comme une propédeutique au service de l'Écriture. Dans l'investigation des sens bibliques, le Vénérable enrôle toutes ses connaissances grammaticales, linguistiques même (grecques, voire hébraïques, quoique tout ce qu'il sait d'hébreu, il le doive, d'évidence, à Jérôme), mathématiques, ou ressortissant aux sciences naturelles telles qu'on les concevait dans l'Antiquité tardive, c'est-à-dire largement contaminées par le symbolisme et les *mirabilia*. Dans le sillage de toute la patristique, et là encore, au premier chef, d'Augustin, Bède envisage l'acte d'exégèse comme une *exercitatio in mysteria* (« entraînement aux mystères »).

De cet héritage, Bède entend aussi proposer une formalisation. Dans ce but il fait sienne, en particulier, la théorie des quatre sens, attestée depuis Jean Cassien³⁹ : littéral et historique ; allégorique ou typologique ; moral ou tropologique ; anagogique.

39. Cassien, *Coll.* 14, 8 (voir ci-dessus dans ce chapitre, p. 250, n. 12).

Le Tabernacle 1, 31

Ce texte donne un aperçu de la théorie des quatre sens – en même temps qu'il permet d'en mesurer les difficultés.

“ La table (d'offrandes) a quatre pieds (Ex 25, 26), car une quadruple méthode permet de distinguer toute la suite des paroles de Dieu. Ainsi en tout livre de la divine Écriture faut-il distinguer « la suggestion des réalités éternelles, la relation des faits, l'annonce des réalités à venir, la prescription ou le conseil des actes à accomplir (AUGUSTIN, *De Gen. ad litt.* 1, 1, 1) ». De même, la table de la Tente a quatre *pieds*, parce que l'usage est d'interpréter les paroles sorties de la bouche céleste soit en un sens historique, soit en un sens allégorique, soit encore en un sens tropologique – c'est-à-dire moral –, ou même en un sens anagogique. Il y a histoire quand un fait ou une parole sont rapportés selon la lettre dans un discours simple : ainsi lorsqu'il

est raconté qu'après avoir été sauvé le peuple d'Israël a dressé une tente pour le Seigneur dans le désert. Il y a allégorie lorsque la présence du Christ et les sacrements de l'Église sont désignés par des faits ou des paroles mystiques. Par des paroles, comme lorsque Isaïe déclare : « Un rameau sortira de la racine de Jessé et une fleur montera de sa racine » (Es 11, 1), ce qui signifie en clair : 'La Vierge Marie naîtra de la race de David et le Christ sera issu de sa race'. Par des faits, comme lorsque le peuple, sauvé de l'esclavage des Égyptiens par le sang de l'agneau, figure l'Église délivrée par la Passion du Christ de la domination du démon. La tropologie, c'est-à-dire le discours moral, concerne l'institution ou la correction des mœurs en des termes clairs ou figurés. En termes clairs, comme dans cette exhortation de Jean : « Mes petits enfants, n'aimons ni de mots ni de langue, mais en actes et en vérité » (1 Jn 3, 18) ; en termes figurés, comme dans cette parole de Salomon : « En tout temps que tes vêtements soient blancs et que l'huile ne manque pas de couler de ta tête » (Qo 9, 8), ce qui veut dire en clair : 'En tout temps que tes actes soient purs et que la charité ne manque pas de couler de ton cœur.' L'anagogie, c'est-à-dire une parole qui élève aux réalités supérieures, traite des récompenses à venir de ce que sera la vie dans les cieux, en termes mystiques ou clairs – clairs, ainsi dans : « Bienheureux les cœurs purs, car ils verront Dieu » (Mt 5, 8), mystiques, ainsi dans : « Bienheureux ceux qui lavent leurs robes : ils pourront disposer de l'arbre de vie et ils entreront dans la cité par les portes » (Ap 22, 14), ce qui veut dire ouvertement : 'Bienheureux ceux qui purifient leurs pensées et leurs actes : ils pourront voir le Seigneur Jésus, qui déclare : « Moi, je suis la voie, la vérité et la vie » (Jn 14, 6), et que, par la doctrine et les enseignements des Pères qui les ont précédés, ils entrent dans le Royaume des cieux'⁴⁰.

La taxinomie dressée dans la présente page a tout le prestige de la fausse évidence : elle suscite, à l'examen, pour ce qui est notamment de son rapport avec la tradition dont hérite Bède, plusieurs interrogations. En premier lieu, il n'est pas sûr que la citation d'Augustin appelée en appui ne se trouve pas en l'occurrence sollicitée. On remarquera, ensuite, que les quatre sens sont énumérés sans hiérarchisation : du sens littéral (obvie), Bède ne distingue pas un sens allégorique (caché), qui se détriplerait en typologie, tropologie, anagogie. Et pour cause :

40. Bède le Vénérable, *Le Tabernacle* 1, 31 (trad. C. Vuillaume, SC 475, 2003, p. 145.147, retouchée).

cherchant à construire une grille qui s'applique à toute l'Écriture, et glissant de l'« obvie » à l'« historique », Bède pose qu'il existe des textes bibliques d'expression claire et de signification morale ou eschatologique ; on passe ainsi d'un schéma herméneutique à une classification thématique. Enfin, il est permis de croire, comme il arrive souvent dans les formalisations des Anciens (je pense à la théorie rhétorique classique des trois styles), que la pratique exégétique de Bède subvertit, ou du moins bouscule, les catégories qu'il définit ici : où placerait-il l'interprétation qu'il donne, justement dans ces lignes, des quatre pieds de la table d'offrande ? Dans l'allégorie, sans doute : mais s'agit-il vraiment en l'espèce de faits rapportés par la sainte Écriture en vue du Christ et de l'Église ? Aussi bien, Bède ne semble pas faire de la quadripartition la *schibboleth* de l'exégèse : il ne signale ailleurs que trois sens, négligeant, par un curieux processus de « déseschatologisation », l'anagogie (*Le Tabernacle* 2, 158). Le laborieux moine anglo-saxon apparaît donc, en matière de pratique et de réflexion exégétiques, largement comme un successeur : ce qui ne signifie pas que, à l'occasion, fût-ce à son corps défendant, et d'une manière peut-être problématique, il n'ait innové.

Avec Bède, et son « œuvre-bilan » – mot toutefois dont on a saisi, dans les lignes qui précèdent, avec quelle prudence, voire quelle réserve, il convient de le prononcer –, nous touchons au monde carolingien : Alcuin, de fait, fut, de façon médiate, son disciple. Le relais est passé.

CONCLUSION

Les Latins et la Bible : il ne s'agit pas seulement de mise en œuvre par eux de méthodes semblables à celles des Grecs (reprise des procédés de lecture en usage dans les écoles ; littéralisme et/ou allégorie – celle-ci de nature variée, et prédominante, même si les Latins, au moins en théorie, ont toujours reconnu les droits imprescriptibles de la lettre), sur les traces des Grecs eux-mêmes (on a mesuré l'influence d'un Origène ou d'un Didyme). Il est en Occident des traits originaux.

On ne mettra pas volontiers entre ceux-ci le retard originel des Latins. Il y a mieux : la faveur de certains livres, liée, semble-t-il, au contexte

historique, ou à des controverses propres à l'Occident comme le pélagianisme. Et il ne se trouve pas, chez les Grecs, de véritable équivalent au *De doctrina christiana* – pas même le *Traité des Principes* d'Origène (voir « L'exégèse alexandrine au iv^e siècle », p. 195 s.).

Le cœur de la période jeta les bases d'une culture sous-tendue par la Bible, ou plutôt, thème qui importe ici davantage, tendue vers son interprétation. Ce fut la visée du *De doctrina christiana*. Le haut Moyen Âge resterait fidèle à la subalternation des savoirs – laquelle ne va pas, malgré tout, sans un rétrécissement des horizons : l'activité « scientifique » ne se voit plus assigner d'autre mission que le déchiffrement du Livre.

Ce dernier jugement, pour exact qu'il apparaisse, serait néanmoins inéquitable, si l'on n'essayait de discerner l'esprit qui anima les exégètes latins, dès le commencement. L'interprétation, chez les Pères de l'« âge d'or », comme chez leurs devanciers et chez leurs héritiers, est exercice de foi et d'espérance – de charité surtout ; elle est un savoir qui, pour citer Bossuet, tourne tout entier à aimer et, pour enfin trancher le mot, se constitue en sagesse, dans le Christ, *scientia et sapientia nostra*. Chez plus d'un elle est même, au sens strict, expérience « mystique ». En toute hypothèse, au-delà du nombre, assurément grand, des commentaires à lui consacrés, se profile, partout, le Cantique des cantiques. Car, pour l'essentiel, l'exégèse patristique fut, par la mobilisation de toutes les ressources alors disponibles de l'intelligence, poursuite, à travers l'Écriture, du Verbe dont la Bible est la parole, afin de vivre avec lui et de lui – à la fois, sans contradiction, dans l'Église, selon un mouvement égalitaire et ordonné (de l'orateur à l'auditeur, tous deux disciples), et seul à seul. « Nous courrons après toi à l'odeur de tes parfums » (*Post te curremus in odorem unguentorum*, Vg, Ct 2, 1).

BIBLIOGRAPHIE

PRÉSENTATIONS GÉNÉRALES DES AUTEURS CITÉS

J. Quasten, *Initiation aux Pères de l'Église*, trad. française, 4 vol., rééd. Paris, Éditions du Cerf, 1986-1987. Le volume 4, sur les Pères latins de Nicée à Chalcédoine, n'est pas l'œuvre du jésuite germano-américain, mais d'un groupe de savants français et italiens ; sa langue originale n'est pas l'anglais, mais l'italien ; deux volumes italiens (A. Di Berardino (éd.), Rome, 1998 et 2000) portent l'entreprise jusqu'au viii^e s.

A. Di Berardino (éd.), *Dizionario patristico e di antichità cristiane*, 3 vol., Rome, Marietti, 1983¹, (trad. française : *Dictionnaire encyclopédique du christianisme ancien*, 2 vol., Paris, Éditions du Cerf, 1990. Le *Dizionario* a fait l'objet d'une mise à jour, notamment bibliographique, 2008-2009 ; c'est à cette refonte qu'il vaut mieux désormais se référer.

PRÉSENTATIONS GÉNÉRALES DE L'EXÉGÈSE LATINE

L'exposé le plus commode est celui de Simonetti, *Lettera*, spéc. chap. 4 (p. 231-354) :

« L'attività esegetica in Occidente da Cipriano ad Agostino ». L'auteur y développe des éléments déjà présentés par lui dans *Profilo storico dell'esegesi patristica*, Rome, Ist. Patristico Augustinianum, 1981, spéc. chap. 4 (p. 81-102) : « L'attività esegetica in Occidente », et dans l'article « Egesi patristica », dans A. Di Berardino (éd.), *Dizionario patristico e di antichità cristiane*, col. 1211s. (pour l'Occident, col. 1219-1222).

Voir aussi deux volumes de la collection « Bible de tous les temps », Paris, Beauchesne :

J. Fontaine et C. Pietri (éd.), *Le Monde antique latin et la Bible*, 1985 ;

A.-M. La Bonnardière (éd.), *Saint Augustin et la Bible*, 1986.

QUESTIONS PARTICULIÈRES

La pratique exégétique de quelques-uns des auteurs mentionnés au chapitre 1 (ou certaines questions)

Voir diverses contributions dans J. Fontaine et C. Pietri (éd.), *Le Monde antique latin et la Bible* :

G. Nauroy, « L'Écriture dans la pastorale d'Ambroise de Milan », p. 371-408 ;

J. Doignon, « Les premiers commentateurs latins de l'Écriture et l'œuvre exégétique d'Hilaire de Poitiers », p. 509-522 ;

J.-L. Charlet, « L'inspiration et la forme bibliques dans la poésie latine, du iii^e au vi^e siècle », p. 613-645.

Sur Jérôme

P. Jay, « Jérôme et la pratique de l'exégèse », dans J. Fontaine et C. Pietri (éd.), *Le Monde antique latin et la Bible*, p. 523-542 ;

P. Jay, *Jérôme lecteur de l'Écriture. La Vulgate*, coll. « Supplément aux Cahiers Évangile » 104, Paris, Éditions du Cerf, 1998. Ouvrage d'initiation grand public (= Jay, *Jérôme*).

Sur Augustin

Outre le volume de la « Bible de tous les temps » signalé ci-dessus, voir l'édition traduite et commentée d'Augustin, *La Doctrine chrétienne*, M. Moreau (trad.), I. Bochet (notes complémentaires, sauf la dernière), BA 11.2, 1997.

Lire surtout, à présent :

I. Bochet, « *Le firmament de l'Écriture* ». *L'herméneutique*

augustinienne (Collection des Études Augustiniennes – Série Antiquité 172), Paris, Institut d'Études Augustiniennes, 2004.

Ne pas oublier non plus la thèse, toujours fondamentale, de H. I. Marrou, *Saint Augustin et la fin de la culture antique*, Paris, 1948² [thèse comprenant la *Retractatio*], spéc. Troisième Partie, « *Doctrina christiana* », p. 329-540.

Édition, avec traduction, du *Liber regularum* : Tyconius, *Livre des Règles*, éd. et trad. J. M. Vercruysse, SC 488, 2004.

Sur Grégoire le Grand

J. Leclercq, *L'Amour des lettres et le désir de Dieu. Initiation aux auteurs monastiques du Moyen Âge*, Paris, Éditions du Cerf, 1990³, p. 30-39 (le livre entier est important pour le propos de notre dernier chapitre : on s'y référera constamment).

Sur l'exégèse irlandaise du haut Moyen Âge

B. Bischoff, « Wendepunkte in der Geschichte der lateinische Exegese im Frühmittelalter »,

Sacris Erudiri 6 (1964), p. 189-279, = *Mittelalterliche Studien*, Stuttgart, 1966-1981, p. 206-273 (trad. angl. C. O'Grady, « Turning-points in the History of Latin Exegesis in the Early Middle Age », dans M. McNamara (éd.), *Biblical Studies: the Medieval Irish Contribution*, Dublin, Dominican Publications, 1976, p. 74-160).

Sur Bède le Vénérable

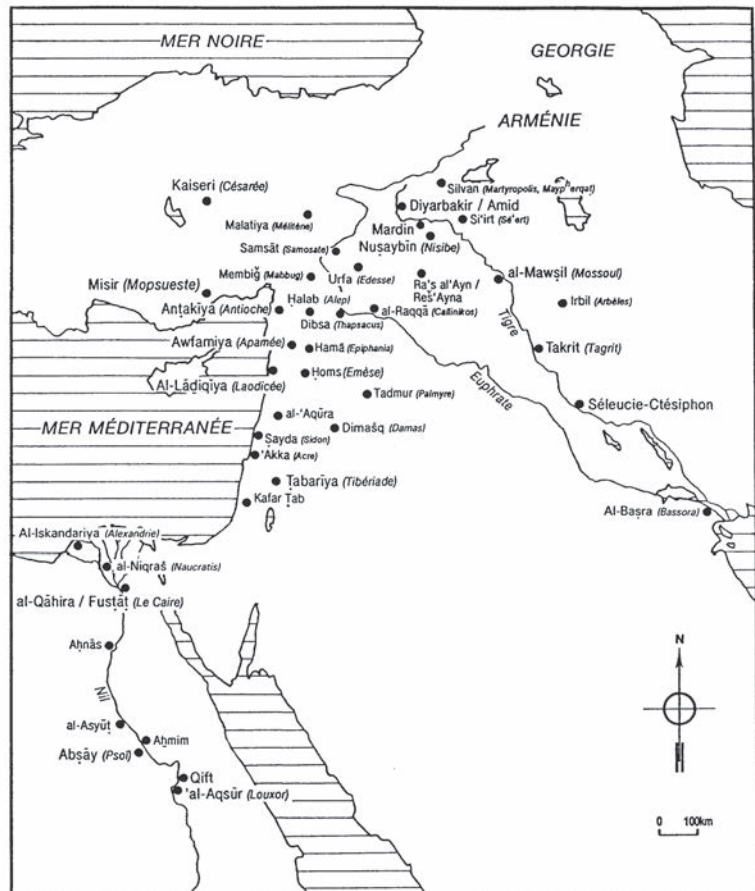
C. Vuillaume, Introd. à [Bède] *Le Tabernacle*, SC 475, 2003, p. 9-82.

LA BIBLE DANS LES
CHRISTIANISMES
ORIENTAUX

1. LE DOMAINE SYRIAQUE

Dominique Gonnét

Carte du monde syriaque



L'ANCIEN TESTAMENT

La littérature syriaque s'est particulièrement intéressée à l'Ancien Testament, non sans lien avec la proximité qui l'unissait à ce type de littérature, évoquée précédemment (voir sous-partie «Les autres versions de la Bible», chapitre 2 «Les versions orientales», p. 92-93). Elle est enracinée dans l'araméen : araméen biblique, mais également araméen utilisé à Qumrân et par le judaïsme, dans les littératures anciennes de la Mésopotamie, aussi bien que dans le dialecte d'Édesse, cette ville si ouverte à de multiples influences, païennes comme chrétiennes¹. L'influence la plus déterminante à partir du v^e s. va être celle des Pères grecs, et en particulier celle de Théodore de Mopsueste, de l'école d'Antioche, cette ville bilingue à l'angle de jointure entre l'Asie Mineure et la Syrie. L'influence du grec se fera sentir même lorsqu'il ne sera plus connu, car un immense travail de traduction des Pères grecs a eu lieu avant la conquête arabe. Ce rôle de carrefour est essentiel pour comprendre comment les exégètes syriaques vont être plus conscients que d'autres, avant même Jérôme, du fait qu'un texte de l'Ancien Testament peut avoir plusieurs versions, et en même temps plus compétents pour repérer ces versions. C'est ainsi que la Septante va trouver naturellement place dans les discussions des exégètes.

Dans le domaine syriaque, on ne peut que constater la place considérable des figures d'Aphraate le Sage persan et surtout d'Éphrem. Ils se situent l'un et l'autre dans le iv^e siècle. Aphraate² (env. 260 – ap. 345), dans ses *Démonstrations*, ne fait pas directement de l'exégèse. Dans ses débats avec divers adversaires, il propose des réponses spécifiques, par exemple à destination des juifs dont il analyse les commandements, comme celui de la circoncision, en les mettant dans leur contexte biblique, et non en cherchant à allégoriser. Il se place au cœur de l'Ancien Testament pour lire le Nouveau, comme le souligne Lucas Van Rompay³. Le Christ rassemble en lui les personnages de l'Ancien Testament qui ont exercé une action limitée de salut. Les *Démonstrations* ont été traduites dans presque toutes les langues de l'Orient chrétien ancien.

1. Voir L. Van Rompay, «The Christian Syriac Tradition of Interpretation» dans Saebo *et al.*, *Hebrew Bible*, p. 612-641, avec bibliographie (= Van Rompay, *Syriac Tradition*), p. 613.

2. Voir Kannengiesser, *Handbook*, t. 2, p. 1392-1394.

3. Voir Van Rompay, *Syriac Tradition*, p. 620.

Éphrem de Nisibe⁴ inaugure le genre des commentaires exégétiques par ceux sur la Genèse et l'Exode, pour l'Ancien Testament, et le *Diatessaron* pour le Nouveau. Dans son commentaire sur la Genèse, il s'intéresse aux « symboles » (*razé*), aux « types » (*tupsé*) et aux « préfigurations⁵ » (*pel'ata*). Son but est de s'opposer aux hérétiques : Mani, Bardesane (env. 154 - 222) et surtout Marcion (env. 85 — 160), qui discréditent l'Ancien Testament. En fait, il se rapproche souvent de l'exégèse juive, en particulier par les traits « aggadiques », c'est-à-dire de récits développant le récit biblique. Il existe par exemple un récit du sacrifice d'Isaac, mentionné par Sebastian P. Brock⁶, qui met en scène Sara. Abraham la met à l'épreuve en lui faisant croire qu'il a réellement sacrifié Isaac, et elle le bénit pour cela ! Ensuite seulement, Isaac se manifeste et court embrasser sa mère. On retrouve cela dans un texte étonnant, *La Cave aux trésors*⁷, souvenir de ce lieu où Adam avait caché, en dehors du paradis qu'il avait quitté, l'or, l'encens et la myrrhe. C'est le récit de l'histoire biblique, couvrant essentiellement les quatorze premiers chapitres de la Genèse.



Éphrem le Syrien
(306-373), fresque
début du XII^e s. Mont Troodos,
Chypre.

4. Voir S.H. Griffith, dans Kannengiesser, *Handbook*, t. 2, p. 1395-1428.

5. Voir Van Rompay, *Syriac Tradition*, p. 623.

6. Voir Brock, *Bible*, p. 84-85.

7. Édition et traduction française : Su-Min Ri, *La Caverne des Trésors. Les deux recensions syriaques* (CSCO 486-487, Syr. 207-208), 1987. Voir Van Rompay, *Syriac Tradition*, p. 629-631.

Éphrem se tient finalement proche du texte de l'Ancien Testament. Il écrit également des « homélies rythmées » (*memré*). Mais il a une forte préférence pour le « chant didactique » (*madrasha, madrashé* au pluriel), composé de strophes et de vers réguliers. Ces *madrashé* déploient une exégèse très originale; Éphrem ne cesse de reprendre les images bibliques, de les enrichir, de les transformer, d'en créer de nouvelles. Il fait éclater les cadres de toutes parts.

“ Qui est capable de comprendre toute la richesse d'une seule de tes paroles, ô Dieu ? Ce que nous en comprenons est bien moindre que ce que nous en laissons, tout comme les gens assoiffés qui s'abreuvent à une source. Les perspectives de ta parole sont nombreuses, tout comme sont nombreuses les perspectives de ceux qui l'étudient. Le Seigneur a coloré sa parole de multiples beautés, pour que chacun de ceux qui la scrutent puisse contempler ce qu'il aime. Et il a caché dans sa parole tous les trésors, pour que chacun de nous trouve une richesse dans ce qu'il médite. Sa parole est un arbre de vie, qui, de toutes parts, tend des fruits bénis ; elle est comme ce rocher ouvert dans le désert, qui devint pour tout homme, de toutes parts, une boisson spirituelle : « Ils ont mangé un aliment spirituel, et ils ont bu un breuvage spirituel.⁸ »

Mais cet emploi des images scripturaires demande de la prudence, car Dieu ne se laisse enfermer en aucune d'entre elles :

“ Si quelqu'un, par erreur, / Ne retient que les noms / Qu'à soi-même empruntés la Majesté (divine), / Il fait de ces figures / Dont Elle s'est vêtue pour lui apporter aide, / Calomnie et blasphème, Et envers la Bonté qui jusqu'à son enfance / D'en haut s'est abaissée, il se montre un ingrat, / Alors qu'il n'avait rien de commun avec Elle. / Or, Elle s'est couverte / De ses propres images / Pour, à Sa ressemblance, lui-même l'amener⁹.

Après Éphrem, la traduction de Théodore de Mopsueste¹⁰ en syriaque s'est faite rapidement et a eu une influence essentielle sur l'école d'Édesse. C'est ainsi l'école d'Antioche qui façonne l'exégèse syriaque. L'histoire biblique montre la pédagogie de Dieu, à partir d'une lecture littérale. À Édesse arrive vers 430 Narsaï (déb. v^e s. — 502) qui est dans les premiers à étudier les œuvres de Théodore. Il devient chef de l'école d'Édesse, mais doit quitter cette ville vers 471

8. Éphr em, *Diatessaron* I, 18 (p. 52-53).

9. Éphr em de Nisibe, *Hymnes sur le Paradis* 11, 6 (éd. R. Lavenant et F. Graffin, SC 137, 1968, p. 147).

10. Voir Van Rompay, *Syriac Tradition*, p. 633-634.

pour Nisibe, où il est responsable d'une nouvelle école. À la fin du vi^e siècle, l'école de Nisibe entre en crise à cause des positions prises par son chef, Hénana d'Adiabène¹¹ (571-610). Il aurait eu des positions christologiques contestables, introduit des vues origénistes et remplacé Théodore par Jean Chrysostome. Peu de textes de lui sont conservés. Beaucoup d'étudiants et de maîtres de Nisibe quittent alors l'école, et jamais elle n'aura ensuite le même rayonnement.

Du côté occidental, Jacques de Saroug¹² (env. 451 — 521) poursuit le travail d'Éphrem. Il a probablement croisé Hénana à Édesse. Comme Éphrem, il voit une foule d'annonces du Christ dans l'Ancien Testament. Il écrit en *memré*. Il a une interprétation originale de la création d'Adam. En ce sens, il ne suit pas Théodore. Vers le milieu du vi^e siècle, Daniel de Salah¹³ publie un *Commentaire des Psaumes* qui révèle l'originalité de l'exégèse miaphysite : proche de l'école d'Antioche, il connaît le grec et l'hébreu, ce qui enrichit son interprétation. Il faut mentionner aussi Jean d'Apamée (v^e s.), dont on conserve un *Commentaire sur l'Ecclésiaste* et Jean bar Aphthonia, abbé de Qenneshrin, dont il reste dans une chaîne des extraits d'un *Commentaire sur le Cantique des cantiques*. Des extraits de Jacques d'Édesse († 708), de Georges des Arabes († 724) et de Moïse bar Képha († 903) sont conservés par Denys bar Salibi († 1171) et Bar Hebraeus (1225-1286).

Du côté oriental, Dadisho Qatraya (env. 750) est un moine qui poursuit la tradition des précédents : il fait place à l'exégèse de Théodore de Mopsueste pour le sens littéral, à celle de Basile et de Jean Chrysostome pour s'adresser au peuple croyant, mais celle qui a sa préférence est celle d'Évagre et de l'école alexandrine. Par exemple, tout le cycle de Jacob est appliqué à la démarche du moine :

“ « C'est quand Léa cessa d'enfanter qu'alors Rachel enfanta » (cf. Gn 30, 22 s.) signifie qu'alors l'homme parvient aux choses selon l'Esprit, et qu'il est consommé dans les fruits de l'Esprit : la charité, la joie, la paix, etc. (cf. Ga 5, 22), lorsque d'abord il a achevé et parfait les travaux corporels et le combat des pensées¹⁴.

Il est proche par l'époque et le lieu d'origine d'Isaac de Ninive (vii^e s.) : tous les deux viennent du Qatar qui donne sur le golfe Persique.

11. Voir Van Rompay, *Syriac Tradition*, p. 637.

12. Voir Van Rompay, *Syriac Tradition*, p. 637-638.

13. Voir Van Rompay, *Syriac Tradition*, p. 639-640.

14. Dadisho Qatraya, *Commentaire du livre d'Abba Isaïe XI*, 18 (CSCO 327, p. 122).

Exégèse miaphysite :

représentante d'une doctrine christologique développée à partir de la formule de Cyrille d'Alexandrie, « Une est la nature (μία φύσις, *mia physis*) incarnée de Dieu le Verbe ».

Isaac tient également ensemble Théodore et Évagre le Pontique (346-399), ce qui est caractéristique du monachisme de Mésopotamie. Dans l'époque qui suit, viii^e et ix^e siècles, l'influence de Dadisho se confirme, en particulier dans des compilations de commentaires (scolies) sur la Genèse et l'Exode, dans l'œuvre de Théodore Bar Koni, dans l'œuvre d'Isho'bar Nun († 828), *Questions et réponses*. Le sommet est atteint au milieu du ix^e siècle avec Išo'dad de Merv (vers 850) qui écrit des commentaires très élaborés, enrichis de multiples sources. Il trouve plus d'annonces du Christ dans l'Ancien Testament que Théodore. Il utilise les commentaires de Jean Chrysostome sur Job, ceux du même, de Grégoire de Nysse et de Théodore sur le Cantique des cantiques. Il est le représentant de l'exégèse « nestorienne ». Il fait la synthèse des traditions orientales et occidentales. Il sera présent à la renaissance syriaque des xii^e et xiii^e siècles par Denys bar Salibi qui produit un commentaire matériel et un autre spirituel de l'Ancien Testament, et par Bar Hebraeus¹⁵, qui écrit un *Grenier des mystères*, commentaire littéral de l'Ancien Testament où il n'hésite pas à citer diverses versions syriaques et même grecques. Plusieurs de ces auteurs ont composé un *Hexaemeron* qui parle de théologie, de philosophie, de cosmogonie...

Hexaemeron : du grec ἕξ, *hex*, « six », et ἡμέρα, *héméra*, « jour ». Traité portant sur la Création en six jours.

CONCLUSION

La diversité de l'interprétation syriaque, riche de sa proximité avec les sources hébraïques et grecques, est représentée par la figure majeure d'Éphrem. Ses successeurs accentuent plus un versant ou l'autre de l'interprétation : le côté antiochien avec Théodore de Mopsueste, ou le côté alexandrin, qui a pénétré dans le monde syriaque par les écrits d'Évagre le Pontique. Il reste que le mode des homélies développe l'aspect parénétiq ue et a une diffusion autrement plus large que les commentaires savants.

Parénétiq ue : qui donne des conseils, des exhortations morales.

15. Voir Kannengiesser, *Handbook*, t. 2, p. 1379 s. (avec bibliographie).

LE NOUVEAU TESTAMENT

Les commentaires

ÉPHREM DE NISIBE, *Commentaire sur l'évangile concordant ou Diatessaron* (version française), SC 121, éd. L. Leloir, Paris, 1966.

PHILOXÈNE, *Fragments of the Commentary on Matthew and Luke*, éd. J. W. Watt, CSCO 392 (texte syriaque) et 393 (trad. anglaise), Syr. 171-172, 1978.

–, *Commentaire du prologue johannique*, éd. A. de Halleux, CSCO 380 (texte syriaque) et 381 (trad. française), Syr. 165-166, 1977.

ISO'DAD DE MERV, *Commentaire sur le Nouveau Testament* (évangiles; Actes et Épîtres catholiques; Épîtres de Paul) : texte syriaque et trad. anglaise M. D. Gibson, *The Commentaries of Isho'dad of Merv, Horae Semiticae* 5–7 et 10–11, Cambridge, réimpr. Gorgias Press, 1911–1916.

MOÏSE BAR KÉPHA, *Der Johanneskommentar [Commentaire de l'évangile de Jean]*, texte syriaque et trad. allemande L. Schlimme (*Göttinger Orientforschungen* Syr. 18, 4 t.), Wiesbaden, Otto Harrassowitz Verlag, 1978-1981.

–, *Commentaire sur l'Épître aux Romains*, éd. et trad. allemande J. Reller (*Göttinger Orientforschungen* Syr. 35), Wiesbaden, Otto Harrassowitz Verlag, 1994.

DENYS BAR SALIBI, *Commentaires des Évangiles, des Actes, des Épîtres catholiques et de l'Apocalypse* (1^{er} n° texte syriaque, 2^e n° trad. latine), éd. I. Sedláček, J.-B. Chabot et A. Vaschalde, CSCO 15, 16, Syr. 15, 16; CSCO 77, 85, Syr. 33, 40; CSCO 98, 113, Syr. 47, 60 (Évangiles); CSCO 53, 60, Syr. 18, 20 (Actes, Épîtres catholiques, Apocalypse), 1906-1940.

–, *Commentaires de Jean (Dionysii bar Salibi Enarratio in Ioannem)*, texte syriaque, sommaire en français R. Lejoly, 4 t., Dison (B-4620), Éditions Concile, 1975.

BAR HEBRAEUS, *Commentaire sur les Évangiles*, texte syriaque, trad. anglaise W.E.W. Carr, Londres, Society for Promoting Christian Knowledge, 1925.

L'utilisation du Nouveau Testament

Une originalité des auteurs chrétiens syriaques dans l'utilisation de la Bible est la mise en scène du récit biblique dans une sorte de prosopopée qui fait parler les personnages, par exemple Joseph ou Marie parlant à Jésus son enfant¹⁶ :

16. Voir Bro ck, *Bible*, p. 81-88.

“ Comme j’admire ! / Il repose en ma présence, / L’Enfant, l’Ancien
 (des jours) // Dont au ciel tout alentour / Est suspendu le regard, /
 Cependant que n’a de cesse / Le murmure de sa bouche. / Comme il est
 à ma semblance, / Celui dont avec Dieu / Parle le silence¹⁷ !

Mais il y a aussi l’emploi d’expressions spécifiques de la *Peshitta* qui en sont devenues des leitmotivs de la spiritualité syriaque, par exemple chez Isaac de Ninive. Sebastian P. Brock en donne quelques exemples¹⁸. Ainsi, le « cœur beau et bon » (ἐν καρδίᾳ καλῇ καὶ ἀγαθῇ, *en kardia kalè kai agathè*, Lc 8, 15) du grec devient dans le syriaque le « cœur lumineux et bon » (ܠܒܒܐ ܫܫܝܦܐ ܘܘܬܒܐ, *lebba shafya watoba*). Or l’expression de « luminosité du cœur » (*shafyut lebba*) est devenue fréquente en syriaque. L’expression « privation, pauvreté volontaire » (*msarrquta*) vient de Ph 2, 7, « le Christ Jésus s’est dépouillé lui-même » : elle a pris le sens en syriaque de « se dépouiller volontairement de ce que l’on possède » au sens extérieur, mais au sens intérieur, celui de « renoncer à sa propre volonté pour suivre le Christ ». Mais une série sémantique est particulièrement révélatrice dans la tradition syriaque, c’est celle du vêtement qui concerne toute l’histoire du salut à partir d’une exégèse juive de Gn 3, 21 : Adam et Ève revêtus de la gloire de Dieu avant la chute, mais surtout, et cela revient très souvent sous la plume d’Éphrem, l’incarnation du Christ comme l’acte de se vêtir du corps humain, le baptême du Christ comme du chrétien comme recevant le vêtement de gloire qui deviendra réalité dans l’au-delà, par exemple en He 10, 5 : « Tu m’as habillé d’un corps » (ܘܢܘܨܘܢܐ ܕܥܡܪܐ ܕܥܡܪܐ, *pagra den albeshtan(i)*) dans la *Peshitta* ; alors qu’on lit dans la Septante : « Tu m’as façonné un corps » (σῶμα δὲ κατηρτίσω μοι, *sôma dè katèrtisô moi*). À noter aussi cette expression tirée de l’Ancien Testament de la *Peshitta* : la « prière pure » (ܫܠܘܬܐ ܕܩܝܘܢܐ, *slouta dkita*) apparaît par opposition aux instruments de musique, et cela ne se trouve ni dans le texte massorétique ni dans la Septante, mais dans la *Peshitta* de 1 Ch 16, 42.

Il y a bien sûr dans la tradition syriaque des commentaires du Nouveau Testament. D’Éphrem ne sont conservés qu’en arménien un commentaire sur les Actes des apôtres et un autre sur les épîtres de Paul. Outre lui, parmi les Syro-occidentaux : beaucoup de fragments de Philoxène de Mabboug, Marouta de Tagrit (565-649), Georges des

Syro-occidentaux :
 membres de communautés
 chrétiennes de langue
 syriaque dépendant du
 patriarcat d’Antioche.

17. Éphr emde Nisibe, *Hymnes sur la Nativité* V, 22 (éd. F. Cassingena-Trévedy, F. Graffin, SC 459, 2001, p. 124) ; Joseph parle à Jésus : *Ibid.* V, 17-18 (p. 123).

18. Voir Brock, *Bible*, p. 99-101.

Syro-orientaux : membres de communautés chrétiennes de langue syriaque vivant sous la domination perse, en Mésopotamie, qui avaient développé une liturgie spécifique.

Arabes, Moïse Bar Képha, Denys Bar Salibi, qui a le commentaire le plus complet de l'Ancien et du Nouveau Testaments, à la fois littéral et allégorique, exégétique et théologique, et Bar Hebraeus, qui compare dans son *Grenier des mystères*¹⁹ les différentes versions grecques et syriaques de la Bible (avec l'hébreu pour l'Ancien Testament) ; parmi les Syro-orientaux : Hénana d'Adiabène, Théodore bar Koni (fin viii^e – déb. ix^e s.), Išo'dad de Merv, et le *Gannat Bussamé* (*Jardin des délices*), anonyme du ix^e – x^e siècle, qui commente le lectionnaire nestorien.

CONCLUSION

La tradition syriaque de réception de la Bible est marquée par la forte influence de ceux qui ont écrit en grec, en particulier de quelqu'un qui vivait en Syrie comme Théodore de Mopsueste. Mais l'origine sémitique de la langue et la place des racines qui structurent les champs sémantiques de ce type de langue ont pour conséquence un sens aigu des symboles, non sans lien avec le fait que l'Ancien Testament repose sur ce type de poésie. Éphrem a développé librement et dans toutes ses dimensions ce type d'utilisation de l'Écriture, il a marqué de ses créations la littérature syriaque, mais aussi la liturgie. Son influence s'est étendue jusque dans le monde grec et latin, en particulier par Romanos le Mélode (493-560), originaire d'Émèse (Homs aujourd'hui). Le développement de la langue elle-même a fait que certains choix de la traduction syriaque de la Bible, la *Peshitta*, tout spécialement du Nouveau Testament, ont déterminé des axes spécifiques d'interprétation qui trouvent leur origine dans cette tradition.

19. Voir H. Takahashi, *Bar Hebraeus. A Bio-Bibliography*, Piscataway, NJ, Gorgias Press, 2005, p. 147-174.



Livre d'Isaïe en copte
sahidique, f. 2, Paris,
BnF copte 22.

2. LA BIBLE CHEZ LES COPTES

Philippe Luisier

LE PAYS DES APOCRYPHES

Fuite en Égypte :
départ vers l'Égypte
de Marie, Joseph et Jésus,
juste après la naissance
de ce dernier, pour fuir
la persécution d'Hérode
(Mt 2, 13-15).

L'Égypte est une Terre Sainte : c'est là que s'est réfugiée la Sainte Famille menacée par Hérode. Le goût si prononcé des habitants pour les contes et les légendes s'est très tôt manifesté à travers les apocryphes qui viennent compléter ce que les Écritures ne disent pas, autour de Marie, Joseph, la Fuite en Égypte, etc. L'angélogologie (étude des anges) va se déployer sans limites, où dominent Michel et Gabriel qui relient le Nouveau Testament à l'Ancien. C'est d'Égypte également que le *Livre des Jubilés* et celui d'*Hénoch* sont passés en Éthiopie où ils ont survécu ; des traditions juives intertestamentaires sont réélaborées et amalgamées aux traditions monastiques et parfois, on ne sait plus si l'Apa Hénoch ou l'Apa Jérémie d'une inscription ou d'un fragment désignent des moines ou bien les personnages de l'Ancien Testament. Chénouté d'Atripé, le fondateur du Couvent Blanc, sera assimilé à Moïse le prophète législateur. Un évêque du ix^e s. en arrivera à nous expliquer l'improbable origine égyptienne de saint Marc²⁰ !

LA TERRE DES MARTYRS

Eusèbe de Césarée s'étend plus d'une fois dans son *Histoire ecclésiastique* sur les martyrs d'Égypte. En 311, l'évêque Pierre d'Alexandrie, la dernière victime, en devient le « sceau ». Cette expérience traumatisante et le goût parfois morbide d'un peuple qui, dans la Vallée, vit en permanence face au désert et ses nécropoles, suscitent toute une littérature autour des martyrs. Chaque ville a le sien et si l'on ne sait plus à quelle persécution il se rapporte, on crée des cycles qui les relient les uns les autres. Un élément pour nous grotesque s'y ajoute : le martyr peut ressusciter plusieurs fois avant la mort définitive, rendant toujours mieux témoignage au Seigneur. Il n'y a pas de discontinuité entre Isaïe

20. Voir J.-J.-L. Bar g ès, *Homélie sur saint Marc, apôtre et évangéliste*, par Anba Sévère, évêque de Nestéraweh, Paris, Ernest Leroux, 1877.

scé par ses bourreaux et les apôtres et les disciples du Christ persécutés par Romains et Barbares : l'histoire biblique se poursuit dans celle de l'Égypte chrétienne et dans la conscience qu'elle s'en forme. Les néo-martyrs, victimes des autorités ou de la foule musulmane, continuent au Moyen Âge la même épopée.

LE MONACHISME

À la fin des persécutions, c'est le monachisme qui devient, selon le mot de la *Vie d'Antoine*, un martyr « par le témoignage de sa conscience²¹ ». L'imitation du Christ se fait totale, soit dans la solitude, soit dans le semi-érémitisme comme aux Kellia, soit dans le monastère pachômien où tout est prévu par la règle. À chaque fois, la vie se partage entre le travail et l'oraison (prière silencieuse prolongée). Celle-ci se nourrit des Psaumes que l'on sait par cœur, d'où les traductions précoces que nous en avons en copte. Il faut aussi sans cesse méditer l'Écriture que les moines recopient. Les enseignements de Pachôme et de ses disciples, les lettres d'Antoine et d'Ammonas dont l'original était sans doute grec, d'autres écrits conservés en copte, par exemple sous le nom de Paul de Tamma, sont truffés d'allusions bibliques, autant de l'Ancien que du Nouveau Testament. La tradition origénienne, à travers l'école d'Évagre, se fait encore longtemps sentir, même si elle est officiellement bannie depuis Théophile d'Alexandrie. Encore aujourd'hui, l'empreinte monastique, avec sa lecture souvent radicale de la Bible, est forte sur la vie et la spiritualité de l'Église copte.

Monastère pachômien :

les moines cénobites, c'est-à-dire vivant en communautés, ont très tôt fixé dans des *Règles* une description normative de leur mode de vie. Celles de Pacôme et de Basile, au iv^e siècle, sont les plus anciennes connues ; elles seront suivies par beaucoup d'autres, en particulier celle d'Augustin d'Hippone (v^e s.), et celle de Benoît de Nursie (vi^e s.) qui sera utilisée par les bénédictins et les cisterciens.

“ Il ne m'est pas possible de scruter les jugements de Dieu, ni de sonder ses chemins. En effet, nous ne pouvons parler que de ce que nous trouvons dans les Écritures. Car si nous exprimons quelques petites choses en considération des paroles de l'Écriture et d'après ce qu'elles disent, qui est-ce qui peut parler des jugements de Dieu²² ?

21. Athanase, *Vie d'Antoine* 47, 1 (p. 263).

22. Ps.-Agat honicos de Tarse, dans W. E. Crum (éd.), *Der Papyruskodex saec. VI - VII der Phillippsbibliothek in Cheltenham. Koptische theologische Schriften*, Strasbourg, Karl J. Trübner, 1915, p. 34 (S. 117) – traduction adaptée.

QUELQUES GENRES

L'homilétique

La littérature copte est de nature essentiellement ecclésiastique et la plupart des œuvres sont en fait des traductions du grec. Outre les *Vies* des martyrs et des saints moines, il existe de nombreuses homélies attribuées à de grands noms de la patristique, mais de saveur populaire tout égyptienne. Les *exempla* bibliques y pullulent autant que chez leurs homologues grecs ou latins. Ce qui est plus étrange et nous déconcerte, c'est le manque d'unité de ces compositions qui souvent juxtaposent les sujets sans les articuler. La copieuse production de Chénouté d'Atripé est exceptionnelle, parce que rédigée directement en copte. Les thèmes moraux y prédominent. Dans l'homélie *À un philosophe païen* qui cite la Bible dans la version saïdique, Chénouté démarque tout au long Gn, Dt, 2 R, Ps (treize fois), Pr, Qo, Ct (plus de quarante versets), Es, Jr, Am, Mt, Jn, Rm, 1 et 2 Co, Ep, 1 Tm, 1 P, ce qui prouve une étonnante maîtrise des Écritures.

Un commentaire et une chaîne

Les fragments saïdiques du *Commentaire* de Rufus de Shotep à Matthieu et à Luc ont été réunis en une seule publication il y a quelques années²³. Si l'œuvre était copte d'origine, nous aurions là un spécimen étonnant de commentaire allégorique à la fin du vi^e s. À notre avis, il s'agit d'une traduction d'un original grec attribué à un évêque plus tardif. C'est en tout cas un phénomène unique dans la littérature copte.

Unique aussi est la *Chaîne bohairique sur les Évangiles* publiée par Paul de Lagarde en 1886. Le manuscrit date de 888-889, ce qui en fait un des premiers témoins du genre. Il n'existe malheureusement aucune étude approfondie à son sujet.

La liturgie

Comme dans les autres liturgies orientales, l'Ancien Testament est fort peu lu chez les Coptes, sinon durant la Semaine Sainte riche de « pro-

23. Rufus of Shotep, *Homilies on the Gospels of Matthew and Luke*, éd. J. M. Sheridan, Rome, C.I.M., 1998.

phéties», péricopes qui préfigurent la Passion. La moitié du Psautier est récitée chaque jour dans l'office des heures. Chaque jour aussi, on lit durant la messe un passage des Actes, d'une épître et d'un évangile. La lecture de l'Apocalypse est réservée au matin du Samedi Saint, c'est pourquoi ce livre n'est pas en général copié avec les autres.

Dans l'hymnographie, très riche et variée, les allusions bibliques foisonnent. Un antiphonaire du ix^e s. a été publié²⁴; si on les avait mieux cherchées et réunies dans un index biblique, on se serait rendu compte de l'omniprésence des allusions. Tout n'est pas original dans ces hymnes qui participent, par exemple dans les louanges à Marie, de la tradition byzantine. Le thème de l'Emmanuel (Es 7, 14; Mt 1, 23), si cher à la christologie de Cyrille d'Alexandrie, conjugue idéalement, ici comme partout chez les Coptes, Ancien et Nouveau Testament.

Antiphonaire : [n.m.]
recueil d'hymnes liturgiques.

Les Questions de Théodore

Une œuvre illustre bien pour nous le type d'exégèse que l'on aimait dans les milieux coptes. Il s'agit des *Questions* qu'un prêtre Théodore aurait posées au patriarche Jean III (681-689). Nous en possédons le texte saïdique, une traduction arabe et une autre éthiopienne. L'insistance sur la fidélité au baptême et au Christ nous semble une première réaction à la poussée islamique. Voici, à propos de Ps 103, 26, « Celui-ci est le dragon qu'il a créé pour se jouer de lui », la réponse de Jean :

“ Le prêtre dit : « Père, le prophète Isaïe a dit : « Si on trouve un grain dans la grappe, on ne la détruit pas, mais on dit : “Ne la détruis pas car elle renferme une bénédiction du Seigneur (Es 55, 8)”. L'apôtre aussi a dit : “Si tu observes <toute> la Loi, mais que tu faillis à un seul commandement, tu es coupable de tout (Jc 2, 10)”. »

L'archevêque dit : « Elle est vraie la parole qu'a dite Isaïe et la parole de l'apôtre est véridique bien davantage, car c'est le seul maître qui parle par eux tous, soit prophètes, soit apôtres ; je parle de l'Esprit Saint qui parle par eux tous. Le grain de raisin dont parla Isaïe est ceci : Si l'homme devient voleur, fornique, assassine, médit, détruit tous les commandements – qui sont les grains de raisin ; la grappe, elle, est son corps –, si on trouve un seul grain en lui, qui est le baptême, on ne détruit pas l'<homme>, mais il subira une foule de tourments pour les comman-

24. *Das koptische Antiphonar (M 575 und P 11967)*, éd. M. Cramer, M. Krause, Münster, Aschendorff, 2008.

dements qu'il a transgressés. Il dira ensuite : "Ne le détruis pas, car il renferme une bénédiction du Seigneur." Et quelle est aussi la bénédiction qui ressemble à celle du chrétien, entrant dans l'Église, participant aux saints mystères, veillant sur son baptême, jusqu'à ce qu'il sorte du corps ? Et quand il sort du corps et qu'on trouve en lui le parfum du corps et du sang de Jésus, on dit aussitôt : "Ne le détruis pas car il renferme une bénédiction du Seigneur." »

Ce que l'apôtre a dit : « Celui qui observera toute la Loi, s'il faillit à un seul commandement, il est coupable de tout », dis-tu, <c'est > si tu détruis la foi au Christ, que tu renies le baptême, tu es comme un arbre chargé de fruits <alors> qu'un homme ennemi vient, muni d'une grande hache, couper la racine de l'arbre, et son fruit est détruit. Les peines qu'on a prises pour lui et les eaux dont on l'a arrosé ont été dépensées en pure perte, car si la racine est détruite, les fruits vont en perdition. Du reste, la foi est la racine, et tout homme qui n'a pas reçu le baptême a peiné en vain, selon ce qu'a dit le Seigneur : "Tout arbre que n'a pas planté mon Père qui est dans les cieux, il <l'> arrachera avec ses racines" (Mt 15, 13). L'apôtre dit encore : "Sans la foi, il est impossible de plaire à Dieu" (He 11, 6) ».

Le prêtre dit : « Et quel est l'arbre que son Père qui est dans les cieux {n'} a {pas} planté ? »

L'archevêque dit : « Interroge Jean l'évangéliste et il te <l'> apprendra. Il [le Christ] dit en effet, dans le saint évangile selon Jean : "Je suis la vraie vigne ; mon Père est le vigneron" (Jn 15, 1). As-tu vu maintenant quel est l'arbre que le Père a planté ? "Moi", dit-il, "je suis la vraie vigne ; mon Père est son vigneron" ; les hommes, eux, sont les branches. Ceux qui croient en Jésus croissent dans la vraie vigne. Il dit encore : "Vous êtes les branches ; si quelqu'un demeure en moi, il donnera beaucoup de fruits, car sans moi il vous est impossible de faire quelque chose. Si quelqu'un <ne> demeure <pas> en moi, on le coupera, il desséchera, on le jettera dans le feu pour le brûler" (Jn 15, 5-6). La racine, c'est Jésus, la vraie vigne étendue sur toute la terre. Si tu crois en Jésus tu seras une branche choisie et honorée, suspendue à la vigne, et tu produiras une grappe de raisin ayant beaucoup de grains. Et s'il y a une foule de grains en elle, ou s'il n'y a en elle qu'un seul grain, on ne la détruira pas, car ce grain provient de la grappe, <la grappe> provient de la branche, la branche provient de la vigne, et la vigne provient du Père tout-puissant, lui, à qui appartient la gloire à tout jamais. Amen²⁵. »

25. A. van Lantschoot, *Les « Questions de Théodore ». Texte sahidique, recensions arabes et éthiopiennes*, Cité du Vatican, Bibliothèque Apostolique Vaticane, 1957, p. 188-193.

Des polyglottes et le *Triadon*

À partir du x^e s., c'est en arabe que les Coptes écrivent leurs œuvres théologiques, historiques et exégétiques. On continue cependant la copie des manuscrits bibliques, souvent avec traduction arabe, surtout en bohaïrique qui supplante le saïdique, alors que les autres dialectes sont déjà morts. On produit même des polyglottes, comme le *Praxapostolos* de l'Ambrosienne à Milan qui date du xii^e s. et contient les versions arabe, arménienne (incomplète), copte, éthiopienne et syriaque, stupéfiante manifestation de la solidarité des Églises orientales non-chalcédoniennes.

Dans le courant du Moyen Âge, le copte disparaîtra, ne survivant que dans la liturgie. Un érudit compose pourtant, au début du xiv^e s., un long poème en saïdique plutôt incorrect de sept cent trente-deux quatrains, conservé aux trois cinquièmes, où il brode inlassablement à partir de thèmes bibliques une cantilène sans grand intérêt ni originalité, sinon le désir de pousser le chant du cygne d'un idiome désormais condamné. Ce *Triadon* nous émeut par son ton serein, loin de toute polémique à l'égard des autres confessions chrétiennes ou de l'islam qui s'est installé en vainqueur sur les bords du Nil. C'est un étonnant témoin de l'opiniâtreté des Coptes dans la conservation de leur foi en Jésus Christ, comme ils la démontrent encore de nos jours.

3. UN PAYS « BIBLIQUE », L'ÉTHIOPIE

Jacques-Noël Pérès

Ménélik, le fils de Salomon et de la reine de Saba, apporte l'arche d'alliance à Axoum. Peinture de l'ancienne cathédrale Sainte-Marie de Sion à Axoum.



APOCRYPHES ET LÉGENDES BIBLIQUES

La liste des livres regardés comme normatifs (voir, dans la Première partie, sous-partie « Les autres versions de la Bible », p. 104-105) le laisse déjà entendre : de nombreuses légendes et traditions – érudites ou populaires – ayant la Bible pour fondement, ou trouvant en elle leur légitimation, ont cours en Éthiopie. De multiples textes apocryphes, venus d'ailleurs et rédigés en d'autres langues, ont trouvé un terrain d'accueil propice en Éthiopie, où ils ont été traduits en ge'ez, quitte à ce que, depuis, l'original ait été perdu ou ne soit parvenu que fragmentairement. Un exemple remarquable est l'*Épître des Apôtres*, datée de la seconde moitié du ii^e siècle, intégralement conservée en ge'ez et avec des lacunes en copte, outre un très court fragment latin, mais dont il est possible qu'il faille chercher l'origine en Syrie²⁶ ; les manuscrits qui

26. Voir J.-N. Pérès, *L'Épître des apôtres et le Testament de N.S. Jésus Christ*, traduction de l'éthiopien, introduction et notes, (Apocryphes 5), Turnhout, Brepols, 1994 ; J.-N. Pérès, « Paul et la Syrie comme nouvelle Jérusalem dans l'*Épître des apôtres* », dans S. C. Mimouni et I. Ulmer-Weitz (éd.), *Pierre Geoltrain, ou Comment « faire l'histoire » des religions ?* (Bibliothèque de l'École pratique des hautes études 128 ; Histoire et prosopographie de la section des sciences religieuses 2), Turnhout, Brepols, 2006, p. 239-245.

transmettent ce texte lui joignent le *Testament de Notre-Seigneur à ses onze disciples en Galilée*, compté au nombre des livres du Nouveau Testament.

Deux collections de textes rapportent des légendes ayant leur origine dans la Bible. Ce sont les *Gadla hawāryat*, les « combats » des apôtres, actes apocryphes, et les notices du *Senkessār*, le *Synaxaire éthiopien*, ayant trait à divers personnages bibliques ou même à des saints en lien avec les Écritures. Non seulement on y apprend ce qu'ont fait ou dit apôtres et autres hommes ou femmes dont les noms figurent dans les Saintes Écritures, développant de manière arétalogique et faisant appel au merveilleux le texte biblique, mais encore des précisions sont apportées, relatives au texte biblique lui-même. Sur ce dernier point, par exemple le *Martyre de Matthieu en Parthie* explique que « lorsque l'évangéliste Matthieu regagna Jérusalem, en terre de Juda, il y écrivit un évangile en langue hébraïque²⁷. » Certes, une telle information se trouve déjà chez Eusèbe de Césarée, qui la tient de Papias d'Hiérapolis, mais ici elle est reprise de manière à devenir une vérité connue de tous les lecteurs – ou auditeur lorsqu'il est lu – de l'apocryphe. La notice du *Synaxaire éthiopien* sur l'évangéliste Jean est un autre exemple de l'accommodation de la Bible. Les multiples événements assez extraordinaires qui ont émaillé la vie de l'apôtre, comme les paroles qu'il a dites en toutes ces circonstances, lui qui lors de la Cène était penché sur le sein de Jésus, s'ils sont rapportés, ne le sont pas tant pour raconter une belle et édifiante histoire, quoique cela ne soit pas oublié. Il s'agit plutôt de persuader ceux pour lesquels précisément cette histoire est rapportée de l'authenticité de ce que Jean leur transmet dans l'évangile – comme d'ailleurs dans les épîtres et l'Apocalypse – où ils entendent Jésus lui-même leur parler, de l'authenticité de ce qu'ils lisent dans la Bible et que commentent les prêtres. Ils sont aussi invités à méditer eux-mêmes tout ce qu'ils y peuvent découvrir d'édifiant pour leur foi et d'utile pour leur vie quotidienne²⁸.

De toutes les traditions bibliques qui ont cours en Éthiopie, celles relatives à la rencontre de Salomon et de la reine de Saba sont certainement les plus chères au cœur des Éthiopiens. Consignées à partir du xiv^e siècle dans le *Kebra Nagašt*, « La gloire des rois », pour asseoir les prétentions de la dynastie salomonienne après la chute de la dynastie Zāg^{wē} et la prise de pouvoir de l'empereur Yekuno 'Amlāk en 1270, elles ont donné nais-

Arétalogique : [adj.]
du grec ἀρετή (*arété*),
« vertu », et λόγος (*logos*),
« discours », qui met
en valeur les vertus.

27. *Écrits apocryphes chrétiens*, vol. 2, P. Geoltrain et J.-D. Kaestli (éd.), Bibliothèque de la Pléiade, Paris, Gallimard, 2005, p. 927.

28. Voir J.-N. Pérès, « La notice sur Jean du synaxaire éthiopien », *Positions luthériennes* 52.3 (2004), p. 287-298.

sance à l'épopée nationale éthiopienne. Surtout, révélant entre autres de quelle manière Ménélik, le fils que la reine eut de Salomon, a apporté à Axoum l'arche d'alliance où elle serait encore conservée aujourd'hui, elles ont donné conscience à l'Éthiopie d'être la Sion nouvelle, et à son peuple d'être le vrai Israël. Le *Kebra Nagast* est néanmoins du plus haut intérêt à un autre titre, celui d'une possible herméneutique chrétienne de l'Ancien Testament. En effet, ainsi qu'Edward Ullendorff l'a souligné à la suite de David Hubbard, deux rôles lui sont assignés, l'un prophétique et l'autre didactique, le premier prouvant à partir de l'Ancien Testament l'office messianique de Jésus Christ, tandis que le second expose l'essentiel de la loi qui doit régler l'empire d'Éthiopie²⁹.

LA BIBLE EN IMAGES

L'iconographie est omniprésente en Éthiopie. Nombreuses sont les Églises couvertes d'images peintes sur des toiles marouflées sur les parois intérieures, les icônes sont très présentes pour la piété des fidèles, les manuscrits eux-mêmes sont souvent abondamment illustrés. Non seulement les principales doctrines chrétiennes (la Trinité, la Rédemption, etc.) sont ainsi exposées de manière à être comprises et affirmées, mais encore les faits saillants de l'histoire du salut sont offerts à l'admiration des croyants. D'amples cycles iconographiques directement tirés de la Bible sont ainsi mêlés aux légendes hagiographiques, voire aux traditions touchant à l'histoire nationale; saints et empereurs deviennent les compagnons des patriarches, des prophètes et des apôtres, et surtout de Jésus. La Bible devient familière à chacun, qui prend alors conscience, appartenant à la nation gardienne de l'arche d'alliance (voir p. 99 et 311), d'être désormais héritier de valeurs spirituelles qu'il tient de Jérusalem. Cette expérience que le chrétien est invité à faire est renforcée par le plan circulaire d'églises de style architectural original, construites à partir du xvii^e siècle, qui ont pour modèle symbolique le Temple de Jérusalem³⁰, avec ses multiples parvis représentés par les espaces concentriques au centre desquels se dresse le *maqdas*, qui est la concrète évocation du Saint des saints.

Légendes hagiographiques :

qui relatent la vie des saints, dans un but d'édification et non d'objectivité historique.

29. E. Ullendorff, *Ethiopia and the Bible*, Oxford, Oxford University Press, 1968, p. 77.

30. Voir J.-N. Pérès, « Du Temple à l'église. Les églises de plan circulaire en Éthiopie », dans C. Brag a (éd.), *L'espace liturgique : ses éléments constitutifs et leur sens (Bibliotheca Ephemerides Liturgicae 138)*, Rome, C.L.V. Edizioni Liturgiche, 2006, p. 157-166.

Les églises monolithes du site de Lalibela sont une autre illustration du texte biblique, par les lieux qu'elles représentent. Si certaines portent des noms relatifs à l'œuvre de Jésus Christ, « le Sauveur du monde », *Madhena Ālam*, « Emmanuel », « la Croix », etc., d'autres évoquent en effet des lieux : le mont Sināi, *Dabra Sinā*, Bethléem, Golgotha... À telle enseigne que Jacqueline Pirenne a pu penser que le complexe des églises monolithes de Lalibela est un commentaire du livre de l'Apocalypse³¹; cette ingénieuse explication peut être contestée, il n'empêche, quelle que soit celle que l'on donne à l'impressionnant ensemble architectural que constituent ces églises, que par un biais ou un autre le croyant est ramené à la Bible et aux hommes qui en illustrent les pages, à Jésus Christ en premier lieu³².

Églises monolithes :
construites dans un unique
bloc de pierre.

LES COMMENTAIRES BIBLIQUES

Iconographie et architecture ne sont pas les seuls moyens de raconter, voire d'interpréter les Écritures saintes. En Éthiopie comme ailleurs, on les a commentées. Toutefois, ainsi que Kirsten Stoffregen Pedersen l'a rapporté en se fondant sur sa propre expérience³³, on s'y est méfié de ce que les jeunes étudiants se préparant au service de l'Église, pauvres et déjà trop enclins à certaines obscures pratiques, usent de leurs notes écrites en versant dans la magie. Aussi, traditionnellement l'enseignement de la Bible et de ses commentaires – il en va de même pour celui des textes liturgiques et patristiques et de leurs commentaires – s'est-il fait, et continue-t-il essentiellement de se faire, par oral. Pourtant, des commentaires ont été rédigés et conservés, utilisés par les moines; on en a trouvé surtout dans la région orientale du Gojjam et au sud de Gondar. Ce n'est guère avant le premier quart du xx^e siècle qu'ont commencé à être publiés certains de ces commentaires traditionnels, transmis de bouche à oreille de génération en génération, les *andemta*, avec l'édition commentée en 1924 (1916 selon le calendrier éthiopien) du livre du prophète Ézéchiël par Kidāna Wald Kefle. Aujourd'hui, l'Église Tawāhedo encourage plutôt les étudiants à se distancier de ces *andemta*.

31. Voir J. Pirenne, « La signification symbolique des églises de Lalibela, à partir des inscriptions découvertes en 1980-1983 », dans T. Beyene (éd.), *Proceedings of the Eighth International Conference of Ethiopian Studies, University of Addis Ababa, 1984*, Addis Abeba, Institute of Ethiopian Studies, 1989, p. 137-145.

32. Voir J.-N. Pérès, « Édesse d'Éthiopie », dans F. Briquelet Chatonnet et M. Debié (éds.), *Sur les pas des araméens chrétiens. Mélanges offerts à Alain Desreumaux (Cahiers d'études syriaques 1)*, Paris, Geuthner, 2010, p. 135-142.

33. Voir K. Stoffregen Pedersen, « The Amharic *Andemta* Commentary on the Abraham Stories », dans J. Frishman et L. van Rompay (éd.), *The Book of Genesis in Jewish and Oriental Christian Interpretation*, Louvain, Peeters, 1997, p. 253-261, et *Traditional Ethiopian Exegesis of the Book of Psalms* (Äthiopistische Forschungen 36), Wiesbaden, Harrassowitz, 1995.



Psautier éthiopien sur manuscrit, xiv^e s. (?), collection particulière.

Les *andemta* commentent le texte biblique en le traduisant verset après verset, d'abord en ge'ez puis en amharique, la langue officielle aujourd'hui, mais on a pu en rencontrer en tigrina³⁴. La traduction est suivie d'une paraphrase, qui va permettre de soulever questions et objections auxquelles il va être répondu; toute remarque grammaticale, comme toute version possible, est exposée et discutée. De tels commentaires, qui laissent une large place à l'herméneutique typologique et mystique, sont bien sûr très loin de la critique moderne, leurs initiateurs, ignorant à de rares exceptions près l'hébreu, l'araméen et le grec, n'ayant pas eu accès au texte biblique originel, ce qui ne les a cependant pas empêchés d'être ouverts à certaines interprétations venues de l'extérieur, en premier lieu trouvées dans la littérature patristique et ascétique.

34. Voir T. Abr a ha, « Una versione (popolare?) tigrina degli andemta sui Quattro Vangeli: un altro passo nelle edizioni degli andemta nell'ultimo ventennio », *Orientalia christiana periodica* 73.1 (2007), p. 61-96.

4. L'ARMÉNIE ET LA BIBLE

Bernard Outtier

L'Arménie est un cas unique en ceci : prise entre l'Empire byzantin – qui ne tolérait pas facilement l'usage écrit d'une autre langue que le grec – et l'Empire perse – qui connaissait une nouvelle phase d'intolérance religieuse –, elle se dote au v^e siècle d'un alphabet, dans le but précis de pouvoir noter par écrit la traduction de la Bible; la mémoire de ce fait historique a très vite été fixée, elle aussi, par écrit, vers 440, dans un texte de Korioune déjà cité (voir, dans la Première partie, sous-partie « Les autres versions de la Bible », p. 109). À travers ce texte au style un peu compliqué – il s'agit de la première biographie composée en arménien parvenue jusqu'à nous –, on perçoit la fierté des Arméniens d'être insérés dans l'histoire biblique, grâce à ce nouvel alphabet qui leur est propre et à la traduction de la Bible, et de s'ouvrir ainsi à une dimension vraiment mondiale. Effectivement, l'historien par excellence, Moïse de Khorène, fait le premier commencer l'histoire de l'Arménie en remontant à Adam; il sera suivi en cela par la plupart des historiens arméniens postérieurs. Et ce n'est pas seulement l'histoire des origines qui est ainsi éclairée, mais également le présent et la fin des temps.

Contemporain de Korioune, le premier théologien arménien dont un long texte nous soit parvenu, Eznik, pratique déjà la démythologisation des prescriptions bibliques, ce qui fait de lui un notable précurseur. Dans une discussion sur les aliments – et le Seigneur Jésus nous a bien enseigné que rien d'impur ne vient des nourritures – Eznik remarque :

“ D'ailleurs, dans la Loi aussi (Dieu) appelle « purs » les animaux comestibles et « impurs » les non-comestibles : non pas comme s'ils étaient impurs par nature. Mais Il appelle « impurs » ceux qui n'étaient pas appétissants pour l'esprit des hommes, sachant qu'il en est qu'on a envie de manger et d'autres qu'on n'a pas envie de manger, et d'après cela il lui (*sic*) a donné une Loi³⁵.

35. Eznik de Kol b, *De Deo* 407, éd. et trad. L. Mariès, C. Mercier, *PO* 28, fasc. 3 rt 4, éd. p. [122] 530, trad. p. [142] 680. Toutes les traductions ici données sont de B. Outtier.

Remarque d'une extrême importance, énoncée avant l'an 450, qui montre l'intelligence du sens profond des Écritures dès les origines de la théologie arménienne ! La Bible est lue aussi pendant la liturgie : les Arméniens traduisent très tôt, avant 440, la liturgie de Jérusalem, en particulier le *Lectionnaire*, recueil de lectures de la Bible, qui va demeurer jusqu'à aujourd'hui la base des lectionnaires.

À côté de la traduction du texte de la Bible, les commentaires vont être immédiatement nécessaires. Dans une partie de son commentaire de l'Évangile qui ne nous est parvenue que dans son ancienne traduction arménienne, faite dès le v^e siècle, Éphrem de Nisibe écrit :

“ S'il n'y avait qu'un sens à donner aux paroles de l'Écriture, le premier commentateur les trouverait et les autres auditeurs n'auraient plus le labeur de la recherche ni le plaisir de la découverte. Mais chaque parole de notre Seigneur a ses formes, et chaque forme a beaucoup de membres, et chaque membre a sa physionomie propre. D'ailleurs, chacun entend selon sa capacité et commente comme cela lui est donné³⁶.

C'est, de façon imagée, souligner la richesse du texte biblique et justifier l'effort renouvelé des commentateurs. Tout au long de l'histoire littéraire arménienne, des commentaires seront traduits, du grec, du syriaque, du latin, puis bientôt ce seront des commentateurs arméniens qui prendront le relais, composant des commentaires aux proportions parfois impressionnantes, intégrant les leçons de l'école antiochienne – l'Ancien Testament annonçait le Christ, les Apôtres et l'Église –, aussi bien que des exégèses allégoriques inspirées par l'école d'Alexandrie : Philon et Cyrille en premier lieu. Deux décennies seulement après Korioune et son récit de l'invention de l'alphabet arménien, l'histoire – qui va devenir la version officielle – de la conversion de l'Arménie est rédigée, sous le nom d'Agathange. Elle inclura une vaste *Catéchèse* qui est un véritable commentaire de la Bible. Qu'on en juge d'après son début, consacré à la Création :

“ Le Seigneur Dieu, lui qui est unique par son essence et personne n'existe avant lui : il n'est point d'autre créateur de tout ce qui est visible et invisible, sauf le Fils, unique-engendré né du Père, et l'Esprit du même, qui est de son être, par qui ce monde devint aux commencements, créé par la Trinité consubstantielle, par l'unique Puissance de

Consubstantiel : [adj.]
constitué de personnes
de même substance.

36. Éphrem, *Diatessaron* VIII, 22 (p. 151-152).

la volonté toute-puissante, par l'Essence à la pensée, volonté et nature uniques, et tout a été fait par Lui, les cieus et la terre. Il fit les cieus voûtés avec un toit solide, et la terre au sol dur, close et ferme : et les cieus suspendus au néant, et cette terre établie sur le néant et en elle les abîmes aux vastes étendues, ténébreux, invisibles, informes, non travaillés et sans harmonie, inorganisés, couverts d'ombre. Et aussitôt, le Père ayant dit de créer au Fils co-créateur et à l'Esprit coopérateur qui circulait sur les eaux, alors sous les eaux il ordonna que vienne à l'existence l'ordonnement des créatures agencées. Le Père ayant dit à ses coopérateurs, confidents et exécutants de son projet : « Que la lumière soit ! », aussitôt la lumière fut, répandue partout, engloutissant les ténèbres, porteuse du jour. Et après cela, le firmament, couvert d'eau, de glace, séparant les mers, divisant les eaux, par qui apparut la terre sèche qui engendre tout, produit les fleurs et porte les plantes. Et après cela, la puissance de la Trinité consubstantielle dit : « Que les luminaires soient au firmament du ciel ! » [firmament] aqueux, semblable à une voûte, luminaires rayonnants, globes indicateurs de signes, mesurant le temps. Ensuite, la race des oiseaux qui respirent, des reptiles et des poissons aquatiques. Ensuite jaillit, grouilla de la terre toute la race des quadrupèdes, chacun selon son espèce, affermie par la prédisposition de la volonté de la divinité pour convenir pour l'honneur de l'homme, qui ferait ce qui convient au Créateur, qui voulut de suite avec bienveillance montrer sa bienfaisance en faisant la créature douée de parole, sage, raisonnable au milieu des créatures sans raison, sans parole ni sagesse, pour que le sage sache l'honneur dû au Créateur, qu'il reconnaisse la grâce excellente de la glorification du Créateur, qu'il sache lui en rendre en retour glorification, et qu'avec lui et par lui toutes les créatures, ses œuvres visibles, le glorifient. Au sein des êtres invisibles, il fit des glorificateurs invisibles, les armées des anges spirituels, ignés, multitudes de vigilants. Ceux-là habitent dans les airs d'en haut, au-dessus du toit d'eau du firmament. Mais à nous, hommes, ont été donnés les lots d'en bas, dans la demeure terrestre de cette terre. Car Dieu bienfaisant a tout fait, établissant les ordres des êtres créés. Le mal, étant entré à cause de la volonté libre, mène chacun à sa perte ; mais tout a été établi bon par le Créateur, lequel, faisant l'homme, montra le Maître par un ordre plus admirable – et on peut y voir de merveilleux êtres angéliques : « Faisons, dit l'Écriture, un homme selon notre image et selon notre ressemblance. » Or donc, selon quelle image ou selon quelle ressemblance pourrait-il dire faire l'homme ? En effet, la divinité est reconnue incorruptible, incréée, non composée d'éléments, essentielle. Comment l'être en devenir pourrait-il se mettre à ressembler à l'Incréé, ou un peu de terre, à la puissance naturelle de Dieu, qui, de plus, par des lieux non circonscrits et non mesurables possède la plénitude qui n'a pas eu de commencement, inaccessible à quiconque, éternellement le même, simple et également immuable ?

Or donc, comment se poserait-il lui-même en exemple pour sa créature ou, ayant façonné l'argile, la formerait-il à l'image de Dieu ? C'est bien ce que l'Écriture dit : « Selon l'image de Dieu Il le fit. » Il dit d'abord des paroles prédisant l'histoire de ce qui adviendrait, puis il passa aux choses présentes et il fait voir celles à venir. Et il en est qui sont tout de suite imminentes : il les présente tout de suite en même temps, car le Seigneur le fit selon l'image de Dieu. D'une part, à cause de la sagesse, de la rationalité, de l'intelligence, de la force vitale, du souffle spirituel – la supériorité qu'il accorda : comprendre toute la sagesse divine de la grâce, la rationalité, la connaissance de Dieu et l'autorité, et dominer toutes les créatures nées de la terre, et la connaissance de la prescience. Et Il l'établit seigneur de tout³⁷.

Cette *Catéchèse* va connaître un grand succès littéraire, d'autant plus qu'elle est incluse dans le récit officiel de la conversion de l'Arménie au christianisme. Son style est assez riche et complexe. Cela contraste avec l'œuvre d'Ezriq, écrite deux ou trois décennies avant la *Catéchèse*, dont le style est plus direct, nerveux et concis, et dont l'enseignement s'appuie à la fois sur la Bible et sur les œuvres des philosophes, en particulier des apologistes chrétiens. Il est d'autant plus étonnant que la réception de cet ouvrage semble avoir été rapidement minime : un unique manuscrit seulement en est parvenu jusqu'à nous. En voici le début, qu'il est intéressant de comparer avec la *Catéchèse*, pour souligner la variété des approches du mystère de Dieu et de la Création :

“ Lorsque quelqu'un veut disserter au sujet de l'Invisible et de son éternelle puissance, parce qu'il est né corporel, il lui faut clarifier son esprit, purifier ses pensées et calmer ses agitations, pour pouvoir parvenir au but qu'il s'est proposé. De fait, celui aussi qui voudrait fixer les rayons du soleil, il lui faut éliminer ce qui trouble les yeux : saleté et chassie, pour que les corps étrangers qui brilleraient autour des pupilles ne soient un empêchement à fixer la clarté de la lumière. Et donc, puisqu'il est une Essence inscrutable et inaccessible par nature, il faut présenter offrande d'ignorance à son inscrutabilité et présenter à son essence profession de connaissance, et non la scruter. Car Celui qui est doit être éternel et sans commencement, n'ayant reçu de personne commencement de devenir, et il n'a personne au-dessus de lui qu'on devrait estimer être sa cause ou qu'on devrait penser qu'il ait reçu de lui commencement d'existence. En effet, personne n'est avant Lui, ni personne après, semblable à Lui : il n'a pas non plus de compa-

37. Agat h angel os, *Patmut' iun Hayoc' (Histoire d'Arménie)* 259-264, Tiflis, 1909, p. 134-137.

gnon égal à Lui, il n'y a pas d'essence qui Lui soit opposée ni d'existence contraire à Lui ; point de créature qui produise une matière qui lui soit nécessaire, ni de matière quelconque de laquelle il crée ce qu'il va créer. Mais Lui-même est cause de tout ce qui est venu à l'être et à l'existence, du non-existant et de l'existant : comme les cieus d'en haut et tout ce qui est dans les cieus, et les cieus visibles, issus des eaux, et la terre ; et de Lui et en Lui : tout vient de Lui, mais Lui-même n'a reçu l'être de personne. C'est Lui qui a donné, à chacun selon son rang, commencement d'être : aux invisibles incorporels et aux visibles corporels, Lui qui est capable aussi bien de donner la vie que de conduire à une connaissance de son être incréé et à la compréhension de ses créatures, chacune selon sa nature.

Lui qui n'est pas seulement admirable parce qu'Il a amené de la non-existence à l'existence ceux qui n'existaient pas et a fait paraître du non-être à l'être ceux qui n'étaient pas, mais encore parce qu'Il conserve intacts et inébranlables ceux qui sont venus à l'être, ceux auxquels aussi dès le commencement même il a donné la vie, sans les jalouser, pour donner un témoignage manifeste de sa bienfaisance. Car ce n'est pas parce qu'Il aurait eu besoin de quelque chose qu'Il aurait gardé pour soi seul la vie ; ni, impuissant et faible, que pour soi seul Il aurait détourné la puissance ; ni, manquant de science, qu'il aurait gardé pour soi seul la science ; ni, manquant de sagesse – alors qu'Il donne aux autres la sagesse en partage – soupçon de besoin s'insinuerait. Au contraire, Il est vivant et source de vie : il donne vie à tout, et Lui-même demeure plein et dans une vie inépuisable. Il rend puissants les impuissants par sa toute-puissante puissance : lui-même ne manque pas de la puissance qui rend puissant. Il fait don de science à tous les ignorants et il a totale en soi l'omnisciente science. Il fait jaillir sur tous l'inépuisable sagesse et Lui-même demeure inébranlable en la toute industrielle sagesse. Si des sources perpétuellement jaillissantes, qui ont été établies par son ordre, jaillissent continuellement sans défaillance, sources dont les jaillissements comblent les besoins des autres, et elles-mêmes demeurent perpétuellement dans la même abondance, combien davantage Celui qui a disposé l'abondance de leurs jaillissements, qui est la source de bonté, qui a fait beau tout ce qu'Il a fait : les êtres raisonnables et ceux privés de raison, les êtres intelligents et ceux sans intelligence, les êtres doués de langage et ceux qui n'ont pas de langage, les êtres doués de parole et ceux qui ne parlent pas ! Et pour les êtres raisonnables et intelligents, Il a disposé que par chacun de leurs actes vertueux ils obtiendraient la bonté – et non la beauté : car c'est Lui-même qui donne la beauté, et Il a fait du libre arbitre la cause de la bonté³⁸.

38. Eznik de Kol b, *De Deo* 1, PO 28, fasc. 3 et 4, éd. p. [9-10] 417-418, trad. p. [11-12] 549-550.

Les structures littéraires de la Bible vont aussi être arménisées. C'est ainsi que le principe de l'acrostiche – et ce sera très souvent la signature de l'auteur – va se développer dans la littérature arménienne. Un seul exemple, mais il y en a beaucoup : aux confins des ^{vii}^e-^{viii}^e siècles, la moniale Sahacdoukht, poétesse, professeur de musique religieuse, compose un poème pour la liturgie, célébrant la maternité divine, qu'elle signe en acrostiche :

Acrostiche : principe selon lequel chaque strophe d'un poème commence par une lettre de l'alphabet déterminée, ou par une lettre qui va former un mot avec les autres lettres initiales.

“ Sainte Marie, temple incorruptible, Tu as conçu et enfanté le Verbe vivifiant : Tu es bénie entre toutes les femmes, Heureuse Mère du Seigneur et Vierge !

Aire sur laquelle souffla la vie, Fleur resplendissante sur laquelle perla la rosée de l'Esprit, En toi germa le fruit révélé aux hommes par le Père : Tu es bénie entre toutes les femmes,

Heureuse Mère du Seigneur et Vierge ! Appui du ciel et de la terre, dispensatrice de vie, Par les rayons de la divine lumière incarnée Tu as relevé de sa chute

Adam, le premier père : Tu es bénie entre toutes les femmes, Heureuse Mère du Seigneur et Vierge !

Car alors le ciel s'est révélé sur la terre, Tu as porté dans tes bras le Seigneur des armées célestes, Plus grand que tous les Chérubins : Tu es bénie entre toutes les femmes, Heureuse Mère du Seigneur et Vierge !

Depuis l'arbre de vie, tu nous as frayé le chemin Jusqu'alors fermé et gardé par le Chérubin Que tu as dépouillé de l'épée flamboyante. Tu es bénie entre toutes les femmes, Heureuse Mère du Seigneur et Vierge !

Ouvrant la porte du ciel, canal de Dieu, Médiatrice de paix, tu as enlevé les affres de la mort Qui dominaient Ève, la première mère : Tu es bénie entre toutes les femmes, Heureuse Mère du Seigneur et Vierge !

Une multitude d'esprits, d'une voix merveilleuse Te chantait la joie en proclamant : « Réjouis-toi, bienheureuse, le Seigneur est avec toi ! » : Tu es bénie entre toutes les femmes, Heureuse Mère du Seigneur et Vierge ! Habitacle créé, corporel, du Verbe incréé, Toi qui habitas en ton sein le feu de la Divinité

Comme jadis le buisson ardent, tu ne fus pas brûlée, Mais tu enfantas le Dieu de tous : Tu es bénie entre toutes les femmes, Heureuse Mère du Seigneur et Vierge ! Tu as porté dans le monde le mystère de vie et de salut,

Tu as exalté comme en rêve les âmes terrestres Pour qu'elles tendent vers les demeures célestes des anges : Tu es bénie entre toutes les femmes, Heureuse Mère du Seigneur et Vierge³⁹ !

39. Édité dans N. Pogharean, *Hay groghner E-ŽĔ dar, Écrivains arméniens v^e-xvii^e siècle*, Jérusalem, Saint-Jacques, 1971, p. 117-118.

Faut-il souligner combien d'allusions bibliques tissent ce rare poème d'un auteur féminin à haute époque ?

Les conseils moraux particulièrement destinés aux religieux s'appuient aussi sur les livres prophétiques de l'Ancien Testament. C'est ici particulièrement à Jérémie que l'on pense en lisant ces lignes d'un précurseur de Grigor de Narek, un mystérieux Yovhannes, Jean, qui a dû vivre au vii^e siècle :

“ Ceux qui désirent le saint Esprit et aspirent à l'amour divin / Attendent la venue du Fils de Dieu et désirent la gloire immortelle. / Ils pensent toujours aux choses d'en haut / Et désirent la gloire immortelle. / Ils méprisent, rejettent les choses éphémères / Et de jour en jour ils s'élèvent / Non seulement par la foi véritable, / Mais encore par une vie vertueuse. Ils sont toujours vigilants, dans la pureté du cœur / Et ils sont constamment prêts, l'esprit immaculé. / Ils se conduisent et vivent en ce monde / Et non selon les agréments de ce monde, / Mais comme des étrangers, des immigrants et les enfants d'un autre monde / Ils sont affligés et se consomment à cause de nombreux besoins. / Ils sont fortifiés par cette espérance : « Là où moi, je suis, là aussi sera mon serviteur » (Jn 12, 26). / Tels sont les honneurs des spirituels / Et les dons de ceux qui aiment Dieu. / Mais moi, j'ai été blessé par de nombreuses flèches du Mauvais / Et, vaincu, j'ai été condamné. Je reconnais ma défaite et je déclare mes impiétés / Je raconte mes innombrables péchés / Et je prie avec instance au sujet de mes terrifiantes iniquités. / Car les douleurs de mes blessures me contraignent à raconter / Et les tourments de mes malheurs me forcent à prier instamment, / À chercher un remède à ma blessure / À rechercher constamment des torrents de larmes / Grâce à quoi je pleurerai mes péchés / Et guérirai mes blessures. Ce que je souhaite constamment avec beaucoup de désirs / Et demande à toute heure avec des souhaits ardents : / Dire cette lamentation du prophète / Et en pleurant faire toujours retentir cette voix suppliante : « Quelqu'un ferait-il de ma tête un réservoir d'eaux abondantes / Et de mes yeux une copieuse source de larmes Et toujours, jour et nuit, je pleurerais sans cesse » (Jr 9, 1) ? / Pleurer amèrement mes impiétés / Et me troubler de mes maux, / Pleurer la multitude de mes iniquités / Et toujours déplorer mes péchés, / Gémir sur mes transgressions infinies / Et soupirer sur mes impuretés sans nombre, / Me lamenter sur ma terrifiante perte / Et déplorer amèrement les malheurs des tourments⁴⁰.

40. *Tearn Yovhannu Mandakunwoy. Hayoc-hayrapeti čark'* (Discours de Dom Jean Mandakouni patriarche des Arméniens), Venise, Saint-Lazare, 1860², p. 13-14.

Ce climat spirituel, ce sentiment si accentué de l'état pécheur de l'être humain, demeurera une caractéristique fondamentale de la spiritualité arménienne à travers toute son histoire. On en voit ici l'une des premières expressions, en ce vii^e siècle où l'Église arménienne s'organise définitivement d'une manière propre et autonome.

N.B. La section sur la Géorgie a été faite par Anna Kharanaouli dans un ouvrage paru au Cerf, *La Bible dans les littératures du monde*, p. 1019-1024.

5. LA BIBLE DANS LA LITTÉRATURE ARABE CHRÉTIENNE

Laurent Basanese

S'il est vrai que la langue arabe est souvent identifiée avec l'islam quant à l'origine, l'histoire et la littérature, les Arabes savaient cependant écrire bien avant l'expansion de la religion musulmane : une des plus anciennes attestations de la graphie arabe telle que nous la connaissons aujourd'hui remonte en effet au iv^e s. ap. J.-C., au sud de la Jordanie actuelle. Mais surtout, grâce au monachisme et à la renommée de plusieurs saints personnages tels que Serge «l'Arabe» († 303) ou Syméon le Stylite († 459), le christianisme était bien implanté et structuré dans plusieurs tribus originaires de la péninsule arabique comme les Lakhmides sur le territoire perse, ou les Ghassanides dans la steppe syrienne. Et si nous ne possédons aucune preuve manuscrite de versions arabes de la Bible antérieure à l'islam, il est difficile d'imaginer que les missions chrétiennes aient pu laisser leurs communautés sans Écritures. En tout cas, peu de temps après les conquêtes musulmanes, le texte sacré s'est mis à l'arabe, comme en témoigne la multiplicité déroutante des manuscrits à notre disposition.

Pour le lecteur de la Bible, la langue arabe offre deux intérêts tout particuliers, outre le fait qu'elle appartient, avec les langues bibliques que sont l'hébreu et l'araméen, à la famille sémitique. Elle est tout d'abord une des langues dans laquelle les Écritures Saintes, avec d'autres ouvrages d'Église, ont été traduites tôt, produisant alors une littérature chrétienne spécifique. Elle est ensuite la langue vernaculaire de Muḥammad et de ses disciples, la langue classique de l'islam, et les interactions entre les deux religions à prétention universelle ne manquent pas sur le territoire arabe.

Bien que l'on puisse penser que les débuts de la littérature arabe chrétienne remontent à la période antéislamique, les témoignages assurés n'apparaissent qu'au viii^e siècle, chez les chalcédoniens de la région de Saint-Sabas, du Sinaï et d'Antioche, à une époque où l'expansion de l'islam commençait à faire de l'arabe la langue vernaculaire des chrétiens du Proche-Orient, au détriment du grec, du syriaque et du copte. Une modeste littérature arabe se développa également chez les mozarabes d'Espagne.

Mozarabes d'Espagne :
[n. m.] de l'arabe *must'arib*, «arabisé». Chrétiens vivant sur le territoire espagnol conquis à partir de 711 par les armées musulmanes, dénommé Al-Andalus (l'Andalousie actuelle), au sud de la péninsule ibérique.

Le fonds le plus ancien, mais aussi le plus important de ces écrits est constitué de traductions du grec, du syriaque et du copte, voire parfois de l'hébreu et plus tard du latin, avant tout de versions bibliques, mais aussi de traductions d'apocryphes de l'Ancien et du Nouveau Testament.

Quant à la littérature d'œuvres écrites directement en arabe, et particulièrement exégétiques, notre connaissance demeure bien fragmentaire car il nous manque de nombreux ouvrages d'auteurs connus, outre le fait qu'un petit nombre seulement de ces œuvres aient été publiées. Aussi, pour avoir accès à des écrits importants encore inédits, il est nécessaire de recourir aux manuscrits.

Il faut savoir en outre qu'à l'époque patristique, si l'exégèse est une science florissante aussi bien en grec qu'en syriaque, la méthode diffère selon qu'elle suive l'école d'Alexandrie qui recherche surtout le sens spirituel et allégorique des Écritures, ou l'école d'Antioche qui s'attache davantage au sens littéral et historique (voir Troisième partie, « Exégèse patristique », p. 205 s.). La division des Églises qui fait suite notamment au Concile d'Éphèse de 431 entre maronites, melkites (chalcédoniens), nestoriens (Syro-orientaux) et monophysites ou jacobites (Coptes d'Égypte et Syro-occidentaux) perdurera et se répercutera sur l'exégèse en langue arabe, et cela jusqu'au xiv^e siècle. D'autre part, il ne faut pas oublier que cette littérature arabe, pour les chrétiens de l'empire musulman, n'est qu'une littérature « subsidiaire », qui tend certes à se substituer à la littérature principale (grecque, syriaque ou copte), mais pas dans toutes les confessions ni à la même époque. Ainsi, au xi^e siècle, alors que les auteurs égyptiens et chalcédoniens n'écrivent plus en copte ni en grec, les syro-mésopotamiens continuent d'écrire en syriaque.

Concernant les Coptes d'Égypte, nous ne possédons à ce jour que très peu de commentaires bibliques, seulement deux exégètes identifiés écrivant en arabe au xii^e siècle⁴¹ : le moine réformateur Marc b. al-Qunbar († 1208), auteur d'un *Commentaire sur le Pentateuque*, et Shim'on b. Kalil b. Maqāra († vers 1206), auteur d'un *Commentaire sur l'Évangile selon saint Matthieu* et d'une *Introduction aux Psaumes*. En revanche, pour les Syro-occidentaux, l'exégèse débuta au ix^e siècle avec Nonnos, archidiaque de Nisibe (env. 790 – 870) qui écrivit un *Commentaire sur l'Évangile selon saint Jean*, perdu en arabe, mais conservé en arménien. Du x^e au xiii^e siècle, les exégètes de cette région ne manquent pas, mais ils écrivent tous en syriaque et nous ne possédons d'eux aucune œuvre arabe.

41. G. Graf mentionne plusieurs autres écrits exégétiques anonymes coptes : cf. G. Graf, *Geschichte der christlichen arabischen Literatur*, 5 vol., Cité du Vatican, Bibliothèque Apostolique Vaticane, 1944-1953 (ici, vol. 2, p. 458 s.).

Quant aux chalcédoniens, nous connaissons particulièrement deux exégètes écrivant en arabe. Le premier, Bišr Ibn al-Sirrī, vivait au ix^e siècle et composa un *Commentaire sur le Livre de Daniel* avec une intéressante préface, ainsi qu'un *Commentaire sur les Évangiles*. Le second, 'Abd Allāh b. Faḍl, diacre d'Antioche, écrivit au xi^e siècle une *Introduction aux Psaumes et Cinquante réponses à des difficultés relatives à l'Évangile*. Ce dernier auteur a le grand mérite d'avoir donné aux chalcédoniens la traduction de la majeure partie des commentaires bibliques de Jean Chrysostome, soit 67 homélies sur le livre de la Genèse, 90 sur l'évangile de Matthieu, 88 sur l'évangile de Jean, 34 sur l'épître aux Hébreux, etc.

Parmi les Syro-orientaux, les commentateurs sont nombreux, bien que la plupart écrivent en syriaque. La réception arabe de la Bible est bien représentée par deux auteurs du xi^e siècle. Le premier est le fameux médecin et philosophe aristotélicien rival d'Avicenne, mais surtout exégète, Abū al-Faraj 'Abd Allāh b. al-Ṭayyib († 1043), qui écrivit l'œuvre exégétique la plus importante que nous possédons en langue arabe et influença les plus grands commentaires des diverses communautés, jusqu'à la Vulgate alexandrine. Dans *Le Paradis du christianisme*, cet auteur commente en effet presque tous les livres de l'Ancien Testament et explique un certain nombre de questions difficiles relatives à l'ensemble de la Bible. Dans cet ouvrage, le savant s'appuie sur un commentaire biblique d'un exégète syriaque antérieur, Išo'dad de Merv († 855), qui devait lui-même beaucoup à celui de Théodore de Mopsueste (voir, dans cette sous-partie, «Le domaine syriaque», p. 298). Mais alors qu'Išo'dad aborde la Bible en exégète, Ibn al-Ṭayyib apparaît plutôt comme un homme soucieux d'appuyer son enseignement à la fois sur le livre saint et sur la raison⁴². Il est aussi intéressant de noter que son œuvre s'ouvre par la même formule arabe que l'on retrouve dans le Coran : « Au Nom de Dieu, le clément, le miséricordieux. » Ibn al-Ṭayyib composa également un *Commentaire des Évangiles* qui fut expurgé en Égypte selon les doctrines monophysites, et même utilisé par l'historien égyptien musulman du xv^e siècle, Aḥmad al-Maqrīzī (celui-ci reprend dans son *Kitāb al-Ḥiṭaṭ – Le livre des quartiers* l'explication du nom de « Jésus » et de « Nazareth », ainsi que le passage relatif aux sectes juives). Ibn al-Ṭayyib écrivit en outre un *Commentaire des Psaumes*, une *Introduction aux Épîtres*, différents petits traités comme celui sur *La mort des apôtres*, etc.

42. Seul le début de cette grande œuvre exégétique a été publié et traduit par J. C. J. Sander s, *Commentaire sur la Genèse* (CSCO, t. 24-25, 1967).

Extrait d'Ibn al-Ṭayyib, *Commentaire des évangiles*

« Après avoir examiné la situation de notre époque et considéré notre état, j'ai constaté que la plupart de nos contemporains avaient renoncé à réfléchir sur les sciences divines et à étudier les vérités de la Loi chrétienne. Cela est devenu chez eux quelque chose de surrogatoire, dont on ne saurait que faire et auquel on ne prête aucune attention. Ainsi est sur le point de s'accomplir la prophétie du prophète, qui dit : « Mon peuple a péri, faute de connaissance » (Os 4, 6). Plus personne n'a de goût pour ouvrir un livre, ou lire un commentaire ; ni n'a le désir de s'interroger sur ces questions. Personne non plus ne pousse les gens à cela, ni ne les incite à jeter un coup d'œil. Mais chacun s'en va selon son caprice, suivant ses appétits. Chacun prétend que la science n'est que radotage, et qu'elle ne rapproche pas de Dieu ; bien plus, on n'y gagne que l'éloignement de Dieu, comme a dit quelqu'un des maîtres. Ils ont oublié la parole du Sauveur du monde : « Scrutez les Écritures dans lesquelles vous est annoncée la vie éternelle ; ce sont elles qui me rendent témoignage » (voir Jn 5, 39). Et cette autre parole de lui : « Quiconque agit et enseigne, sera appelé grand dans le Royaume du ciel » (voir Mt 5, 19). Si bien que posséder la science est devenu objet de honte, et l'acquérir un défaut. Serait-il déjà arrivé le temps auquel notre Seigneur a fait allusion, quand il a dit : « Qui sait, [quand] le Fils de l'homme viendra, trouvera-t-il la foi sur terre ? » (Lc 18, 8), c'est-à-dire la science et la vraie croyance en lui ? Bref, les gens sont aujourd'hui partagés en sectes, qui toutes attaquent les hommes de science et les insultent. Les uns disent : À quoi sert la science, dans la religion chrétienne ? En quoi cela est-il profitable ou enrichissant ? Alors que les premiers Pères (*imām*) étaient des pêcheurs et des publicains, sans expérience et sans science, des ignorants ? Et notre but est de leur ressembler. D'autre part, notre Seigneur a dit à ses disciples : « Si vous ne redevenez comme des enfants, vous n'entrerez pas dans le Royaume du ciel » (Mt 18, 3). Après cela, quelle est encore l'utilité de votre science, Messieurs les savants ?

Nous répondons à ce groupe fourvoyé : « Quelle honte de prétendre accuser d'ignorance les apôtres ! Quelle infamie de leur jeter à la figure cette insulte sans nom, ce mal infamant par-dessus tout ! » Et ce qui prouve bien qu'il est infamant, c'est

que tout le monde le déteste, s'indigne de s'entendre appliquer une telle accusation, et s'efforce de s'en laver. Mais pour écarter cette accusation, nous dirons : « Le Sauveur du monde a d'abord choisi ceux qui avaient peu de connaissances, afin d'en faire des disciples. Puis il leur a donné la sagesse, les a instruits, les a fait progresser en science, et les a éduqués. Et cela, afin que ceux qui avaient été choisis n'aillent pas prétendre que c'est par leur force qu'ils avaient commencé et triomphé. C'est ce que l'évangile nous indique clairement, quand il nous apprend que le Christ tantôt prêchait, tantôt les reprenait, et tantôt les instruisait ; que parfois il leur faisait des promesses, et d'autres fois des menaces. Et cela, tant qu'il fut avec eux sur la terre, depuis son baptême jusqu'à son ascension. Et lui, après son ascension, leur envoya le Paraclet (voir Ac 2, 1-4), qui les instruisit dans les sciences, si bien qu'ils furent les plus savants des hommes dans l'interprétation (*bi-l-ma'ānī*), comme dans la connaissance des langues. À tel point que les juifs s'étonnèrent de leur science et de leur maîtrise des langues, et pensèrent qu'ils étaient ivres (voir Ac 2, 7-13). Quant à la parole que leur a dite le Christ : « Si vous ne redevenez comme des enfants... », il ne voulait pas dire par l'ignorance, mais par l'humilité et la douceur, et en purifiant la pensée de tout mal⁴³.

43. Voir S. Khal il-Kussa'im, « Introduction au Commentaire des Évangiles. Nécessité de la science chez 'Abd Allāh b. al-Ṭayyib », *Parole de l'Orient* III (1972), p. 248-254.

Le second exégète syro-oriental, dont les œuvres témoignent encore davantage de la circulation importante de la littérature arabe chrétienne entre les différentes Églises et qui eut une influence certaine sur plusieurs musulmans, est le métropolitain Élie de Nisibe (975-1046). Son approche littéraire, bien qu'elle ne cède en rien à la confiance faite à la logique et au rôle de la raison, est nettement spirituelle, voire « humaniste », imprégnée de réminiscences bibliques. Cela est particulièrement clair dans le *Cantique* qui lui est attribué, à tel point que l'unique manuscrit qui le rapporte se trouve dans un psautier melkite du xv^e siècle. Cette manière de faire se perçoit également dans d'autres œuvres comme *Le livre pour chasser les soucis* demandé par un ami musulman, et *Les sentences utiles à l'âme et au corps*. Le caractère spéculatif de l'évêque syro-oriental ainsi que son amour de la raison est en outre manifeste dans sa *Réponse aux cinq doutes* d'Ibn Buṭlān, médecin de Bagdad qui remettait en question

des passages de l'Évangile, et dans son *Livre de la démonstration de la vraie foi*, adressé plutôt aux autres Églises, dans lequel Élie de Nisibe cherche à prouver la vérité du « nestorianisme » à force de citations bibliques.

Extrait d'Élie de Nisibe, *Cantique*

“ [...] Louange à toi, Ô Dieu !
 Louange à toi, Ô Dieu ! [...]

 Efface, Ô Seigneur, mes fautes,
 Lave-moi de mes iniquités,
 De mes péchés, purifie-moi,
 De mes chutes, délivre-moi,
 Verse sur moi l'eau de ta compassion,
 Rends-moi justice avec l'hysope par ton amour,
 Crée en moi un cœur pur,
 Fais que je raconte, Ô mon Dieu, ta justice en te rendant grâce
 toujours.
 Ô Dieu, ouvre mes lèvres pour que je te glorifie avec les justes,
 Que je te bénisse nuit et jour.
 Uni à la prière des anges devant toi,
 Et des justes qui t'ont donné satisfaction depuis toujours. Amen.
 [...]

 Ne me livre pas aux mains de mes ennemis,
 Mais rapproche-moi de toi,
 Fais-moi entrer dans tes demeures,
 Rends-moi comme Matthieu,
 Sauve-moi comme le larron,
 Lave-moi comme la femme adultère,
 Illumine mes ténèbres par la lumière de ta connaissance,
 Pardonne-moi mes fautes et mes péchés,
 Ceux que je connais, et ceux que je ne connais pas.
 Car j'ai péché,
 J'étais insensé devant toi,
 Parce qu'aucun homme n'est sans péché ;
 Sois indulgent pour mes fautes.
 Par les prières de tous les pénitents que tu as accueillis,
 Et de tous les pécheurs que tu as justifiés. Amen. [...]”⁴⁴

44. Voir L. Basanese, « Le *Cantique* d'Élie de Nisibe (975-1046) – Édition et traduction », *Orientalia Christiana Periodica* 78/2 (2012), p. 467-506.

À vrai dire, si les polémiques théologiques entre les différentes Églises n'étaient certainement pas apaisées au xi^e siècle et si les Saintes Écritures étaient généralement utilisées pour justifier telle ou telle école, un courant « œcuménique » se manifesta aussi dans toutes les communautés, tel que nous en avons le témoignage par les écrits d'Abū 'Alī Nazīf b. Yumn, prêtre melkite du x^e siècle, ceux du métropolitain nestorien 'Abdišū' de Nisibe († 1318), et de l'écrivain jacobite 'Alī Ibn Dāwud al-Arfādī au xi^e siècle. Ce dernier montra dans son *Livre de l'Unanimité de la Foi* que :

“ Sur ce qui suscite leur désaccord en parole, [les chrétiens] sont d'accord en idée, et sur ce qui les fait se contredire apparemment, ils sont unanimes intérieurement. Tous sont guidés vers une même foi, croient en une même religion et adorent un même Seigneur. Entre eux, il n'y a de différence en cela et de division que du fait de la passion, de l'esprit partisan et de la suprématie⁴⁵.

Mais le lieu où se développa le plus une littérature arabe chrétienne spécifique prenant appui sur la Bible est celui de l'apologétique, en réponse à la diffusion de l'islam. On en trouve déjà des traces dans un manuscrit daté de la fin du viii^e siècle, le plus ancien connu de nos jours sur ce thème⁴⁶, où sont justifiées, dans un style homilétique et par des arguments bibliques, la Trinité des Personnes divines et la nécessité de l'Incarnation. Le texte est écrit dans un style audible pour des musulmans, bien qu'il soit plutôt adressé à des chrétiens. On n'y trouve pas une seule ligne de controverse, ce qui ne sera pas toujours le cas chez d'autres auteurs. Cette ligne de conduite – présentation du christianisme dans un langage accessible aux musulmans – sera également celle suivie par Théodore Abū Qurra (750-820), évêque melkite de Ḥarrān et « disciple » de Jean Damascène, Abū Rā'īṭa (ix^e siècle), évêque syro-occidental de Takrīt, et Timothée I^{er} (728-823), le fameux catholicos syro-oriental de Bagdad.

Très tôt, en effet, dès les viii^e-ix^e siècles, les écrivains chrétiens devront se défendre contre l'accusation de falsification de la Bible (*tahrīf*) lancée par les musulmans (voir p. 553), tel qu'on le voit déjà dans les lettres de 'Abd Allāh al-Hāšimī et de 'Abd al-Masiḥ al-Kindī⁴⁷. Dans leurs polémiques avec les musulmans, les chrétiens invoqueront l'identité constatable du texte juif et du texte chrétien de la Bible, ainsi que

45. Voir G. Trou peau, « Le livre de l'unanimité de la foi de 'Alī Ibn Dāwud al-Arfādī », *Melto V*, n° 2 (1969), p. 210.

46. Voir S. Kh. Sa mir, « The earliest arab apology for christianity », dans S. Kh. Sa mir et J. S. Niel sen (éd.), *Christian arabic apologetics during the abbassid period (750-1258)*, Leyde - New-York - Cologne, Brill, 1994, p. 57-114.

47. Voir G. T a r t a r, *Dialogue islamo-chrétien sous le calife al-Ma'mūn (813-834) - Les Épitres d'al-Hāshimī et d'al-Kindī*, Paris, Nouvelles Éditions Latines, 1985, p. 251.

l'identité du texte des évangiles pour les maronites, les chalcédoniens, les Syro-orientaux et les Syro-occidentaux, et cela malgré leurs oppositions doctrinales. Ils répondront également à cette accusation par des arguments d'ordre externe : le texte coranique lui-même qui témoigne parfois en faveur du texte possédé. Un des points importants de l'accusation de falsification concerne les prophéties sur la venue de Muḥammad que la Bible aurait contenues. Les chrétiens chercheront à se défendre, comme le patriarche Timothée I^{er} répondant au calife al-Mahdī (746-785) :

Calife : souverain successeur du prophète Muḥammad.

“ Et où sont donc cet Évangile et ces prophéties qui permettraient de reconnaître cette altération ? [...] Dieu connaît ma sincérité ; il est témoin de ma conscience dans le secret. Si j'avais trouvé dans l'Évangile un seul témoignage sur la mission de Muḥammad, j'aurais abandonné l'Évangile pour le Coran, comme j'ai abandonné la Tora pour l'Évangile⁴⁸.

Et à sa manière, le Syro-oriental 'Ammār al-Baṣrī, qui écrivit au ix^e siècle la première Somme de théologie chrétienne en langue arabe, affirma :

“ Peut-être diras-tu : « Ce sont les apôtres eux-mêmes qui ont modifié [l'Évangile]. » Je voudrais bien savoir à quel désir de leur part aurait correspondu tout cet empressement à falsifier [...]. Et pourquoi n'auraient-ils pas supprimé ce qui était difficile, par exemple le fait qu'il les invite à adorer un crucifié, car je ne connais rien qui ne soit plus difficile pour les rois, les maîtres du pouvoir, les hommes de gloire et de prestige, que de reconnaître adorer un crucifié ? Ou le fait qu'il interdise aux hommes d'épouser plus d'une seule femme ? Ou le fait qu'il leur ordonne l'humilité, la soumission, la patience dans l'oppression, le renoncement aux plaisirs et aux penchants, la pratique de jeûnes et de prières prolongés, et autres choses du même genre ? S'ils n'ont pas modifié ce qui leur paraissait difficile pour ce qui leur paraissait facile, ainsi que nous l'avons montré, il est clair qu'ils n'ont pas déplacé une seule lettre du Livre de Dieu⁴⁹.

Les x^e-xii^e siècles constituèrent l'âge d'or de la littérature arabe chrétienne : outre l'exégèse, les lettres y furent en effet cultivées dans toutes les confessions et dans tous les genres (théologie, ascétisme, homélies, droit, histoire). Mais dès le xii^e siècle, cette littérature déclina, surtout en Mésopotamie et en Syrie, suite notamment aux invasions mongoles et la chute de Bagdad en 1258. À partir du xiv^e siècle, on constate qu'il

48. Voir R. Caspar, « Les versions arabes du Dialogue entre le catholicos Timothée I et le calife Al-Mahdī », *Islamochristiana* 3 (1977), p. 161-162.

49. Voir 'Ammār a l-Baṣrī, *Apologie et controverses*, (éd. M. Hayek), Dar al-Machreq, 1977, p. 43-44.

n'y a plus de littérature originale provenant des chrétiens arabophones ; il faudra attendre le renouveau intellectuel de l'époque moderne et le contact avec l'Europe chrétienne.

Liturgie de saint Basile
(langues copte et arabe),
Égypte, 1642, papier, Paris,
BnF copte 30, f. 138v-139.



Douze traités apologétiques
chrétiens, Égypte, 1654,
papier silhouetté, Paris,
BnF arabe 169, f. 1v-2.





Histoire de Barlaam
et Josaphat, Égypte,
1778, papier, Paris, BnF
arabe 274, f. 15.

BIBLIOGRAPHIE

SYRIAQUE

M. Albert (éd.), *Christianismes orientaux : introduction à l'étude des langues et des littératures*, Paris, Éditions du Cerf, coll. « Initiations au christianisme ancien », 1993, particulièrement p. 312-329, § 610-617 (= Albert, *Christianismes*).

L. Van Rompay, « The Christian Syriac Tradition of Interpretation » dans Saebø et al., *Hebrew Bible*, p. 612-641, avec bibliographie (= Van Rompay, *Syriac Tradition*).

Ch. Kannengiesser, *Handbook of Patristic Exegesis: the Bible in Ancient Christianity*, Leyde – Boston, Brill, 2004, t. 2, ch. 13 : « Syriac Christian Literature », p. 1377-1446, avec bibliographie (= Kannengiesser, *Handbook*).

COPTE

R.-G. Coquin, « Langue et littérature coptes », dans Albert, *Christianismes orientaux*, p. 187-190.

J. Horn, « Die Präsenz des Alten Testaments in der ägyptischen Frömmigkeit, aufgewiesen auf zwei Werken der koptisch-sahidischen hagiographischen Literatur », dans A. Drost-Abgarjan, J. Tubach, M. Zakeri (éd.), *Sprachen, Mythen, Mythizismen. Festschrift für Walter Beltz zum 65. Geburtstag*

am 25. April 2000 (Hallesche Beiträge zur Orientwissenschaft 32/2001, Teil 1-3), Halle, Martin-Luther-Universität – Institut für Orientalistik, 2004, Teil 2, p. 355-382.

ÉTHIOPIEN

I. Guidi, *Storia della letteratura etiopica*, Rome, Istituto per l'Oriente, 1932.

P. Geoltrain et J.-D. Kaestli (dir.), *Écrits apocryphes chrétiens*, t. 2, Bibliothèque de la Pléiade, Paris, Gallimard, 2005.

ARMÉNIEN

V. Calzolari, *Les apôtres Thaddée et Barthélemy. Aux origines du christianisme arménien* (Apocryphes 13), Turnhout, Brepols, 2011 (introduction aux textes).

J.-P. Mahé, « L'Arménie et les Pères de l'Église : histoire et mode d'emploi (v^e-xii^e siècle) », dans J.-C. Fredouille, R.-M. Roberge (éd.), *La documentation patristique*, Québec – Paris, Presses de l'Université Laval – Presses de l'Université de Paris-Sorbonne, 1995, p. 167-179.

Un manuscrit ancien, un tétraévangile, a été récemment publié en fac-similé : *L'Évangile du Catholikos Vazguène, x^e s.*, Érevan, 2000. Le même Artachès

Matévossian avait publié le fac-similé du plus ancien manuscrit arménien daté (981) sur papier : ce manuscrit contient essentiellement des textes exégétiques et patristiques (v. g. extrait de l'*Apologie* d'Aristide).

Deux publications remarquables de la Société biblique d'Arménie : *Bibliologie des commentaires arméniens de la sainte Écriture*, Érevan, 2002, qui recense les commentaires, indique les manuscrits et, le cas échéant, éditions ; *La Bible selon les auteurs arméniens (auteurs autochtones, 5-12 s.)*, t. I, Nouveau Testament, Érevan, 2005, qui donne, verset par verset, les citations bibliques.

Le Saint-Siège d'Etchmiadzine a commencé la publication de commentaires de l'Ancien et du Nouveau Testament, chacune a commencé par le volume 12 : en 2003, deux commentaires d'Isaïe, par un Anonyme et par Sarkis Count ; en 2005, le *Commentaire de l'évangile de Jean* par Grigor de Tathev (xiv^e s.). À côté de ces séries, une autre, « Littérature ecclésiastique », publie les Pères : Basile de Césarée ; Grégoire de Nysse – *La Création de l'Homme* (2008).

Les périodiques de l'Église : *Etchmiadzine*, *Gandzassar*, par exemple, publient aussi des textes patristiques : le mouvement est

lancé depuis la chute du régime communiste, il ne s'arrêtera pas.

ARABE

G. Graf, *Geschichte der christlichen arabischen Literatur*, 5 vol., Cité du Vatican, Bibliothèque Apostolique Vaticane, 1944-1953.

J. C. J. Sanders, *Commentaire sur la Genèse*, CSCO 24-25, 1967.

S. Khalil *et al.*, « Auteurs chrétiens de langue arabe : Bibliographie du dialogue islamo-chrétien », *Islamochristiana* 1-2 (1975-1976).

G. Tartar, *Dialogue islamo-chrétien sous le calife al-Ma'mūn (813-834) – Les Épîtres d'al-Hāshimī et d'al-Kindī*, Paris, Nouvelles Éditions Latines, 1985, p. 251.

G. Troupeau, *Études sur le christianisme arabe du Moyen Âge*, Aldershot, Variorum Ashgate Publishing Limited, 1995.

D. Thomas (éd.), *The Bible in Arab Christianity*, Leyde – Boston, Brill, 2007.

H. Kashouh, *The Arabic Versions of the Gospels. The Manuscripts and their Families*, Berlin – Boston, Walter de Gruyter, 2012.

LA NUMÉROTATION DES PSAUMES

La numérotation des psaumes diffère entre le texte hébreu, la Septante et la Vulgate. Les traductions usuelles en langue moderne suivent généralement celle de l'hébreu, mais les traductions liturgiques préfèrent celle de la Septante.

Numérotation hébraïque	Numérotation grecque et latine
Ps 1-8	Ps 1-8
Ps 9-10	Ps 9⁵⁰
Ps 11-113	Ps 10-112
Ps 114-115	Ps 113
Ps 116	Ps 114-115
Ps 117-146	Ps 116-145
Ps 147	Ps 146-147
Ps 148-150	Ps 148-150

LE PSAUTIER DES PÈRES

On constate à partir du ⁱⁱⁱe s. la forte présence du Psautier dans la vie des chrétiens, que ce soit dans la liturgie, la prédication, les controverses théologiques, la prière monastique ou la piété individuelle. Ce recueil a en effet l'avantage de fournir des textes facilement utilisables en toutes circonstances et les Pères aiment à souligner cette souplesse d'usage du livre.

“ [Ce] bien propre aux gynécées, il plaît aux enfants comme un jouet, aux vieillards il sert de bâton de repos [...] qu'ils voyagent par terre ou par mer ou qu'ils s'adonnent à des travaux sédentaires, tous également sans exception, hommes et femmes, dans toutes leurs occupations, bien portants ou malades, trouvent dommageable de ne pas avoir à la bouche ce sublime enseignement⁵¹.

50. Les traducteurs de la Septante ont remarqué que les strophes des Ps 9-10 de l'hébreu formaient un acrostiche alphabétique, même si certaines lettres manquent.

51. Grégoire de Nysse, *Sur les titres des Psaumes* III, 5 (éd. et trad. J. Reynard, SC 466, 2002, p. 173).

Même si ce genre de considérations relève d'un *topos* littéraire où l'exagération est évidente, il témoigne cependant de sa popularité dans le monde grec. Elle est également bien attestée dans le monde latin à la même époque. Un Augustin en témoigne, qui s'écrie avec ferveur pour rendre compte de son enthousiasme de nouveau converti :

“ Quels cris, ô mon Dieu, j'ai poussés vers toi en lisant les psaumes de David ! [...] Comme je brûlais de les déclamer, si j'avais pu, à la terre entière ! D'ailleurs, on les chante par toute la terre, et « il n'est personne qui se soustraie à ta chaleur » (Ps 18, 7) [...] Que j'ai pleuré dans tes hymnes et tes cantiques aux suaves accents des voix de ton Église qui me pénétraient de vives émotions ! Ces voix coulaient dans mes oreilles, et la vérité se distillait dans mon cœur⁵².

Ces poèmes ont un attrait d'autant plus puissant qu'ils sont chantés et les auteurs anciens peuvent même à l'occasion alerter sur les dangers de leur séduction musicale et appeler à la vigilance. Les psaumes deviennent familiers aux fidèles lors des assemblées où leur lecture est proposée. Les formes de la liturgie diffèrent selon les régions, mais il semble qu'une psalmodie responsoriale se soit répandue progressivement. Tout cela témoigne donc à l'âge d'or de l'époque patristique de l'importance liturgique de ce recueil et de sa faveur générale. Mais celle-ci remonte aux premières communautés chrétiennes qui sont déjà invitées à prier par Paul avec les mots des psaumes :

“ « Récitez entre vous des psaumes, des hymnes et des cantiques inspirés ; chantez et célébrez le Seigneur de tout votre cœur » (Ep 5, 19).

Les communautés se sont approprié ces antiques poèmes juifs en les interprétant comme des figures annonçant la Passion et la résurrection du Christ. Le Nouveau Testament le montre, qui fait du Psautier un livre prophétique : plusieurs psaumes y sont considérés pour leur valeur messianique, comme le Ps 21 évoquant le Messie souffrant ou le Ps 2 la filiation divine. Cette lecture prophétique ancienne du livre va orienter l'interprétation patristique des psaumes.

Dès le ii^e siècle, les auteurs chrétiens exploitent les psaumes en ce sens. Ils ne les commentent pas encore pour eux-mêmes, mais les citent

Psalmodie responsoriale : psalmodie au cours de laquelle était repris un verset du psaume qui venait d'être chanté par un lecteur.

52. Augustin, *Confessions* IX, 4, BA 14, éd. M. Skutella, trad. É. Tréhorel et G. Bouissou, 1962 (p. 85).

comme des arguments pour défendre leur foi. Par exemple, Justin, dans sa controverse avec le juif Tryphon, comprend le Ps 95 comme une prophétie de l'exaltation de la Croix. Pour le montrer, il commence par accuser les juifs d'avoir retranché l'expression « du haut du bois », symbole de la Croix, du verset 10 (« Dites parmi les nations : Le Seigneur a régné du haut du bois ») et il commente :

“ « Parmi les nations » il n'a jamais été dit d'aucun des hommes de votre race qu'il « a régné » comme « Dieu » et « Seigneur », sinon de ce seul crucifié dont l'Esprit saint dit aussi dans le même psaume qu'il a été sauvé et qu'il est ressuscité, indiquant qu'il n'est point semblable aux « dieux des nations ».

Le rétablissement de la bonne leçon prouve, aux yeux de Justin, le sens prophétique du psaume et l'exégète invite alors à le relire dès le début dans cette perspective :

“ « Chantez au Seigneur un chant nouveau, chantez au Seigneur, toute la terre, chantez au Seigneur et bénissez son nom, annoncez de jour en jour la bonne nouvelle de son salut⁵³ ».

Ce type d'exégèses, où des versets psalmiques sont isolés et cités dans un but doctrinal, apologétique ou polémique, est dominant au ii^e s. et se retrouve dans l'*Épître de Barnabé*, chez Irénée ou Tertullien. Au iii^e siècle, le besoin se fait jour d'une exégèse générale du recueil, en même temps que son utilisation dans la prière se répand : le temps est venu de l'approfondissement de l'enseignement, d'autant que la curiosité des fidèles se heurte à un texte poétique, souvent obscur, qui nécessite des éclaircissements pour être compris et actualisé à la lumière du Nouveau Testament. Les principaux auteurs, dans les différentes aires géographiques, entreprennent dès lors de consacrer des homélies ou des traités savants aux psaumes.

Au tout début du iii^e s., Hippolyte de Rome paraît avoir été le premier à leur consacrer une homélie entière, qui précise les circonstances de composition du recueil, l'identité de son ou ses auteurs en évoquant la question de son attribution à David, et défend l'authenticité et l'inspiration des titres placés en tête de plusieurs psaumes. Cependant, c'est Origène qui, dans la première moitié du iii^e s., peut

53. Justin, *Dialogue* 73, 2 et 74, 2 (p. 383 et 385).

être considéré comme le premier grand commentateur des psaumes : il est remarquable à la fois par l'ampleur, la diversité de ses modes d'exégèse – il est l'auteur de commentaires suivis et exhaustifs, composés à Alexandrie et à Césarée, d'homélie et de scholies – et par la richesse de ses analyses (voir sous-partie « L'exégèse alexandrine au iv^e siècle », p. 195 s.). Son influence sera considérable sur les auteurs postérieurs car il traite, notamment dans d'amples préfaces, les principaux problèmes posés par le recueil et fournit des interprétations allégoriques qui seront abondamment reprises. Malheureusement, la plus grande partie de ces ouvrages ne nous est pas parvenue en tradition directe et ce qu'on a identifié comme origénien dans la tradition indirecte ne nous en donne qu'une image partielle.

En revanche, les œuvres des auteurs grecs postérieurs ont été mieux conservées. Parmi les auteurs qui dépendent d'Origène, Eusèbe de Césarée est, vers 330, l'auteur d'un imposant commentaire sur les psaumes où il fait preuve d'une grande érudition, à la fois de philologue et d'historien. Après une présentation d'ensemble du recueil, il explique systématiquement chaque psaume : il en précise le cadre historique d'après le Livre des Rois et le replace dans la perspective de la nouvelle alliance, il en détermine le genre – hymne, poème théologique, prophétie – et en cite en continu les versets tout en précisant les différentes versions du texte. Dans cette même tradition, Athanase d'Alexandrie, s'il n'est sans doute pas l'auteur du commentaire qui est mis sous son nom, est bien celui de *l'Épître à Marcellinus sur les psaumes* qui traite de leur utilisation par le chrétien, appelé à voir en eux le miroir des mouvements de son âme. À la fin du iv^e s., on doit également à Didyme d'Alexandrie deux commentaires, l'un de type scolaire, au style oral, retrouvé dans les papyrus de Toura, qui nous restitue les notes de cours d'un professeur, l'autre plus élaboré et construit. Tous deux se situent dans la dépendance d'Origène, dans une perspective différente de celle d'Eusèbe : ils représentent un enseignement centré sur des développements moraux et sur des spéculations relatives à la vie spirituelle et à la structure de l'âme, n'hésitant pas à recourir aux termes techniques de la philosophie. Enfin, un autre grand représentant de la tradition alexandrine, Cyrille, a longuement commenté les psaumes dans une perspective nettement théologique. Parmi les Cappadociens, eux aussi lecteurs d'Origène, on doit à Basile de Césarée une quinzaine d'homélie sur divers psaumes, où transparaissent les préoccupations pastorales du prédicateur. Son frère, Grégoire de Nysse, fait œuvre beaucoup plus originale en consacrant un traité à leurs titres, dans lequel il cherche à

tirer parti de l'organisation du recueil pour proposer une grille de lecture synthétique des différents poèmes et un itinéraire de progression spirituelle.

La lignée antiochienne (voir sous-partie « L'exégèse antiochienne », p. 205 s.) se distingue nettement de la tradition alexandrine, pour ce livre biblique comme pour les autres. Représentée par Diodore de Tarse et Théodore de Mopsueste, Jean Chrysostome et Théodoret de Cyr qui ont tous longuement commenté les psaumes, elle se caractérise par son attention au sens littéral et son souci d'une interprétation historico-littérale de l'Écriture. C'est ainsi que Diodore de Tarse et Théodore de Mopsueste ne reconnaissent comme directement messianiques que les Ps 2, 8, 44 et 109 et refusent d'accorder la moindre valeur prophétique même à ceux dont le Nouveau Testament rapporte tel verset au Christ ou met tel autre dans sa bouche. Selon eux, leur portée est limitée à l'histoire vétérotestamentaire, ils ne font qu'annoncer des événements décrits dans l'Ancien Testament. En vertu des mêmes principes, ils sont également conduits à contester l'exactitude des titres psalmiques. Jean Chrysostome, à la fin du iv^e s., appartient au même courant : auteur de cinquante-huit homélies sur une série de psaumes, qui nous sont parvenues en tradition directe, il y témoigne d'un souci de la lettre en citant l'hébreu, mais s'attache aussi à l'enseignement moral. Théodoret de Cyr, pour sa part, se tient sur une voie moyenne entre littéralisme et allégorisme dans son gros commentaire des années 440 : il se distingue nettement de l'exégèse « judaïsante » de ses maîtres Diodore et Théodore en reconnaissant le caractère messianique d'un tiers du Psautier environ et en privilégiant la dimension christologique. Enfin, Hésychius, moine de Jérusalem dans la première moitié du v^e s., a commenté trois fois les psaumes, une fois sous la forme d'un commentaire technique et savant et, à deux reprises, sous forme de gloses généralement courtes, les unes donnant une interprétation spirituelle et mystique, les autres une exégèse christologique.

Après cette floraison exceptionnelle de grands commentaires, on entreprend au vi^e s., en Palestine, de réunir commodément l'essentiel de ce matériau exégétique sous forme de chaînes. La fortune des chaînes exégétiques sur les psaumes sera immense et c'est à elles qu'on doit d'avoir conservé des œuvres qui seraient autrement perdues, comme celles d'Origène ou le *Commentaire sur les Psaumes* d'Évagre le Pontique. Par exemple, la *Chaîne palestinienne sur le Ps 118*⁵⁴ offre sur

Glose : [n. f.] brève explication d'un mot ou d'une expression difficile. Elle peut être écrite dans les marges (glose marginale), entre les lignes (glose interlinéaire) ou parfois intégrée au corps du texte, auquel elle n'appartient pas originellement (glose textuelle).

54. Éd. G. Dorival, M. Harl, SC 189-190, 1976.

un psaume un panorama de l'exégèse du Psautier, recueillie aux alentours du vi^e s., dans la lignée d'Origène : elle atteste la réception dans un milieu d'une tradition unifiée d'interprétation devenue traditionnelle. Encore proche des œuvres originales des auteurs qu'elle cite, elle se recommande par un découpage des fragments et des attributions d'auteurs qui paraissent exacts.

Chez les Latins, des chaînes existent également, mais leur intérêt est limité du fait de la transmission en tradition directe des œuvres. Le premier commentateur important du Psautier est, au iv^e s., Hilaire de Poitiers : il fournit une explication approfondie et étendue d'une série de psaumes sous la forme de *tractatus* précédés d'un prologue, où il dépend de la tradition grecque, alexandrine. C'est le cas aussi d'Ambroise de Milan : par exemple, ce dernier, quand il commente le Ps 50, celui du *Miserere*, dans son *Apologie de David*, adapte pour son auditoire et ses lecteurs les commentaires d'Origène et de Didyme sur ce psaume de pénitence dont le sens est éclairé par le titre qui fait allusion au repentir de David après sa faute. En plus de ce genre d'exégèses isolées, présentes dans des œuvres autonomes, Ambroise a consacré un commentaire développé à une série de douze psaumes. Jérôme, pour sa part, outre son œuvre de traducteur du Psautier, en a réalisé un commentaire qui paraît être surtout une compilation d'Origène. Moins dépendants des Grecs et particulièrement originaux, les *Exposés sur les Psaumes* d'Augustin, dont la rédaction s'étend sur plus de trente ans à partir du début des années 390, sont un véritable monument de l'exégèse ancienne. L'ensemble, qui fournit une exégèse intégrale du Psautier, reprend des homélies prêchées à Hippone ou à Carthage, ou des commentaires dictés. L'interprétation christologique et ecclésiologique y joue un grand rôle. Leur popularité doit beaucoup à l'art oratoire dont elles témoignent. Par exemple, l'explication du Ps 136 est frappante, page d'un grand rhéteur qui oppose avec force à Sion, la ville sainte où tout demeure et rien ne s'écoule, les fleuves de Babylone, images de la fluidité du temps et des passions débordantes que rien n'arrête. À travers cette opposition, c'est aussi le thème théologique des deux cités qui apparaît, annonciateur de la *Cité de Dieu*. L'influence des *Exposés sur les Psaumes* est considérable et tous les commentateurs latins du Psautier dépendront plus ou moins d'Augustin. C'est le cas, par exemple, d'un Cassiodore qui, un siècle après, dans son long commentaire des années 540, accorde une grande place aussi bien à la théologie qu'à l'analyse grammaticale et rhétorique. Il cherche ainsi à repérer une organisation du recueil en distinguant douze catégories de psaumes.

Il ressort de cette vue panoramique que toutes ces œuvres consacrées aux psaumes se signalent par la diversité de leur genre littéraire, qu'il s'agisse de commentaires savants, d'homélies, de lettres, de scholies ou de gloses. L'histoire de leur rédaction et de leur édition est rarement claire. Certaines homélies peuvent avoir été réécrites ou développées quand elles ont été rassemblées pour former un volume consacré au Psautier, comme dans le cas d'Ambroise.

Le texte qu'elles commentent est lui-même divers. Les Grecs commentent la Septante et utilisent à l'occasion, pour les besoins de l'exégèse, les traductions de Symmaque, Aquila ou Théodotion; les Antiochiens mentionnent l'hébreu. Les Latins ont recours d'abord aux *Vieilles Latines*, traductions anciennes d'après le grec, qui diffèrent selon l'époque et l'aire géographique : on distingue les psautiers africain, comme celui de Cyprien, et européen, comme le Psautier Romain. Puis ils utilisent le Psautier gallican, traduction de Jérôme faite sur la Septante, avant la diffusion de la Vulgate, faite sur l'hébreu (voir « Les versions latines », p. 80). Ainsi, le psautier d'Augustin est encore une *Vieille Latine*, mais, après 415, il lui arrive de citer le Psautier gallican⁵⁵.

Psautier Romain :

psautier antérieur à Jérôme, traduit sur la Septante, utilisé à Rome et en Italie au milieu du iv^e s., puis dans plusieurs pays d'Occident.

Quelques grandes tendances de cette exégèse ancienne ressortent particulièrement. Les auteurs des commentaires savants réfléchissent sur le caractère inspiré du livre, sur son utilité, sur l'identité de son auteur ou de ses auteurs. Ils s'intéressent aussi à sa place par rapport aux autres livres bibliques et à sa structure : ils connaissent depuis Origène la division du Psautier en cinq livres et parfois l'exploitent. En abordant la question de l'ordre des Psaumes et de la valeur de leurs titres, ils se heurtent à divers problèmes, comme, par exemple, quand l'ordre de succession des titres ne correspond pas à celui des épisodes historiques de la vie de David qu'ils évoquent. D'une façon générale, pour compenser l'aspect composite d'un ensemble disparate de poèmes, il importe de préciser le but général du livre, de dégager le sens général d'un psaume et d'en montrer la cohérence, d'où l'importance que revêtent les titres qui en offrent une clef d'interprétation, comme l'affirme Augustin : la compréhension du psaume dépend de la bonne interprétation du sens du titre⁵⁶. Cette cohérence est aussi mise en valeur par l'insistance sur l'enchaînement, l'« acolouthie » des versets d'un même psaume. Pour souligner l'unité non seulement de

55. Voir R. Weber, *Le Psautier Romain et les autres anciens psautiers latins*, éd. critique, Cité du Vatican, Librairie Vaticane, 1953.

56. Augustin in, *Enarrationes in Psalmos* 53, 1, éd. H. Müller, CSEL 94.1, 2004, p. 107.

la Bible, mais aussi du Psautier, Origène et ses successeurs aiment, pour commenter un psaume, faire appel à d'autres textes bibliques, mais surtout à d'autres psaumes, éclairant l'Écriture par l'Écriture. De la sorte, ils appliquent des méthodes d'exégèse qu'ils empruntent à celles en vigueur dans les écoles de rhétorique païennes. Ce souci de l'unité n'empêche pas certains commentateurs de vouloir mettre en évidence la variété du recueil : ils cherchent à définir les différents genres de psaumes et leur cadre de composition. Ils distinguent entre psaumes de supplications, adressés à Dieu sur un mode personnel ou collectif, et psaumes de louange, célébrant la grandeur divine, ou d'actions de grâce. Dans cette optique, ils ont également recours à l'analyse prosopologique qui vise à préciser la personne qui parle, celle à qui le psalmiste s'adresse, celle dont il parle, l'éventuel changement de locuteur dans un même psaume. Selon l'interprétation christologique dominante, le psaume est avant tout dit au nom du fidèle ou au nom du Christ et il s'adresse à ce dernier. Un problème se pose quand le psalmiste confesse ses péchés, comme au Ps 40, 5 : dans ce cas, Eusèbe considère que c'est bien le Christ qui s'exprime parce qu'il porte sur lui le péché des hommes. Aux yeux d'Augustin également, tel psaume est conjointement prière de l'homme adressée à Dieu, prière du Christ et prière de l'Église, Corps du Christ. À propos du Ps 85, il écrit :

“ Que personne ne dise en écoutant ces paroles : Ce n'est pas le Christ qui parle, ou n'en vienne à dire : Ce n'est pas moi qui parle, mais, s'il se sait dans le corps du Christ, qu'il dise tout à la fois : C'est le Christ qui parle et c'est moi qui parle⁵⁷.

Cassiodore insiste dans le prolongement d'Augustin sur le fait que la personne du Christ s'exprime dans les psaumes à la fois comme Tête et comme Corps.

Ces lectures savantes ne doivent pas occulter l'interprétation spirituelle et morale largement présente dans l'exégèse des Pères depuis Origène, dont les thèmes de prédilection comme le progrès spirituel, les châtiments pédagogiques, l'amour de la Loi, la fidélité dans les épreuves, l'imitation du Christ, fécondent toute la tradition ultérieure. Ils sont particulièrement mis en valeur dans l'exploitation que de nombreux auteurs font de la figure de David, auteur présumé du volume, locuteur de nombreux psaumes et prophète inspiré. Certains épisodes

57. Augustin, *Enarrationes in Psalmos* 85, 1, éd. E. Dekkers et J. Fraipont, CCL 39, 1956, p. 1177.

de sa vie, auxquels font allusion les titres de plusieurs psaumes, peuvent même faire l'objet de longs développements dans les commentaires : son existence a évidemment une valeur de modèle, sa vertu morale de magnanimité à l'égard de Saül, son repentir après ses fautes sont exemplaires et proposés à l'imitation du chrétien, tandis que ses ennemis sont identifiés aux adversaires de la foi, aux serviteurs du plaisir ou simplement aux démons qui éprouvent l'âme du solitaire. C'est la figure du Christ qui se dessine derrière celle de David, selon une lecture typologique très ancienne qui n'a cessé au cours des siècles de nourrir l'exégèse des psaumes.



...milla p... .. sup fu... ..

... palmus



... ..



... ..



... ..



4

PARTIE

EXÉGÈSES MÉDIÉVALES

*Commentaire
de l'Apocalypse,
ou Apocalypse
de Silos (Burgos,
début du XII^e s.),
Londres, British
Library, ms. add.
11695, f. 112v-113r
(Ap 7, 4-12).*



EXÉGÈSE JUIVE MÉDIÉVALE DE LA BIBLE

Judith Kogel

INTRODUCTION

Comprendre le développement de l'exégèse juive de la Bible à l'époque médiévale nécessite avant tout de connaître les conditions concrètes de la vie intellectuelle des juifs, dont on rappellera ici quelques éléments essentiels. À l'époque du second Temple, le monde juif est constitué d'un centre religieux en Judée et d'une diaspora faite de communautés dispersées, dont l'origine remonte probablement aux déportations de la fin du premier Temple (586 av. J.-C.). Après la chute du second Temple (70) et surtout après la révolte de Bar-Kokhba (132-135), Babylone émerge comme nouveau foyer d'études religieuses qui concurrence celui de Palestine, et ses écrits (*Talmud de Babylone*, littérature gaonique) finissent par s'imposer à l'ensemble des communautés. Avec le déclin des académies babyloniennes prestigieuses (Sura et Pumbedita, x^e-xi^e siècle), les dernières institutions centrales du savoir disparaissent et laissent la place à des centres d'étude autonomes, autour de maîtres indépendants.

Au Moyen Âge, la société juive vit sous la dépendance politique de pays étrangers (ainsi, en France, en Allemagne, en Angleterre, au

Littérature gaonique :

le titre de Gaon désigne en premier lieu les chefs des académies talmudiques babyloniennes de Sura et Pumbedita, mais cette appellation a aussi été utilisée plus tard en d'autres lieux avant de devenir honorifique. La littérature gaonique est l'ensemble des textes produits durant la période gaonique (600-1040).

Maghreb et en Espagne) : l'hébreu n'est plus une langue parlée, mais il continue d'être une langue de création culturelle et religieuse – il convient cependant de nuancer cette affirmation puisque, dans les pays musulmans, l'arabe est aussi pour les érudits juifs une langue de culture, contrairement aux pays d'Europe où seul l'hébreu a ce statut, le latin restant l'apanage des lettrés chrétiens. Les juifs participent à la vie économique et culturelle des sociétés dans lesquelles ils vivent et, par voie de conséquence, l'étude de la production littéraire hébraïque doit prendre en compte le contexte de sa composition. La littérature exégétique s'est ainsi épanouie dans des paysages intellectuels très différents : d'une part l'école espagnole, avec ses prolongements provençaux, qui a profité de l'ouverture culturelle et des échanges entre juifs et arabes dans le cadre du califat musulman, puis dans celui des principautés d'al-Andalus qui lui succèdent ; d'autre part l'école de la France du nord, dont l'essor est à mettre en parallèle avec celui du milieu culturel occidental chrétien.

Ces productions peuvent être regroupées principalement en deux genres qui coexistent de façon permanente : l'exégèse homilétique et l'exégèse littéraire.

L'exégèse homilétique, qui est la plus ancienne forme d'exégèse, est aussi celle des textes midrashiques dont une partie s'intéresse à la fixation du droit religieux en interrogeant le texte biblique (*midrash halakha*), tandis que d'autres passages rapportent des anecdotes pseudo-historiques, dispensent un enseignement moral ou expriment des croyances (*midrash aggada*) (voir, dans la Deuxième partie, la sous-partie « La lecture juive de l'écriture : la tradition rabbinique », p. 166 s.). Le *midrash* développe une idée autonome qu'il ancre dans le texte biblique ; aussi le sens qu'il livre n'est-il pas découvert dans le texte biblique, mais il lui est attribué, même s'il y a à l'origine une difficulté lexicographique, morphologique ou syntaxique. Ces récits ne contiennent aucune information vérifiable, ils ont en partie servi de matériau pour des homélies synagogales, ce qui explique l'exagération de certains propos dans le seul but d'éveiller l'attention de l'assistance. Le sentiment que les interprétations midrashiques s'affranchissent du texte biblique est déjà perceptible dans le Talmud, et l'on citera, en guise d'exemple, la réaction scandalisée d'Ishma'el ben Elisha à l'interprétation d'Éliezer ben Horqenos :

“ En fait, tu dis à l'Écriture, « tais-toi pendant que j'interprète »¹.

1. *Midrash Sifra* sur Lv 13, 47. Pour les abréviations des références, voir ci-dessus, Encart du chapitre 4, p. 176-177.



Feuillet d'une Bible hébraïque avec massore, Paris, BnF hébreu 5, f. 17v.

C'est en Babylonie (première moitié du iv^e siècle) que l'on utilise pour la première fois le terme *peshat* pour désigner le sens premier du texte – un terme que l'on peut traduire dans ce contexte par « sens littéral » (voir, dans la Deuxième partie, la sous-partie « La lecture juive de l'écriture : la tradition rabbinique », p. 173) – par opposition à l'exégèse midrashique ou *derash* qui utilise le texte comme point d'ancrage, et c'est également là que l'on établit la règle suivante : « l'Écriture ne peut dévier de son sens premier ». Jusqu'à quel point est-elle respectée ? Au cours des siècles qui sui-

virent la rédaction du Talmud, les enseignements midrashiques ont très certainement façonné la compréhension de la Bible, au point d'en masquer le sens premier, et cette règle ne semble guère suivie ; les paroles de l'Amora Kahana (sage de l'époque talmudique, iv^e siècle) en témoignent, puisqu'il affirme que ce n'est qu'à dix-huit ans qu'il entendit la règle pour la première fois, alors qu'il étudiait depuis son plus jeune âge².

Parallèlement au développement de la littérature homilétique, et parce que les circonstances historiques font que, de plus en plus, l'hébreu est oublié, les massorètes (du vii^e au x^e siècle) entreprennent de fixer de façon précise et minutieuse toutes les particularités du texte biblique : ils introduisent un système d'accents et compilent les observations touchant aux graphies, à la vocalisation, à la fréquence des mots, des formes verbales et nominales, etc (voir, dans la Première partie, la sous-partie « Canons et versions, de l'hébreu au grec », p. 24-25). Ce vaste travail, qui a fait des massorètes les précurseurs de la grammaire hébraïque, a servi de fondement à l'exégèse littérale.

2. TB *Shabbat* 63a ; *Yebamot* 24a.

1. Le *peshat* ou exégèse littérale

PRÉMICES D'UNE NOUVELLE FORME D'EXÉGÈSE

Au x^e siècle, Sa'adia Gaon (Égypte, 882 – Babylonie, 942), Gaon de Sura, inaugure une nouvelle ère dans l'histoire de l'exégèse de la Bible en distinguant le sens littéral de l'interprétation homilétique. Stimulé par la démarche des karaïtes – *Bené Miqra*, « fils de l'Écriture » –, qui prônent l'étude du texte biblique hors de toute autorité du *midrash* et de la loi orale, et désireux d'en combattre les thèses, Sa'adia Gaon rédige un commentaire de la Bible, comportant de nombreuses remarques philologiques et lexicales. Il s'appuie principalement sur l'œuvre des massorètes, dont il poursuit en quelque sorte le travail en composant des traités lexicaux et grammaticaux, nécessaires à la connaissance de la langue hébraïque. Pour rendre l'Écriture accessible à tous, il propose une traduction libre en arabe, le *Tafsir*, qui n'épouse pas toujours la syntaxe biblique et dans laquelle il insère des gloses explicatives. Dans le même temps, Sa'adia Gaon élabore un système philosophique, inspiré du Kalâm, reconnaissant à la fois l'autorité de la raison et celle de l'Écriture, qu'il expose dans son livre sur les croyances et les doctrines religieuses, *Emunot we-de'ot*, ainsi que dans les introductions aux commentaires sur les livres bibliques. Parce qu'il établit une équivalence entre raison et révélation, Sa'adia Gaon interprète métaphoriquement les expressions bibliques qui vont à l'encontre d'une pensée rationnelle (descriptions anthropomorphiques de Dieu, par exemple). Avant lui, il existait bien dans la littérature rabbinique et gaonique des remarques touchant à des questions théologiques, mais il n'y avait pas de réflexion systématique sur le contenu doctrinal du judaïsme. Cette mutation est directement liée à l'acculturation des juifs au sein de la civilisation arabe dont ils adoptent la langue et adaptent les idées dans leurs ouvrages.

Kalâm : [n. m. arabe]
Science religieuse de l'islam qui étudie des questions théologiques par une argumentation dialectique et rationnelle.

Encart d'exemple

La traduction de Gn 1, 27³ est paradigmatique de la démarche de Sa'adia Gaon : pour répondre aux questions théologiques que pose la création de l'homme à l'image de Dieu, il considère que la deuxième partie du verset (« à l'image de Dieu il le créa ») ne reprend pas à l'identique les termes de la première (« Alors Dieu créa Adam à son image ») mais l'explicité ; il choisit donc de rendre la deuxième mention du nom divin (« Elohim ») par « noble », un sens attesté dans la Bible mais peu fréquent, et il précise dans une glose que la ressemblance de l'homme avec Dieu concerne l'aptitude à dominer :

“ Alors Dieu créa Adam à son image, il le créa selon une image noble, désigné pour la domination, mâle et femelle, il les créa tous deux⁴.

L'approche interprétative de Sa'adia Gaon ainsi que son *Tafsir* se propagent rapidement dans tous les pays de langue arabe, probablement en raison du prestige attaché à son statut de Gaon, une des positions les plus respectées du judaïsme post-talmudique. Assez étonnamment, cependant, ce n'est pas en Babylonie, là où il était actif, qu'il suscitera des continuateurs, mais dans les diasporas d'Afrique du Nord et d'Espagne, où le développement de l'exégèse littérale va prendre appui sur la philologie hébraïque en plein essor et où l'exégèse philosophique se nourrira des échanges entre érudits juifs et arabes.

3. וַיִּבְרָא אֱלֹהִים אֱת־הָאָדָם בְּצַלְמוֹ כְּצֶלֶם אֱלֹהִים בָּרָא אֹתוֹ זָכָר וּנְקֵבָה בָרָא אֹתָם:

4. Gn 1, 27, dans *Œuvres complètes de R. Saadia ben Joseph al-Fayyûmî*, tome I, Version arabe du Pentateuque, éd. et trad. J. Derenbourg, Paris, 1893.

LE CENTRE ESPAGNOL

En Espagne, l'exégèse juive de la Bible appartient en premier lieu aux domaines grammaticaux et lexicographiques : en effet, pour illustrer les règles de la langue hébraïque, les grammairiens citent des mots, des expressions, voire des versets bibliques et les commentent ; ils s'intéressent également aux exceptions morphologiques, aux *hapax* et, de fait, insèrent un important matériel exégétique dans leurs ouvrages. Le plus célèbre d'entre eux, celui qui a posé les fondements de la grammaire de l'hébreu, Jona ibn Janaḥ (première moitié du xi^e siècle), rédige un lexique, *Le Livre des Racines*, qui va inspirer tous les exégètes littéralistes d'Espagne et de Provence. Y sont rangés tous les mots de la Bible selon leur racine et discutés les termes rares.

Par exemple, בְּרִי (*berī*, Jb 37, 11) dont il est difficile d'identifier les consonnes radicales : « Et selon moi, [...] la lettre *beth* n'appartient pas à la racine et *ri* est un nom syncopé, de la racine רָוַח (*rwh*, « abreuver », « saturer »), et c'est ainsi qu'il faut comprendre [le verset] : *Il charge les nuages d'abreuvement*, c'est-à-dire de beaucoup d'eau⁵. »

Ce n'est qu'après l'apogée de la littérature philologique que la production littéraire s'enrichit d'un nouveau genre, celui du commentaire suivi de l'ensemble de la Bible, qui puise dans les ouvrages linguistiques et poursuit les travaux entrepris par les grammairiens. Diverses œuvres exégétiques sont composées dans la génération qui suit, mais peu nous sont parvenues ; il s'agit pour l'essentiel de gloses explicatives, assez brèves, rédigées en hébreu ou en arabe, et dont le seul objectif est la compréhension littérale du texte biblique. Ainsi, au xi^e siècle, deux linguistes s'intéressent à la Bible et rédigent un commentaire en arabe : Juda ibn Balaam, de Tolède, qui se distingue surtout par son travail de linguistique comparée pour résoudre les difficultés lexicographiques ; Moïse ibn Gikatilla, de Cordoue, qui fait œuvre de pionnier en cherchant à expliquer rationnellement les miracles relatés dans la Bible. Moïse ibn Gikatilla est également le premier à proposer un commentaire historique des livres d'Isaïe et des Psaumes, remarquant que la seconde partie d'Isaïe est l'œuvre d'un autre prophète dont les consolations se réfèrent « à la période du second Temple et non à l'époque messianique », et signalant que certains Psaumes datent de la période de l'Exil et ne peuvent avoir été composés par le roi David, comme le veut la tradition rabbinique (sur les deux Isaïe, voir, dans la Deuxième partie, la sous-partie « Naissance de l'exégèse », p. 135-137).

Le développement de l'exégèse biblique durant l'âge d'or espagnol est également stimulé par l'amour de la poésie et sa pratique, car les poètes sont sensibles à la qualité littéraire de la langue biblique. L'un d'eux, Moïse ibn Ezra (env. 1055 – ap. 1135), consacre un chapitre de son livre de poétique aux figures de style et de rhétorique bibliques, et l'on perçoit, au cours du Moyen Âge, que certains commentateurs du xii^e et xiii^e siècles prennent conscience des parallélismes bibliques. Un autre domaine d'activité intellectuelle, la philosophie, contribue à l'apparition d'une nouvelle forme d'exégèse de type homilétique et allégorique, subordonnée aux spéculations philosophiques, et dont on reparlera plus loin (voir ci-dessous, p. 365 s.).

5. Ibn Ja na ḥ, *Sefer ha-shorashim*, p. 472 et voir *Bible de la Pléiade*, t. II, p. 1329.

L'ÉCOLE FRANÇAISE

Alors que le système du *peshat* est largement répandu dans les pays de culture arabe, en partie grâce au développement de la grammaire hébraïque, l'exégèse homilétique du *midrash* reste longtemps primordiale dans les communautés juives de l'Occident chrétien. La littérature midrashique s'enrichit de nouvelles compilations (le *Yalqut Shimoni*, xiii^e siècle, par exemple) et les exégètes puisent encore dans la littérature traditionnelle pour leurs interprétations. Pourtant, en France du nord, une nouvelle école exégétique, indépendante de l'école espagnole, voit le jour, s'efforçant de rechercher le sens obvie du texte sans toutefois rompre les liens avec le *midrash*. On ne connaît pas véritablement les raisons de cette mutation, mais l'on a fréquemment souligné les similitudes avec l'évolution de la *lectio* chrétienne. En effet, la renaissance culturelle, les méthodes d'exégèse sacrée et même la convergence des élèves auprès de maîtres prestigieux qui les encouragent à prendre part aux discussions et à produire à leur tour leurs propres commentaires, tous ces éléments ont leur parallèle dans la société juive, en France du nord. Les centres d'intérêt des œuvres littéraires elles-mêmes se ressemblent : intérêt pour la grammaire, recherche du sens littéral, comparaison des diverses versions pour établir des leçons fiables, etc. S'il est cependant difficile de parler d'influence, l'on présume que ces évolutions culturelles ont un substrat commun à partir duquel la création littéraire et intellectuelle des sociétés juives et chrétiennes s'épanouit.

Tout en s'appuyant sur les ouvrages grammaticaux, composés en hébreu, des premiers linguistes espagnols (Menaḥem ben Saruq et Dunash ibn Labrat, x^e siècle), les auteurs français proposent une exégèse moins fondée sur la maîtrise de la langue hébraïque que sur la compréhension du texte biblique et la nécessité d'en proposer une traduction exacte, objet central de la leçon. L'initiateur de cette école, Salomon ben Isaac appelé Rashi (1040-1105), dont l'exégèse en hébreu sur l'ensemble de la Bible s'est rapidement diffusée dans les communautés juives européennes, se fonde en partie sur le travail de commentateurs anonymes, appelés *poterim*, qui ont traduit les termes difficiles en français et ont établi des glossaires. Rashi propose un commentaire continu, accessible à tous, et répondant aux problèmes de fond et de forme que pose le texte biblique. Fidèle à la règle talmudique précédemment énoncée, « l'Écriture ne peut dévier de son sens premier », il ne puise dans le corpus midrashique que les passages qui respectent les

mots et la cohérence du texte biblique, et rejette ceux qui ne peuvent s'harmoniser avec l'unité syntaxique et thématique de l'Écriture.

Rashi tente de justifier la succession des deux parties du verset de Gn 1, 4. Pourquoi Dieu a-t-il procédé à la séparation après avoir constaté la qualité de la lumière ? Son commentaire comporte deux parties, une première qui est un extrait du *midrash* et qui correspond à sa croyance en l'existence d'un monde futur parfait dont ne profiteront que les justes, et une seconde qui est l'interprétation *ad sensum*.

« "Dieu vit que la lumière était bonne et il sépara la lumière de l'obscurité." Pour cela aussi nous avons besoin des paroles de la *aggada* ; il vit que les méchants ne méritaient pas de profiter de cette lumière, il la mit de côté pour les justes dans le monde futur ; et selon le sens premier, on l'interprète ainsi, il "vit qu'elle était bonne" et qu'il ne convenait pas que la lumière et l'obscurité soient utilisées ensemble, il fixa à l'un son domaine, le jour, et à l'autre son domaine, la nuit. »⁶

Les nombreuses remarques linguistiques parsemées dans son commentaire soulignent l'extrême sensibilité de Rashi au texte biblique et la compréhension presque intuitive qu'il a du fonctionnement de la langue, alors qu'il ne dispose pas des ouvrages grammaticaux les plus aboutis, composés en arabe par les érudits espagnols. Néanmoins, l'exigence d'une traduction fidèle, qui transparait à travers l'utilisation de la langue vernaculaire dans l'explication de mots ou de phrases entières, induit chez lui une véritable réflexion sur la langue hébraïque. Il est conscient que les formes verbales de l'hébreu biblique peuvent avoir une valeur temporelle ou aspectuelle, et il n'est pas rare de trouver dans son commentaire des indications comme « valeur de présent », ou « action coutumière ou fréquente ». Et pour mieux se faire comprendre, il ponctue son explication de formes verbales vernaculaires en caractères hébreux.

À propos de Dt 9, 21, qu'É. Dhorme traduit ainsi : « en le **faisant** passer à la meule », Rashi indique : « moulant ».

Pourquoi Rashi entreprend-il un commentaire exhaustif de la Bible ? Il ne fait nul doute que l'étude de la Tora et de la Bible était très répandue en France du nord, même en dehors des écoles. De nombreux poèmes liturgiques, nourris d'hébreu biblique et enchâssant des versets, témoignent d'une connaissance approfondie de l'Écriture ;

6. Le commentaire de Rashi, ainsi que celui de la plupart des exégètes mentionnés dans cet article, figure dans la nouvelle édition de la Bible rabbinique entreprise il y a un peu plus de vingt-cinq ans, sous la direction de M. Cohen : *Mikraot Gedolot Haketer*, Ramat-Gan, Bar-Ilan University Press, 1992-. Les traductions sont de J. Kogel. Pour tous ces textes, on se reportera *ad locum*, au verset biblique commenté.

il en est de même des *Responsa* qui usent abondamment de versets bibliques. Le premier témoignage faisant état de l'existence d'un enseignement spécifique de la Bible, par Jacob ben Yaqar, de Mayence, date de la moitié du xi^e siècle ; il est probable cependant que ce savant a lui-même bénéficié des leçons du célèbre Gershom ben Juda (env. 960 - 1028), dont une des interprétations, rapportée par Rashi (Es 46, 1), témoigne de l'importance que ce maître accordait au sens littéral, un intérêt dont aurait hérité Rashi et qu'il aurait développé dans son exégèse de la Bible et du Talmud. Ses disciples et successeurs ont tenté d'évincer au maximum l'exégèse homilétique du *midrash* :

“ Quiconque ne connaît pas le sens premier de l'Écriture et se tourne vers l'interprétation midrashique est comparable à celui qui, *recouvert par le torrent et submergé par les eaux de la mer*, saisirait ce qui est à portée de main pour se sauver⁷.

L'interprétation purement littérale de la Bible est à son faite, au xii^e siècle, avec l'œuvre de deux contemporains, Samuel ben Meïr, petit-fils de Rashi, et Éliezer de Beaugency. Très vite cependant, ce genre littéraire, sobre et laconique, s'efface et l'exégèse homilétique est progressivement réintroduite avec Joseph ben Isaac Bekhor Shor, qui ne sélectionne toutefois que des passages midrashiques naturels – par opposition à surnaturels – pour mettre en scène les personnages bibliques dans des situations de la vie courante, en détaillant et précisant leurs faits et gestes, en reconstituant leurs conversations ou en développant le cheminement de leurs pensées.

C'est ainsi que cet exégète explique notamment la participation d'Aaron à l'édification du veau d'or. Il traduit pour nous les pensées d'Aaron et son dilemme face aux Hébreux qui souhaitaient de nouveaux chefs pour les guider – on notera que, comme Sa'adia Gaon précédemment, Bekhor Shor choisit de rendre le nom divin *Elohim* par « dirigeants » :

« Si je leur dis, Caleb fils de Yefuné ou Nahshon fils d'Amminadab ou un des grands sera le chef, ils l'établiront comme chef sur eux et lorsque Moïse viendra, il refusera d'abdiquer, ceci provoquera de nombreuses disputes et querelles, du sang sera versé, des âmes sacrifiées pour cela ; mais si je leur dis, je ne vous nomme pas de chef, ils en nommeront un eux-mêmes et les disputes se multiplieront ; et si je dis, je serai votre chef, ce sera difficilement acceptable aux yeux de Moïse. Je vais les distraire avec diverses occupations jusqu'à ce que Moïse arrive (Ex 32, 2). »

7. Joseph Qara, 1 S 1, 17.

Ashkénaze : [adj.] qualifie les juifs d'Europe occidentale, centrale et orientale. La délimitation entre judaïsme ashkénaze et séfarade ne correspondait pas au tracé des frontières que nous connaissons aujourd'hui. La France du nord abritait une communauté ashkénaze tandis que le judaïsme provençal était très lié aux communautés espagnoles (séfarades en hébreu).

De façon générale, ce qui caractérise les commentateurs de cette école, c'est une approche rationnelle qui les pousse à réduire autant que possible les miracles à des phénomènes naturels. Assez étonnamment, l'on ne connaît pas de postérité à ce courant littéraliste qui ne dure que trois ou quatre générations et décline vers la fin du XII^e siècle ; loin d'innover, leurs successeurs se tournent à nouveau vers l'héritage traditionnel et l'on note une résurgence massive du *midrash* dans l'exégèse ashkénaze de la Bible.

Feuillet du commentaire de Rashi, Paris, BnF, hébreu 154, f. 35v.



Glossaires

Les glossaires hébreu-français présentent les mots de la Bible hébraïque qui demandent un éclaircissement dans l'ordre de leur apparition dans le texte massorétique. Les lemmes sont généralement suivis d'une traduction vernaculaire en caractères hébreux, parfois d'une explication linguistique, d'un synonyme hébreu ou d'une citation du Targum araméen. Si la majorité des glossaires conservés datent des XIII^e et XIV^e siècles, le plus ancien glossaire biblique en caractères hébreux est le texte sous-jacent d'un palimpseste provenant de la Guénizah du Caire, un glossaire hébreu-grec probablement copié au tournant du X^e siècle.

Rashi

Rashi est un acronyme formé des initiales de son nom, Rabbi Shelomo Yitsḥaḳi ; il est probable que ses disciples développaient l'acronyme רש"י (*r. sh. i*) et prononçaient son nom, mais au cours des siècles, le sigle a remplacé le nom ; lui-même, au bas de ses *Responsa*, signait soit Salomon ben Isaac, soit Salomon ben Rabbi Isaac, soit Salomon de Troyes. Son commentaire de la Bible, le plus populaire aujourd'hui encore, fut le premier à être imprimé en Italie, au XV^e siècle. Rashi a inséré, au fil de son commentaire, de courts énoncés qui explicitent sa méthode exégétique :

“ « Ils entendirent » : il y a de nombreux récits midrashiques et nos rabbins les ont exposés en leur place dans *Bereshit Rabba* et autres recueils ; quant à moi, je ne viens que pour expliquer le sens premier de l'Écriture et citer la *aggada* qui en éclaire les termes dans leur contexte. « Ils entendirent. » Qu'entendirent-ils ? Ils entendirent le bruit de Dieu qui marchait dans le jardin (Gn 3, 8).

2. Du *peshat* à l'exégèse rationnelle et philosophique

L'EXÉGÈSE RATIONNELLE

Le développement de la littérature exégétique est tout autre dans l'aire arabo-islamique, en Espagne plus particulièrement, où les juifs, qui ne sont pas repoussés aux marges de la société, participent à l'éclosion sans précédent de la vie intellectuelle : essor de la philosophie, progrès des sciences, épanouissement des arts. L'héritage de Sa'adia Gaon y trouve un terrain fertile et l'exégèse littérale développée au xi^e siècle va servir de socle à l'exégèse rationnelle et philosophique, qui s'épanouira également dans la France méridionale où les savoirs des érudits espagnols parviennent au milieu du xii^e siècle.

Abraham ibn Ezra (Tudela, 1089 – Angleterre, 1164), qui quitte l'Espagne en 1140, rédige au cours de ses pérégrinations un commentaire de la Bible en hébreu, avec une orientation linguistique marquée, qui doit répondre aux exigences de la raison et des sciences ; car, dit-il,

“ La raison est le fondement, la Tora n'a pas été donnée à ceux qui sont dépourvus de savoir, et le messager (ange) entre l'homme et son Dieu est l'intellect⁸.

Dans son introduction au commentaire du Pentateuque, Abraham ibn Ezra expose sa méthode exégétique, après avoir décrit et critiqué celle des Gaonim où les digressions abondent, celle des exégètes utilisant le *midrash*, celle des karaïtes qui n'ont pas accepté la tradition orale et l'exégèse typologique et allégorique des chrétiens. Il propose une « cinquième voie », la seule qui convienne, permettant de faire apparaître l'unique sens du texte, et compare son travail à celui du traducteur par excellence, Onqelos, l'auteur du Targum araméen.

8. « Introduction », *Mikraot Gedolot Haketer*, p. [25].

Abraham ibn Ezra s'interroge (Gn 15, 9) sur le sens de l'adjectif מִשְׁלֵשׁ dont on ne compte que quatre occurrences dans la Bible, trois fois dans le verset de la Genèse qu'il commente et une fois dans l'Ecclésiaste – « le fil triple ne se rompt pas facilement » (4, 12) : comment comprendre ce terme lorsqu'il est associé à un nom d'animal, génisse, chèvre et bélier ? Il refuse de considérer qu'il s'agit d'un adjectif numéral indiquant la quantité de bêtes, ce qui serait un emploi inhabituel.

« Une chèvre “triplée”. Certains disent trois chèvres, mais [il faut comprendre] à mon avis : “âgée de trois ans” (Gn 15, 9). »

Ibn Ezra insiste également sur l'importance que revêt la cohérence du récit : si la première étape de l'interprétation est bien linguistique (morphologique, lexicale et syntaxique), le verset ne doit pas être lu isolément mais replacé dans son contexte littéraire et historique pour ne pas s'écarter du *peshat*, un écueil que n'ont su éviter ni le *midrash* ni l'exégèse chrétienne.

Ses commentaires bibliques reflètent l'état des connaissances scientifiques de son époque, comme le long développement qui vise à préciser la méthode de fixation du nouveau mois lunaire et dont voici l'*incipit* :

“ Nous savons que le cycle de la lune dans son orbite, d'une position définie à la même position, par rapport aux astres, est de 27 jours et approximativement un tiers (Ex 12, 1).

Bien qu'il fonde son commentaire sur la raison, Abraham ibn Ezra s'abstient de toute interprétation philosophique de l'Écriture et se refuse à introduire des éléments étrangers au texte ; en revanche, il développe amplement ses thèses d'inspiration néo-platonicienne lorsqu'il explique le sens des noms de Dieu, des attributs divins et des préceptes bibliques.

Le Cantique des cantiques

Pour la plupart des exégètes littéralistes, le Cantique des cantiques est une allégorie décrivant la relation d'amour entre Dieu et son peuple, Israël. Abraham ibn Ezra, pour qui c'est la seule lecture possible, propose pour chaque verset un commentaire linguistique qu'il insère ensuite dans l'interprétation allégorique. Assez curieusement, deux manuscrits contenant chacun une exégèse littérale anonyme de ce livre, probablement rédigée en France du nord vers la fin du XI^e ou au début du XII^e siècle, ont été conservés. Pour eux, il s'agit d'un poème d'amour et l'aspect allégorique, national et religieux, n'est absolument pas évoqué.

Abraham Ibn Ezra

Érudit et curieux de tout, il fut poète, exégète, grammairien, philosophe, mathématicien et astronome. Né à Tudela, il vit tout d'abord en Espagne et au Maghreb de sa plume de poète. En 1140, il part pour Rome, puis séjourne en Provence (1148-1153) et en France du nord (1154-1156) avant de rejoindre l'Angleterre. Tous ses livres ont été composés entre 1140 et 1160. Ibn Ezra est également le premier traducteur des textes fondamentaux de la grammaire hébraïque, rédigés en arabe. Des ouvrages en latin, parmi lesquels le *Tractatus de astrolabio*, lui sont attribués en raison de la proximité de ce texte avec un de ses ouvrages hébreux et parce qu'il y est explicitement fait mention d'un dénommé Abraham dictant son texte à un disciple⁹. Bien qu'il ait séjourné quelques années en Provence (1148-1153), son influence semble s'y être limitée au domaine de l'astrologie.

Psautier de Blanche de Castille, Paris, Bibliothèque de l'Arsenal, ms 1186, f. 1v. Cette image insolite, en début de Psautier, représente très certainement l'érudit Abraham Ibn Ezra¹⁰ dont l'œuvre astrologique a fondé la doctrine des nativités et le système d'horoscopie continue des nativités. L'astrologue qui tient l'astrolabe et le rouleau de parchemin est le plus âgé ; le clerc à droite, un homme mûr à la robe longue, apparemment un chanoine ou un érudit, présente un livre où l'on reconnaît des ébauches de lettres hébraïques et le clerc à gauche – jeune, glabre, il porte une robe qui tombe à mi-mollet et expose ses chausses – copie la traduction latine.



10. Communication récente de Patricia Stirnemann que j'ai aidée à identifier le personnage central. Pour de plus amples informations, voir S. Sel a, *op. cit.*, p. 31-36 et Abraham Ibn Ezra *on Nativities and Continuous Horoscopy*, Leyde, Brill, 2014.

9. Cotton Vesp. A. II f. 40 et Arundel 377 f. 68 : « Ut ait philosophorum sibi contemporaneorum Abraham magister noster egregius quo dictante et hanc dispositionem astrolabii scripsimus... » : S. Sel a, *Abraham Ibn Ezra and the Rise of Medieval Hebrew Science*, Leyde, Brill, p. 31.

Approximativement à la même époque, d'autres érudits, venus d'Espagne et installés dans le sud de la France, favorisent la propagation d'ouvrages linguistiques rédigés en arabe en traduisant en hébreu les traités grammaticaux fondamentaux (on pense notamment à la dynastie des Tibbonides) ou en élaborant des ouvrages dans lesquels ils reprennent en hébreu les enseignements qu'ils ont reçus (Joseph Qimḥi). L'arrivée de ces savants, fuyant les persécutions des Almohades, apporte un changement majeur dans les méthodes d'enseignement de la Bible en Provence : à côté des interprétations midrashiques traditionnelles enseignées par Moshé ha-Darshan (également auteur de lectures allégoriques), se développe une exégèse philologique et raisonnée, inaugurée à Narbonne par Joseph Qimḥi, puis poursuivie par ses fils Moïse et David (1160-1235). Ce dernier, le plus célèbre et le plus fécond des trois, a commenté la Genèse, les livres prophétiques et les Psaumes. Son exégèse a vocation pédagogique, elle est claire et accessible à tous. Contrairement à ses prédécesseurs, David Qimḥi cite abondamment la littérature rabbinique en distinguant toutefois deux niveaux d'interprétations, le *perush* (commentaire) qui correspond au sens premier et les interprétations homilétiques ou *derashot*. Il privilégie les explications naturelles et tente, lorsque l'occasion se présente, de tirer un enseignement moral des récits bibliques.

Il s'interroge ainsi à propos du festin que Loth offrit aux deux anges venus lui rendre visite à Sodome (Gn 19, 3) et voici ce qu'il écrit dans son commentaire :

« C'était la nuit et il ne pouvait donc offrir de sacrifice [...] mais il leur prépara un festin et cuit des *matsot* [...] et il prépara rapidement ce qu'il pouvait. Et c'est de la bienséance que de préparer à un invité qui arrive ce que l'on peut, car il est fatigué [...] c'est la raison pour laquelle cette histoire fut écrite, pour t'apprendre le savoir-vivre. »

C'est un homme de son temps, au fait des théories scientifiques et philosophiques qui transparaissent au fil du commentaire. Il poursuit une démarche semblable à celle d'Ibn Ezra, à ceci près que, dans son œuvre, l'aristotélisme se substitue au néo-platonisme. On ne peut parler de pensée originale, David Qimḥi est avant tout un transmetteur et son exégèse est nourrie des ouvrages antérieurs ; on y retrouve aussi la distinction maïmonidienne (voir ci-dessous, p. 368, 3^e paragraphe) entre vision et prophétie :

“ La prophétie touche l'homme sage et parfait de caractère et le touche dans un rêve. Et si elle survient alors qu'il est en éveil, elle annulerait ses sens [...] Tandis que l'Esprit Saint n'implique pas

l'annulation des sens, il survient lorsque l'homme parfait est occupé à des choses spirituelles¹¹.

Comme ceux de Rashi, les commentaires de David Qimḥi ont connu un grand succès, en raison de leur aspect didactique, et ont été parmi les premiers à être imprimés à la fin du xv^e siècle.

LA POLÉMIQUE JUDÉO-CHRÉTIENNE ET LE PROBLÈME DE L'ALLÉGORIE

Le rejet des interprétations allégoriques n'est pas seulement dû au désir de préserver la lettre de l'Écriture, mais également à la volonté de s'opposer au mode d'exégèse chrétienne qui transforme un livre « de préceptes et de lois » en un livre « d'énigmes et de paraboles », pour reprendre les propos d'Ibn Ezra¹². Que ce soit en France du nord ou en Provence, les commentateurs juifs sont extrêmement soucieux de ne pas proposer d'explications qui nourriront la théologie chrétienne dont les fêtes, les récits exemplaires et les figures héroïques sont en grande partie élaborées en réaction contre le judaïsme. Ils réfutent également les interprétations favorables aux dogmes chrétiens, comme la virginité de Marie ou, ici, la Trinité.

“ « Les deux messagers » (Gn 19, 1) : Des messagers de Dieu, comme Jacob « envoya des messagers devant lui » (Gn 32, 4). Ce verset permet de répondre aux hérétiques qui disent que les trois hommes dont il est question sont les trois parties [de la divinité qui auraient rendu visite à Abraham], et il faut leur demander où était la troisième partie lorsqu'ils arrivèrent à Sodome, puisqu'il n'y avait que deux parties, comme il est écrit « Les deux messagers arrivèrent »¹³.

La position de certains exégètes, qui souhaitent également préserver des interprétations allégoriques, de type philosophique pour la plupart, peut parfois paraître ambiguë. Ibn Ezra, qui est conscient de la contradiction, tente de définir les passages où ce niveau de sens est possible, « ceux pour lesquels le *peshat* présente des difficultés insurmontables ». Une opinion que partage Joseph Qimḥi et qu'il illustre dans son ouvrage de polémique antichrétienne, *Sefer ha-berit* (*Le livre de l'alliance*) :

11. David Qimḥi, Introduction aux Psaumes, *Mikraot Gedolot Haketer*, Psalms, Part I, 2003, p. [36].

12. « Introduction », *Mikraot Gedolot Haketer*, Genesis, 1997, p. [25].

13. Bekhor Shor, xii^e.

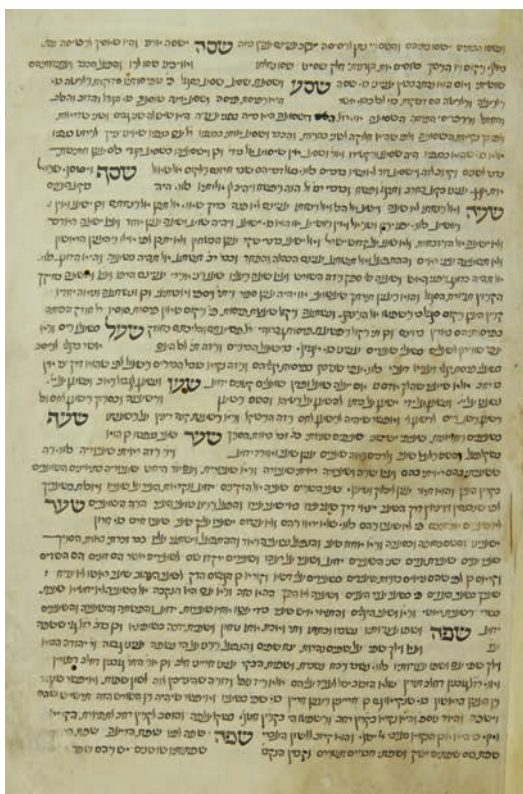
“ S’il dit à son serviteur : « prends le cheval et chevauche sur la mer », il faut l’interpréter figurativement [...] ; mais l’on n’a pas besoin d’une interprétation figurative s’il lui dit : « monte à bord du bateau et va sur la mer¹⁴ ».

Quant à son fils, David Qimḥi, il souligne l’importance de la cohérence contextuelle pour rejeter certaines interprétations christologiques :

“ Comment peuvent-ils parler de la Jérusalem spirituelle alors qu’ils admettent que le Psaume se réfère au monde terrestre ?

Mais il en refuse d’autres, par principe :

“ De même que tu l’apprends avec ta bouche, tu la comprends avec ton cœur, et tu la mets en pratique. Car un précepte n’est pas une allégorie et c’est une réponse aux chrétiens qui disent que la Tora est allégorie (Dt 30, 14).



Feuillet du *Livre des Racines* de D. Qimḥi, Colmar, BM Inc. iv 8566/fr.1.

14. Joseph Qimḥi, *Book of the Covenant*, trad. F. Talmage, Toronto, Pontifical Institute of Medieval Studies, 1972, p. 47-48.

Les centres exégétiques et leurs principaux représentants

Le centre espagnol

- Menahem ben Saruq (x^e siècle), grammairien ;
- Dunash ibn Labrat (x^e siècle), grammairien ;
- Jona ibn Janaḥ (première moitié du xi^e siècle), grammairien, écrit en arabe ;
- Moïse ibn Gikatilla (xi^e siècle) ;
- Juda ibn Balaam (seconde moitié du xi^e siècle) ;
- Moïse ibn Ezra (env. 1055 – ap. 1135).

L'école française (France du nord)

- Salomon ben Isaac de Troyes, dit Rashi (Troyes, 1040 – 1105) ;
- Joseph ben Siméon Qara, jeune collègue de Rashi (env. 1065 – env. 1135) ;
- Samuel ben Meïr, dit Rashbam (1080-85 – Ramerupt ?, 1174), petit-fils de Rashi ;
- Éliezer de Beaugency (xii^e siècle) ;
- Joseph ben Isaac d'Orléans, dit Bekhor Shor (xiii^e siècle).

L'exégèse rationnelle (Espagne – Provence)

- Abraham ibn Ezra (Tudela, 1089 – Angleterre, 1164) ;
- Joseph Qimḥi (Espagne, env. 1105 – Narbonne, env. 1170) ;
- Moïse Qimḥi, fils de Joseph (Narbonne, † env. 1190) ;
- David Qimḥi, fils de Joseph (Narbonne, 1160-1235).

L'exégèse philosophique (Espagne – Provence – Italie)

- Abraham ibn Daud (Cordoue, 1110 – Tolède, 1180) ;
- Moïse ben Maïmon, dit Maïmonide (Cordoue, 1135 – Fustat-Le Caire, 1204) ;
- Levi ben Gershom, dit Gersonide (Bagnols-sur-Cèze, 1288 – Avignon, 1344) ;
- Isaac Abrabanel (Lisbonne, 1437 – Venise, 1508).

L'exégèse mystique et kabbalistique (Espagne – Italie)

- Moïse ben Naḥman ou Naḥmanide (Gérone, 1194 – Saint-Jean d'Acre, 1270) ;
- Abraham Abulafia (Saragosse, 1240 – Comino ?, ap. 1291) ;
- Menahem Recanati (Italie, fin xiii^e – xiv^e siècle) ;
- Élie Ḥayyim de Genazzano (Italie, 1450-1510) ;
- Yoḥanan Alemanno (Mantoue, 1435 – ap. 1504).

L'EXÉGÈSE PHILOSOPHIQUE

Vivant dans l'état musulman d'al-Andalus et n'étant pas, pour cette raison, directement confrontés au problème que pose la lecture chrétienne de la Bible, les philosophes juifs n'ont pas cette prévention : ils soumettent l'Écriture à une interprétation allégorique pour la mettre en accord avec les exigences de la raison. Comme Sa'adia Gaon, Juda Halevi (1075-1141), Abraham ibn Daud (1110-1180) et Maïmonide (1135-1204) défendent le principe que les Écritures n'enseignent rien qui serait au-delà de la raison humaine ; mais contrairement à lui, ils ne restent pas fidèles au sens littéral du texte.

Rompu à la philosophie dès son adolescence, Maïmonide tente d'expliquer la Bible dans des termes aristotéliens ; pour lui, les textes sacrés recèlent, sous une forme imagée, les vérités de la philosophie. Maïmonide n'a pas rédigé de commentaire sur la Bible mais son ouvrage philosophique, *Le Guide des égarés*, écrit en arabe, contient un corpus exégétique important. L'ouvrage est destiné aux « égarés » assaillis de doute en raison des contradictions qu'ils perçoivent entre l'Écriture et les postulats de la spéculation rationnelle. *Le Guide* a pour objectif de lever ces contradictions en dévoilant la signification philosophique cachée de la Bible :

“ Dieu a été appelé *tsur* (roc) car il est le principe et la cause efficiente de tout ce qui est hors de lui¹⁵.

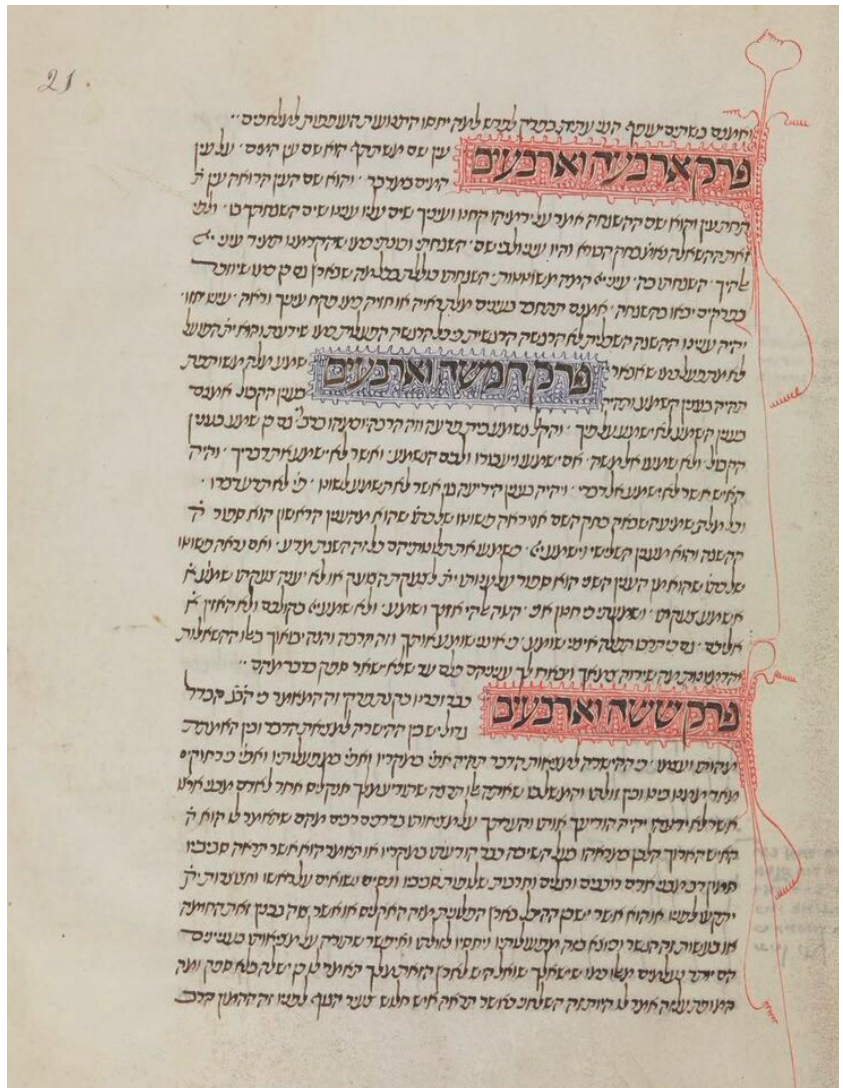
Par les mots, « Faisons un homme à notre image », on aurait donc voulu parler de la forme spécifique (forme particulière à l'espèce humaine), c'est-à-dire de la compréhension intellectuelle, et non de la figure et des linéaments¹⁶.

La Bible est un ouvrage ésotérique, et seule une élite composée d'hommes parfaits peut percer les vérités philosophiques qu'elle recèle. Maïmonide établit une équivalence entre d'une part le récit de la Création (Gn 1) et la physique, d'autre part le récit du char céleste (Ez 1, notamment) et la métaphysique. Un des points les plus originaux de son exégèse concerne la prophétie qui serait uniquement vision. Dans les passages concernés, il transpose les événements du plan de l'histoire à celui de l'abstraction.

15. Maïmonide, *Le Guide des égarés : traité de théologie et de philosophie*, tr. et notes S. Munk, Paris, Maisonneuve & Larose, 1970, t. I, p. 67. (= Maïmonide, *Guide*).

16. Maïmonide, *Guide I*, p. 36.

“ La prophétie n’a lieu qu’au moyen d’une vision ou d’un songe, comme nous l’avons exposé plusieurs fois, de sorte que nous n’avons plus à le répéter. Nous dirons maintenant que lorsque le prophète est inspiré, il voit parfois une parabole, comme nous l’avons expliqué à plusieurs reprises. Parfois, il croit voir Dieu qui lui parle dans une vision prophétique comme a dit Isaïe (6, 8) : « Puis j’entendis la voix du Seigneur qui disait, qui enverrai-je et qui ira pour nous ? » D’autres fois, il entend un ange qui lui parle et qu’il voit, ce qui est très fréquent, comme dans ces passages : « Et l’ange me dit » (Gn 31, 11)¹⁷.



Feuillet de MAÏMONIDE *Dalalat al-hā'irin*, מורה נבוכים, Paris, BnF hébreu 689, f. 21r (xiv^e s.).

17. Maïmonide, *Guide II*, p. 44.

Ces interprétations sont accueillies avec beaucoup de méfiance et donnent lieu à une violente controverse. Les traditionalistes s'inquiètent du crédit accordé à Aristote et à la physique. L'absolue incorporité divine les heurte, comme leur déplaisent les théories sur la prophétie ramenée à une vision, la réduction des anges au rôle de moteurs des sphères célestes, les interprétations spiritualistes que Maïmonide donne du paradis et de l'enfer et les allégorisations des récits bibliques qui restent toutefois dans les limites de la tradition.

La traduction du *Guide* par Samuel ibn Tibbon, durant la vie de Maïmonide, assure à cet ouvrage une diffusion rapide et la philosophie aristotélicienne devient indissociable de l'exégèse biblique en Provence durant les siècles suivants (Joseph ibn Akin, Samuel ibn Tibbon). Certains commentateurs soumettent la Bible à une allégorisation effrénée des récits et des personnages – Abraham et Sara figurent respectivement la forme et la matière – ce qui n'est pas sans rappeler l'exégèse de Philon d'Alexandrie (voir, dans la Troisième partie, la sous-partie « L'exégèse alexandrine au iv^e siècle », p. 187 s.) et qui provoquera à nouveau un vent de suspicion, à l'origine de la seconde controverse maïmonidienne, au tournant du xiv^e siècle.

Maïmonide

Moïse ben Maïmon, dit Maïmonide (Cordoue, 1135 – Fustat, 1204), décisionnaire rabbinique, philosophe et médecin, est l'auteur de nombreux ouvrages qui sont devenus des textes fondamentaux du judaïsme. Il est le premier à rédiger un code systématique de la loi juive, le *Mishné Tora* qui avait vocation à se substituer au Talmud. Il a également composé un des ouvrages philosophiques les plus célèbres, *Le guide des égarés*, qui réalise la synthèse entre la philosophie aristotélicienne et les enseignements de la tradition juive. Traduit de l'arabe en hébreu du vivant même de son auteur, ce livre a fait l'objet de vives controverses au sein des cercles intellectuels juifs. La traduction latine – faite à partir de l'hébreu, dans la première moitié du xiii^e siècle – l'a mis à la portée des érudits chrétiens et de fait, *Le guide des égarés* a exercé une influence non négligeable sur le développement de la scholastique ; Thomas d'Aquin et Duns Scott, notamment, s'en sont inspiré.

Ce conflit se solde par un échec pour les adversaires des études philosophiques et scientifiques. L'influence de Maïmonide s'impose dans tous les domaines des études juives et éclipse les enseignements des autres penseurs (Sa'adia, Juda Halevi). Même les talmudistes recommandent une investigation modérée des données de la révélation :

“ Il est tout à fait évident que quiconque veut comprendre la finalité de la Tora et sa perfection doit nécessairement étudier la science¹⁸.

Les commentaires bibliques, composés en Provence aux ^{xiv}^e et ^{xv}^e siècles, seront l'œuvre de philosophes et de théologiens qui condamnent toutefois l'allégorie trop poussée, « qui ruine l'intention de la Tora ».

Un nouvel élément intervient dans le paysage intellectuel provençal : la traduction des œuvres du théologien musulman Averroès (Cordoue, env. 1126 – Marrakech, 1198) en hébreu, qui assure leur diffusion auprès des penseurs juifs. Les idées maïmonidiennes sont confrontées à celles d'Averroès. Gersonide (Levi ben Gershom dit Léon de Bagnols, Bagnols-sur-Cèze, 1288 – Avignon, 1344), philosophe et homme de science, élabore une nouvelle doctrine qui s'efforce de résoudre les difficultés inhérentes aux deux systèmes. Ses commentaires bibliques complètent ses commentaires philosophiques d'Averroès, auxquels ils renvoient souvent. Ils se présentent toujours de la même façon : le texte est découpé en sections, précédées ou suivies d'une liste numérotée de « leçons » morales ou philosophiques. Les versets font l'objet d'une explication philologique et d'un commentaire plus général.

Dans l'extrait suivant, Gersonide considère que l'apparition de l'homme est une vision qu'eut Josué, soucieux et préoccupé à l'approche de l'affrontement.

« “Il arriva, comme Josué était à Jéricho, qu'il leva les yeux et vit un homme debout face à lui.” Il faut que tu saches que ceci eut lieu dans une vision prophétique [...] et lorsqu'il est dit : “Il arriva, comme Josué était à Jéricho”, ses pensées le menaient là-bas, comment allait-il exterminer le peuple qui y vivait ? Et il lui sembla voir quelque chose en rapport avec la guerre, et il vit l'ange et son épée paraissait dégainée (Jos 5, 13). »

18. David d'Este 11 a, *Midgal David* cité par C. Touati, *La pensée philosophique et théologique de Gersonide*, Paris, Éditions de Minuit, 1973, p. 29.

Si Gersonide a noué de bonnes relations avec des chrétiens, il ne les cite pas, alors qu'Isaac Abrabanel (1437-1508), qui clôt l'histoire de la philosophie médiévale, mentionne les opinions des Pères de l'Église, notamment à propos du livre de Daniel :

“ Les commentateurs chrétiens interprètent ce passage comme concernant Assuérus [...] il me semble qu'ils ont emprunté cette interprétation aux paroles de nos Sages de mémoire bénie au second chapitre du traité Megilla¹⁹.

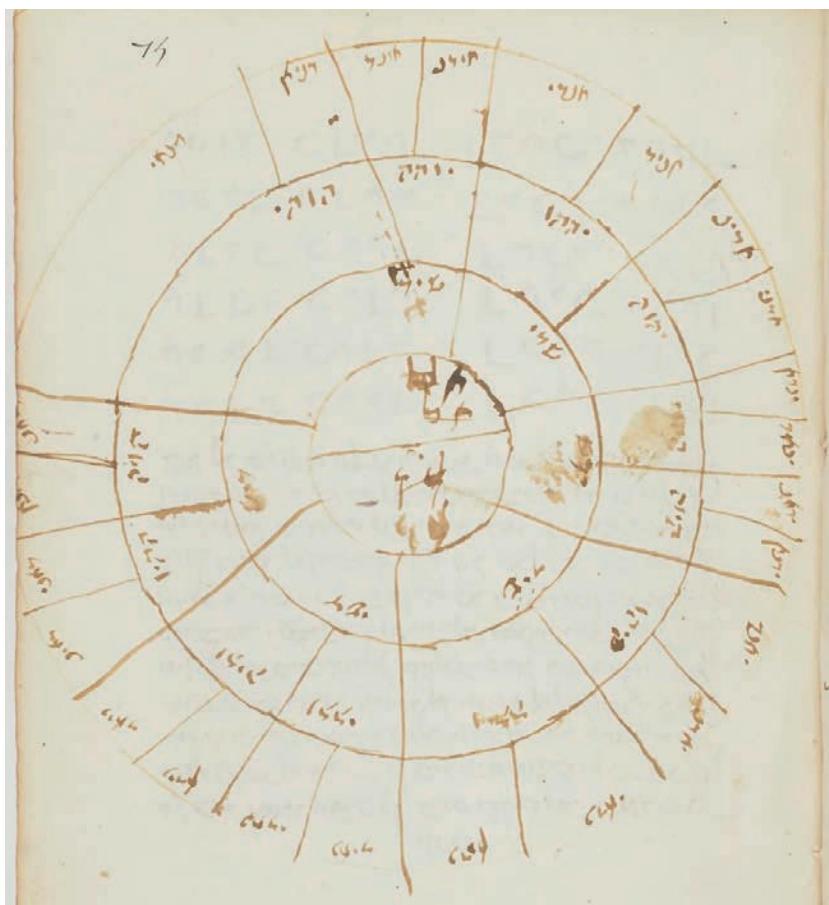
Abrabanel connaît également les historiens latins. Sa démarche est proche de celle de ses prédécesseurs, il privilégie le sens obvie et s'il pratique l'allégorie, c'est avec une préférence pour les enseignements éthiques et sociaux. Dans la scène du buisson ardent (Ex 3, 5-6), le buisson de ronces, qui est ce qu'il y a de plus bas et de plus stérile dans la végétation, peut être interprété comme une allusion à la condition servile qui était celle des Israélites en Égypte. Le feu qui le consume représente les souffrances du peuple en exil, etc. Abrabanel se distancie des conceptions maïmonidiennes, il refuse d'ériger la raison en critère ultime de la révélation et écarte certaines interprétations allégoriques en raison de son attachement au sens littéral, comme en ce qui concerne la vision du char divin (Ézéchiel). Ses commentaires bibliques reçoivent un accueil mitigé car, au lendemain de l'expulsion des juifs de la péninsule ibérique, l'exégèse kabbalistique et homilétique repousse au second plan l'exégèse philosophique et littérale.

L'EXÉGÈSE MYSTIQUE ET KABBALISTIQUE

L'aube du xiii^e siècle voit s'épanouir un autre courant exégétique qui, comme l'exégèse philosophique, considère que les versets bibliques recèlent un sens profond sous-jacent. Il suppose également que la Tora est le support dans lequel, sous une forme cryptique, symbolique ou littérale, toutes les connaissances de l'univers sont condensées : les passages narratifs sont des enseignements pour le futur, le récit des six jours de la Création comporte des prophéties pour les six mille ans à

19. *Ma'ayné ha-yeshua*, cité par R. Goetschel, *Isaac Abravanel, conseiller des princes et philosophe*, Paris, Albin Michel, 1996, p. 332.

venir et le shabbat annonce le septième millénaire qui sera le jour du Seigneur. Moïse ben Nahman ou Nahmanide (Gérone, 1194 – Saint-Jean d’Acre, 1270), qui est le premier à introduire la kabbale dans l’exégèse biblique, applique à la lettre l’adage talmudique selon lequel « les actes des pères sont des signes pour les enfants », de telle sorte que l’histoire des patriarches est annonciatrice de l’histoire du peuple juif (Gn 12, 6). À propos du forage des puits par Isaac (Gn 26, 15 s.), Nahmanide indique que « le sens littéral de ce récit ne présente pas d’intérêt, mais recèle un sens caché qui nous renseigne sur le futur » (26, 20). Cependant, le sens mystique n’efface pas le sens obvie, et pour lui, la doctrine maïmonidienne de la visite des trois anges à Abraham (une simple vision, Gn 18, 1) contredit le récit biblique.



Arbre séphirotique
pour la Kabbale,
A. ABULAFIA, Paris, BnF hébreu
776, f. 75r (xiii^e s.).

L'exégèse de Nahmanide comporte de nombreuses allusions voilées à des doctrines kabbalistiques que ses disciples, Baḥya ben Asher de Saragosse notamment, entreprendront d'expliciter. Ce dernier compose le premier commentaire clairement kabbalistique sur le Pentateuque. Dans son introduction, il expose les quatre méthodes exégétiques possibles : le sens littéral (*peshat*), l'exégèse homilétique du *midrash* (*derash*), celle de la raison et celle de la kabbale.

C'est à cette époque que commence à circuler, dans les mêmes cercles intellectuels, un livre pseudépigraphe, le *Zohar* (attribué à Shim'on ben Yôḥay, ii^e siècle, mais probablement composé par Moïse de Léon, env. 1240 - 1305), destiné à devenir l'ouvrage de référence de la kabbale. Il présente les quatre sens de l'Écriture d'une manière qui évoque les méthodes exégétiques chrétiennes :

- le *peshat*,
- le *remez* (sens typologique ou allégorique),
- le *derash*,
- le *sod* (sens caché, mystique).

Ces quatre termes forment l'acronyme פּרְדֵּס (*p.r.d.s.*), restitué *pardes*, « verger » : le mot désignera dès lors les quatre types d'exégèses juives possibles qui culminent avec l'interprétation kabbalistique. Cette identification n'est pas anodine, puisque *pardes* est employé métaphoriquement dans un récit talmudique²⁰ où il est question de mysticisme.

Un autre mystique, Abraham Abulafia (1240 – ap. 1291), fondateur de la kabbale prophétique, propose d'interpréter la Bible selon sept niveaux, *Sheva nitvot ha-Tora*, un système inconnu dans l'exégèse chrétienne mais dont on peut peut-être discerner les prémices dans la méthode d'interprétation mystique du Coran (voir, dans la Quatrième partie, la sous-partie « Les lectures de la Bible dans l'islam médiéval », p. 555 s.). Pour lui,

– les trois premiers niveaux de sens correspondent à l'usage des nations, une remarque qui témoigne pour la première fois de ce que la méthode d'exégèse chrétienne était connue des juifs ;

– le quatrième sens est un sens ésotérique qui tend vers l'opinion des philosophes ; ainsi, Abulafia interprète « le Seigneur est un homme de guerre » (Ex 15, 3) comme la bataille des intellects contre les pouvoirs du corps.

Mysticisme : [n.m.]
attitude spirituelle,
qui procède surtout
de l'intuition, visant
l'union intime de l'homme
avec la divinité.

20. TB *Haggiga* 14b.

– la cinquième méthode est la première des trois voies de l'approche herméneutique d'Abulafia, elle s'intéresse à la forme et à la taille des lettres et assez étonnamment correspond à la démarche des massorètes qui se sont attachés à tous ces détails ;

– la sixième méthode utilise la numérologie, la substitution, les combinaisons de lettres et les opérations de calcul, œuvre de l'intellect actif pour Abulafia ;

– la dernière méthode est sacrée et sanctifiée et cherche à amener le contemplateur de la Tora au stade de la prophétie, en transformant les versets en noms divins.

L'éclosion de la kabbale se poursuit en Italie en grande partie grâce à Menaḥem Recanati (début du xiv^e siècle), qui introduit le *Zohar* en le citant abondamment dans son *Commentaire sur le Pentateuque*. Au siècle suivant, sa popularité grandissante contribue à modeler le paysage intellectuel juif italien où trois courants sont en présence : les philosophes maïmonidiens qui refusent la kabbale (Élie del Medigo) ; les kabbalistes qui considèrent la philosophie comme un danger pour la religion (Élie Ḥayyim de Genazzano, 1450-1510) et ceux qui tentent d'harmoniser kabbale et philosophie (Yoḥanan Alemanno, 1435-1504, et Juda Abrabanel). Élie Ḥayyim de Genazzano, qui adopte une ligne antiphilosophique, attaque les interprétations d'Abraham ibn Ezra et de Gersonide, ces « prétendus savants qui croient pouvoir élucider les mystères de la Tora à partir de ce qu'ils tiennent pour valable ». Un seul commentaire trouve grâce à ses yeux, celui de Menaḥem Recanati. Dans son livre, *Iggeret Ḥamudot* ou *Épître des Délices*, Genazzano développe l'idée fortement imprégnée de la kabbale gnostique qu'Abraham et Moïse, et bien d'autres, ont dû déployer une certaine activité du côté de l'épanchement provoqué dans le monde par les puissances mauvaises pour permettre à leur descendance et au peuple hébreu de subsister. Ainsi, Moïse épouse-t-il Tsippora, fille de Jethro, qui, selon le *midrash*, a pratiqué toutes les formes de l'idolâtrie et « peut-être que s'il n'eût pas agi ainsi, il n'aurait pas été capable de sortir Israël d'Égypte²¹ ». De son côté, Yoḥanan Alemanno, maître de Pic de la Mirandole, conjugue dans son commentaire sur le Pentateuque (*Eyné ha-'eda, Les Yeux de l'assemblée*) le néo-platonisme et la magie hermétique avec l'héritage ésotérique juif. Le courant philosophique décline progressivement. On reproche

21. p. 56.

en effet aux philosophes leur trop grande proximité avec les universitaires non juifs et leur indépendance vis-à-vis de l'autorité communautaire.

CONCLUSION

À l'aube du xv^e siècle, la physionomie du judaïsme est totalement bouleversée, les deux grands foyers de la culture juive médiévale s'effacent au profit de nouveaux centres : la communauté de Pologne grossit des immigrants venus des pays européens à la suite des expulsions (Angleterre, 1290 et France, 1394) ; l'Empire ottoman devient terre d'asile pour les exilés d'Espagne (1492) et du Portugal (1496) ; les juifs s'installent et prospèrent en Italie centrale. Seuls ces derniers participent à la création culturelle générale. Ailleurs, pour des raisons bien différentes – relations inamicales entre juifs et chrétiens dans les pays européens, absence d'essor culturel marquant dans l'Empire ottoman –, la production littéraire se développe de façon autonome. L'exégèse littéraliste et rationnelle marque le pas, au contraire de la kabbale et de la mystique qui concentrent toutes les forces créatrices des érudits.

BIBLIOGRAPHIE

Jewish Encyclopedia, New York – London, Funk & Wagnalls Company, 1906.

Encyclopaedia Judaica, F. Skolnik et M. Berenbaum (éd.), Détroit (USA), Macmillan Reference USA, 2007².

I. Heinemann, « Die wissenschaftliche Allegoristik des jüdischen Mittelalters », *HUCA* 23/1 (1950), p. 611-643.

M. Idel, *Language, Torah and Hermeneutics in Abraham*

Abulafia, Albany, State University of New York Press, 1989.

C. Mopsik, *Cabale et cabalistes*, Paris, Bayard, 1997.

É. Lawee, *Isaac Abarbanel's Stance Toward Tradition: Defence, Dissent, and Dialogue*, Albany, State University of New York Press, 2000.

M. Saebø, *Hebrew Bible/Old Testament, Volume I: The History of Its Interpretation: From the*

Beginnings to the Middle Ages (Until 1300), Part 2: The Middle Ages, 2000 (= Saebø et al., *Hebrew Bible*).

É. Barnavi, *Histoire universelle des juifs de la Genèse au xxi^e siècle*, nouvelle éd. D. Charbit, cartogr.

M. Opatowski, Paris, Hachette, 2002.

On pourra lire le *Commentaire de Rashi*, dans la traduction de J. Kohn, sur le site <http://www.sefarim.fr/>.

LA BIBLE À BYZANCE

Marie-Hélène Congourdeau

INTRODUCTION

Byzance, autrement dit l'Empire romain d'Orient, s'inscrit sans rupture dans la continuité de la période patristique, si bien qu'il est difficile de tracer une frontière entre les deux. Néanmoins, avec le temps, l'Église byzantine prend ses distances avec l'Occident, et l'un des éléments de cette différenciation tient à l'emploi d'une Bible particulière : la Septante (voir, dans la Première partie, le chapitre « La (les) Bible(s) grecque(s) », p. 29 s.), qui fut la Bible des Pères et que Byzance conserve alors que peu à peu l'Occident adopte la Vulgate de Jérôme (voir, dans la Première partie, le chapitre « Les versions latines », p. 82 s.). La première étape de cette enquête concerne donc la Bible que lisent les Byzantins.



Carte de l'Empire byzantin de 565 à 1402.

1. Quelle Bible à Byzance ?

LE CANON DES ÉCRITURES

La Septante, Bible des Byzantins, se distingue tout d'abord par son contenu. Des livres qui en Occident seront considérés comme apocryphes ont pleinement leur place dans la Bible byzantine, même si certains y sont à un rang secondaire. L'imprécision qui semble parfois régner sur le statut de certains livres est due à la façon dont fut fixé en Orient le canon des Écritures. Un livre canonique est un livre qui peut être lu dans les divers offices liturgiques.

Le Concile *in Trullo* (« sous la coupole ») qui se tient en 692 à Constantinople, dans la salle à coupole du Palais impérial, et qui sur bien des points fixa les usages de l'Église byzantine, ratifie, par son deuxième canon, les canons de tous les conciles précédents, y compris les listes de livres bibliques définies dans ces conciles, à savoir en l'occurrence les listes des canons 59 du Concile de Laodicée (364) et 24 du 3^e Concile de Carthage (397) (voir, dans la Première partie, la sous-partie « Canons et versions, de l'hébreu au grec », p. 50). Mais ces listes ne concordent pas entre elles, ce qui introduisit une certaine confusion durant quelques décennies.

Bien que peu de manuscrits contiennent des bibles complètes, on peut cependant établir que les bibles byzantines comportent, pour l'Ancien Testament, deux catégories de livres :

- les 39 livres du canon juif, considérés comme « canoniques » ;
- des livres « autorisés à la lecture » (les ἀναγιγνωσκόμενα, *anagignôskoména*), soit : Judith, Tobit, quatre livres des Maccabées, Sagesse, Siracide, Baruch et la Lettre de Jérémie, les passages grecs d'Esther et de Daniel (dont *Bel et le dragon* qui connut une fortune séparée), quatre livres d'Esdras, le Psaume 151, des Odes, les Psaumes de Salomon, la Prière de Manassé (voir Tableau p. 35).

Pour le Nouveau Testament, seule pose problème l'Apocalypse de Jean. Les réserves élevées à l'encontre de sa canonicité, d'abord

par Denys d'Alexandrie¹ puis par Eusèbe de Césarée² – bien que ce livre soit retenu par Athanase dans sa 39^e *Lettre festale* (voir, dans la Première partie, la sous-partie « Canons et versions, de l'hébreu au grec », p. 48) –, sont renforcées en Orient par le fait que ce livre n'est mentionné ni par le canon de Laodicée ni par celui de Carthage. Ces réserves persistent au moins jusqu'au vii^e siècle, quand le climat apocalyptique qui se développe à la faveur des invasions perse et arabe redonne une légitimité à ce livre. C'est à cette époque qu'apparaissent les premiers commentaires grecs de l'Apocalypse. Ce livre restera cependant assez peu commenté, tandis que les apocalypses apocryphes fleuriront, fondées non sur celle de Jean mais sur le livre de Daniel.

QUELLE LANGUE POUR LA BIBLE BYZANTINE ?

La Bible lue par les Byzantins est la Septante. Ce simple fait marque une différence essentielle avec l'Occident : le peuple comprend *grosso modo* ce qu'il entend lire à l'église, même si le grec de la Septante n'est pas tout à fait le grec couramment parlé. La différence entre la langue de la Septante et la langue du peuple, *a fortiori* des lettrés, sera toujours beaucoup moins grande que celle entre le latin de la Vulgate et les langues vernaculaires de l'Occident.

La question de la langue est cependant soulevée. La nouvelle 146 de Justinien, en 553, qui se retrouve, parfois abrégée, dans les recueils législatifs byzantins postérieurs, la formule très clairement, bien que concernant au premier chef les liturgies synagogales : il s'agit de savoir en quelle langue la Bible doit être lue dans les synagogues. Justinien édicte cette nouvelle à la suite d'une controverse qui s'est élevée entre des juifs souhaitant que la Bible soit lue en hébreu et d'autres réclamant qu'elle le soit en grec, la langue des fidèles. Justinien décrète que les fidèles juifs auront la liberté de lire la Bible dans la langue qu'ils désirent, afin que tous comprennent ce qui est lu ; par la même occasion, il interdit les commentaires adventices (la *deutérôsis*, terme qui désigne probablement la *Mishna*). Pour le choix de la Bible grecque, il expose clairement un principe fondamental dans l'attitude des Byzantins : la Septante est

Novelle : [n. f.] constitution impériale adoptée sous l'empereur Justinien après la promulgation du *Corpus iuris civilis*.

1. Voir Eusèbe de Césarée, *Histoire Ecclésiastique* VII, 25, éd. G. Bardy, SC 41, 1955, p. 204-210.

2. Voir *Histoire Ecclésiastique* III, 24.18 et VII, 25, éd. G. Bardy, SC 31, 2001, p. 133.

considérée comme inspirée, et donc préférable, mais toute autre traduction est autorisée, notamment celle d'Aquila (voir, dans la Première partie, la sous-partie « Canons et versions, de l'hébreu au grec », p. 43). Il en profite pour suggérer une interprétation du texte qui ne soit pas simplement littérale.

Justinien, *Novelle 146*

“ Préambule : Il serait bon que les Hébreux, quand ils entendent les livres sacrés, ne s'attachent pas aux lettres seulement mais cherchent les prophéties qui y sont contenues, à travers lesquelles ils annoncent le grand Dieu et Sauveur de l'humanité, Jésus Christ. Cependant, bien qu'ils aient erré jusqu'à maintenant loin de la droite doctrine, adonnés qu'ils sont aux interprétations insensées, quand nous avons appris qu'il y avait des disputes parmi eux, nous n'avons pu nous résoudre à les laisser avec une controverse non résolue. Nous avons appris à partir des pétitions qu'ils nous ont adressées que, tandis que certains ne gardent que la langue hébraïque et veulent l'utiliser dans la lecture des livres saints, d'autres estiment juste d'admettre aussi le grec, et ils se querellent à ce propos depuis longtemps. Ayant donc étudié cette affaire, nous avons décidé de donner raison à ceux qui veulent utiliser aussi le grec pour lire les livres saints, et généralement tout langage qui est le plus adapté et le mieux connu dans chaque localité.

1. Nous décrétons donc qu'il sera permis aux Hébreux qui le souhaitent de lire en grec les livres saints dans leurs synagogues, et en général partout où il y a des Hébreux, devant ceux qui sont assemblés et qui le comprennent, ou bien encore dans notre langue ancestrale (nous parlons de la langue italienne), ou dans toutes les autres langues, en changeant la langue et les lectures selon les différents lieux. Et que par cette lecture les matières lues deviendront claires pour tous ceux qui sont assemblés et qui comprennent, et ils pourront vivre en conformité avec elles. Nous ordonnons aussi qu'il ne soit pas permis à leurs commentateurs, qui utilisent seulement l'hébreu pour le falsifier à leur gré, en couvrant leur propre malignité de l'ignorance de la multitude, (de donner leurs commentaires).

En outre, ceux qui lisent en grec utiliseront la traduction des Septante, qui est plus exacte que toutes les autres, et qui est préférable aux autres, surtout du fait de ce qui s'est produit au moment de la traduction, à savoir que, bien qu'ils fussent divisés

en deux groupes et qu'ils eussent traduit en des lieux différents, cependant ils présentèrent une unique traduction (voir p. 32-34). À part cela, qui ne serait étonné de voir que ces hommes, qui vécurent longtemps avant la révélation salvifique de notre grand Dieu et Sauveur Jésus Christ, ont pourtant mené à bien la traduction des livres saints comme s'ils voyaient que cette révélation devait se réaliser dans le futur, et comme s'ils étaient illuminés de la grâce prophétique ?

Que tous utilisent principalement cette traduction. Mais pour ne pas avoir l'air de prohiber toutes les autres traductions, nous donnons l'autorisation d'utiliser aussi la traduction d'Aquila, bien qu'il fût un païen et que, dans certaines lectures, il diffère un peu des Septante. Quant à ce qu'ils appellent *deutérosis* (δευτέρωσις), nous l'interdisons entièrement, parce que cela ne fait pas partie des livres saints, et cela n'a pas été révélé d'en haut par les prophètes, mais c'est une invention des hommes dans leur bavardage, d'une origine purement terrestre et il n'y a rien de divin en elle. Qu'ils lisent les paroles saintes elles-mêmes, donc, en déroulant ces livres saints pour la lecture, mais sans cacher ce qui y est écrit et sans accepter les absurdités extérieures et non écrites qu'ils ont eux-mêmes inventées pour la perdition des simples. [...]

3. Nous prions pour qu'ils évitent le mal des commentateurs quand ils entendent les livres saints dans une langue ou dans une autre, et qu'ils ne fassent pas attention aux lettres seules mais perçoivent la réalité et étreignent le sens plus divin, de façon à ce qu'ils étudient mieux ce qui est plus beau et cessent un jour d'errer et de pécher à propos de ce qui est vital au-delà de tout, je veux parler de l'espérance en Dieu.

Pour cette raison nous leur avons permis toutes les langues pour lire les livres saints, de sorte que, quand tous auront acquis la connaissance de ces livres, ils deviennent davantage prêts à apprendre de meilleures matières. Il est communément admis que celui qui s'est nourri des livres saints est davantage prêt à discerner et à choisir le meilleur, vu qu'il ne lui manque pas grand chose pour être illuminé, que celui qui n'y comprend rien, mais qui s'attache au nom de sa religion comme s'il était tenu par des ancrs sacrées, et qui croit que la doctrine de Dieu n'est que le nom d'une hérésie³.

3. W. Kroll et R. Schöll, *Corpus iuris civilis III : Novellae*, Berlin, 1895 (repr. 1968), p. 714-718, trad. M. H. Congourdeau.



L'empereur Justinien :
mosaïque de la basilique San
Vitale de Ravenne (vi^e s.).

Le même principe de la compréhension par le peuple qui détermine le choix de la langue sera réaffirmé au ix^e siècle lors de la christianisation des Slaves. C'est le patriarche Photius qui envoie Constantin-Cyrille et son frère Méthode en mission en Moravie. Nous connaissons la position de Photius sur la question des langues grâce à une de ses réponses à Amphiloque de Cyzique⁴. Photius y expose que la Loi (c'est-à-dire le Pentateuque) fut donnée en hébreu, de sorte que les juifs étaient seuls à connaître la Révélation ; mais qu'à l'époque où le Verbe se fit chair, le grec s'était répandu parmi les nations païennes, si bien que le langage des Hébreux fut remplacé par celui des Grecs pour la proclamation du message : la traduction grecque de la Bible qui avait été faite à Alexandrie trois siècles plus tôt (la Septante) était l'instrument idoine pour répandre le message. L'usage du grec pour la Bible n'a donc pas un fondement religieux (langue sacrée) mais pragmatique : c'était la meilleure langue de communication à l'époque des Apôtres.

Pour évangéliser les Slaves, Cyrille traduit donc la Bible en vieux slave, pratiquant pour cela une traduction « par le sens » et non littérale, ce qui en renforce la tonalité pastorale ; il traduit ainsi les évangiles, les Psaumes et des textes liturgiques ; après sa mort, Méthode traduira l'essentiel de l'Ancien Testament. Cette

4. Photius, *Amphilochia* 153, éd. L. G. Westerink, *Photii Patriarchae Constantinopolitani Epistulae et amphilochia* V, Leipzig, Teubner, 1986, p. 195-197.

entreprise se heurta, dès le vivant de Cyrille, à l'hostilité du clergé germanique qui l'attaqua sous prétexte que trois langues seulement étaient dignes d'exprimer la parole divine : l'hébreu, le grec et le latin, utilisés sur le *titulus* de la croix. Cette allégation était tout à fait contraire à la tradition byzantine, pour qui la parole était faite pour être comprise. Cyrille bénéficia d'ailleurs sur ce point de l'appui du pape de Rome.



Icône de saints Cyrille et Méthode, XIX^e siècle, Veliko Tarnovo Muséum.

Si la Septante est le texte grec couramment utilisé à Byzance, surtout pour les lectures liturgiques, les lettrés byzantins n'ignorent pas les autres traductions grecques : plusieurs exégètes et lettrés (Jean Philopon, Photius, Psellos) citent à l'occasion Aquila, Symmaque et Théodotion.

Jean Philopon, *Sur la Création du monde I*, 4

“ Que signifie « en tête » (ἐν κεφαλαίῳ, *en kephalaiô*) à la place de « au commencement » (ἐν ἀρχῇ, *en archè*), que nous trouvons chez Aquila ? Il est bon d'appliquer notre réflexion à la traduction d'Aquila qui dit ceci : « En tête Dieu créa ensemble le ciel avec la terre. » D'après certains, « en tête » signifie la même chose que « au commencement », du fait que le commencement du corps est la tête. Pour moi, cela signifie plutôt que le ciel et la terre ont été créés conjointement ; Dieu ne fit pas l'un en premier, l'autre en second. Nous appelons habituellement « tête » [ou sommaire] la contraction de plusieurs points en un seul, comme le dit Sirac : « Résume beaucoup en peu de mots » (Si 32, 8). C'est aussi évident par l'ajout de la préposition « avec » qui indique une combinaison comme celle de plusieurs éléments : « tu es venu *avec* moi, tu te promènes *avec* moi, *convive*, *concitoyen* ». Ainsi, « au commencement Dieu fit le ciel et la terre » ne rend pas aussi évidente l'interprétation selon laquelle ils vinrent à exister ensemble tous les deux. En revanche, « en tête (il créa) ensemble le ciel avec la terre » montre que l'un ne précède pas l'autre⁵.

5. Trad. M.-C. Rosset et M.-H. Congourdeau, coll. « Pères dans la foi » 87-88, Paris, Migne, 2004.

LES LIVRES

À côté des bibles complètes utilisées par les commentateurs et les théologiens, on a conservé de l'époque byzantine des Pentateuques et des Octateuques, des psautiers et beaucoup de lectionnaires qui comportent des textes groupés selon l'ordre des lectures liturgiques : *Horologion*, *Prophetologion* (Ancien Testament), *Apôtre* (Nouveau Testament) et évan-géliaires. Parfois les manuscrits comportent des chaînes sous forme de scholies marginales. Quelques manuscrits comportent l'ensemble des prophètes, parfois illustrés et encadrés par d'abondantes chaînes mar-ginales (voir ci-dessous, illustration p. 390).

Les plus précieux de ces manuscrits sont enluminés. L'un des plus intéressants pour notre sujet est un manuscrit du x^e s. couramment appelé « la bible de Léon » (*Vat. Reg. gr. 1*). Ce manuscrit, financé par le patrice Léon, est orné de miniatures dont il a été montré qu'elles

Horologion : [n. m.] livre d'heures contenant prières et psaumes.

Patrice : [n. m.] titre accordé par l'empereur romain puis byzantin à certains personnages importants de son entourage.

illustrent non le texte biblique mais des épigrammes adventices (rédigées par Léon le patrice lui-même) qui constituent une exégèse typologique du texte biblique ; par exemple, le transfert de l'arche d'alliance y est présenté comme une figure de la Grande entrée (entrée des oblat) dans la liturgie eucharistique ; le personnage de Moïse est introduit dans la scène de la Création, pour illustrer son rôle comme auteur de la Genèse. Les épigrammes de Léon et les miniatures qui les illustrent jouent ainsi le rôle tenu par les scholies exégétiques dans d'autres manuscrits.

Quels qu'ils soient, ces manuscrits contenant les Écritures ont par eux-mêmes un caractère sacré : le canon 68 du Concile *in Trullo* interdit de les détruire ou de les vendre, sous peine d'excommunication, avec une exception notable : si l'humidité ou les vers les ont rendus totalement illisibles. Là encore, l'essentiel est la lecture, non le support, de même que la compréhension prime sur la langue.

Oblats : [n. m. pl.] du latin *oblatus*, « offert ». Le pain et le vin offerts à l'autel.



Saint Nicolas, enluminure de la Bible de Léon, Vatican, BAV Reg. gr. 1B (1^{re} moitié du x^e s.).

2. Exégèse et herméneutique

Les canons 19 et 64 du Concile *in Trullo* réservent aux clercs, et particulièrement aux évêques, le droit d'enseigner, ce qui concerne principalement la prédication mais peut toucher aussi le commentaire de l'Écriture. Comme la prédication cependant, l'exégèse scripturaire sera aussi pratiquée à l'occasion par des laïcs lettrés. Les cadres dans lesquels s'exerce cette pratique sont assez flous dans les premiers siècles. À partir du xi^e siècle, on a connaissance de l'existence à Constantinople de trois didascales qui enseignent l'Écriture à l'école patriarcale et participent à la formation du clergé : le didascale de l'évangile, appelé didascale œcuménique ; le didascale de l'Apôtre ; et le didascale du Psautier. Mais la plupart des commentaires que nous possédons sont le fait d'évêques, de moines ou de laïcs lettrés.

FORMES LITTÉRAIRES

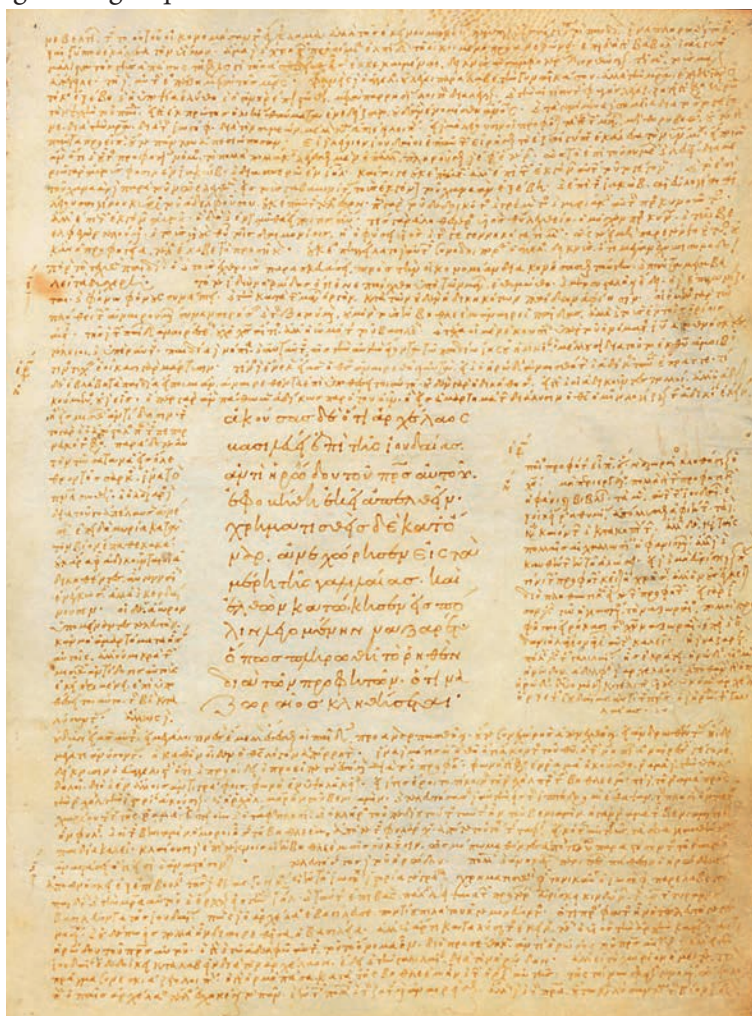
La forme traditionnelle du commentaire demeure, mais deux genres littéraires s'y ajoutent dès le début de notre période : les chaînes et les questions-réponses.

Les chaînes

De l'époque patristique, Byzance a hérité du genre du florilège qui recueille, dans un classement thématique et à des fins souvent de controverse, des *testimonia* scripturaires ou patristiques (voir encart *Testimonia*, p. 234-237). La chaîne (*catena*) diffère du florilège en ce qu'elle rassemble des extraits des commentaires des Pères rangés suivant l'ordre des versets de l'Écriture.

L'invention des chaînes est attribuée à Procope de Gaza. Ce genre propre à Byzance naît donc au vi^e siècle en Palestine et disparaîtra avec la chute de Constantinople en 1453. Procope compila une immense chaîne sur l'Octateuque, rassemblant à la suite toutes les exégèses qu'il avait pu trouver pour chacun de ses versets. Cet ouvrage considérable n'a pas été conservé, mais Procope en avait repris l'essentiel en une

Épitomé (littéralement : Abrégé). Pour chaque verset, Procope donne le texte des commentaires patristiques, comme s'il s'agissait d'un commentaire unique, sans souci de concordance, en y ajoutant parfois des remarques de son cru. Cette première chaîne est à l'origine de plusieurs autres sur le même modèle, connues sous le nom de « chaînes palestiniennes⁶ ». Ces chaînes se présentent matériellement sous la forme d'extraits de commentaires et d'homélies mis bout à bout en pleine page. Elles font une bonne place (non exclusive) à l'exégèse antiochienne, littérale ; Procope lui-même est très critique envers l'exégèse allégorique.



Exemple de chaîne exégétique : Coligny, Fondation Martin Bodmer, Cod. Bodmer 25, f. 4r (fin du ^xe s.).

6. Telle la Chaîne palestinienne sur le psaume 118, éd. G. Dorival, M. Harl, SC 189-190, 1976.

Procope de Gaza, *Prologue de l'Épitomé sur l'Octateuque*

“ Déjà dans le passé, Dieu nous en accordant le pouvoir, nous avons rassemblé les exégèses sur l'Octateuque, que les Pères et les autres auteurs avaient proposées ; nous les avons collectées dans des commentaires et diverses homélies. Mais, comme nous avons donné littéralement les phrases elles-mêmes des passages considérés, qu'elles fussent concordantes entre elles ou qu'elles ne le fussent pas, et que, par suite, notre ouvrage était d'une longueur interminable, j'ai résolu aujourd'hui d'abrégéer mon écrit jusqu'à une taille convenable : si tous les auteurs ont dit quelque chose de concordant, je suis conduit à le dire en une seule fois ; mais s'ils ont dit quelque chose de différent, même cela je suis conduit à le donner en abrégé, de sorte que le corps de l'écrit est toujours unique, comme si c'était un seul et unique auteur qui donnait les mots de tous les auteurs. En outre, nous ajouterons parfois quelque chose d'extérieur pour rendre l'explication plus claire⁷.

7. Trad. G. Dorival, « Des commentaires de l'Écriture aux chaînes », dans *Le monde grec ancien et la Bible*, Paris, Beauchesne, 1984, p. 363.

Vers 700, Jean Droungarios, à Constantinople, inaugure un autre type de chaînes, où les extraits sont disposés en marge du texte biblique. Ces chaînes-scholies, qui prendront le nom de « chaînes constantinopolitaines », ont pour but explicite de faciliter la compréhension du texte. C'est pourquoi elles adoptent cette forme, de façon à être consultées au fil de la lecture. Droungarios compose des chaînes sur les quatre grands prophètes, précédées par des prologues où il expose ses critères de choix. Il explique ainsi que, son but étant de faciliter la compréhension du texte sacré, il donnera des commentaires empruntés principalement aux auteurs orthodoxes, mais qu'au besoin il aura aussi recours à des auteurs hétérodoxes (comme Théodoret ou Origène). Peu à peu, tous les livres bibliques se couvrent de chaînes, y compris le Nouveau Testament qui auparavant semblait assez limpide pour se passer de commentaires – c'est l'Ancien Testament qui, étant figure du Nouveau, réclamait une interprétation.

Jean Droungarios, *Prologue de la chaîne sur Isaïe*

“ Lorsque j’ai eu dans les mains le livre de la prophétie du divin Isaïe, le plus sublime des prophètes, et lorsque je l’ai lu, je n’ai pas réussi à parvenir à l’intelligence de ce qui était écrit ; voilà pourquoi j’ai eu recours à ceux qui ont interprété, c’est-à-dire commenté, ce livre ; j’ai trouvé la solution des points à élucider de toutes les manières possibles et j’ai jugé indispensable de l’indiquer en marge de mon livre, afin que les lecteurs aient un éclaircissement tout à fait évident des difficultés.

Mais que personne ne me fasse grief de rassembler les interprétations d’auteurs hétérodoxes, je veux dire Origène, Eusèbe de Césarée, Théodore d’Héraclée, Eusèbe d’Émèse, Apollinaire et Théodoret de Cyr ; car là où ils ne discutent pas sur les doctrines qui leur sont propres, il arrive qu’ils fassent de belles considérations. [...]

D’autre part, j’ai pensé indispensable d’ajouter à mon préambule, pour la compréhension et l’éclaircissement des mes lecteurs, la considération suivante : qu’ils sachent que non seulement les interprètes de l’Écriture inspirée ont proposé des réflexions différentes sur elle, mais encore qu’ils n’ont pas adopté des divisions égales pour les mots mêmes de la divine Écriture et que c’est à la suite de telles divisions qu’ils ont placé leur interprétation ; en effet, l’un a fait son exégèse en se proposant un plus grand nombre de stiques, un autre un plus petit nombre : à cause de ce phénomène, les chiffres attribués aux sections de l’Écriture arrêtent apparemment les lecteurs du texte sacré dans leur marche en avant. Il faut en fait lire une première section, une deuxième section, une troisième section du texte sacré de l’Écriture sainte et alors les interprétations qui leur correspondent, afin que les réflexions puissent être embrassées d’un seul coup d’œil par les lecteurs⁸.

8. Trad. G. Dorival, *Ibid.*, p. 369.

Le xii^e siècle voit le retour de commentaires en pleine page avec la *Chaîne sur les psaumes* composée par Nicétas d’Héraclée, qui étend le spectre de ses sources patristiques : la plupart des grands exégètes, y compris Maxime le Confesseur (env. 580 - 662), sont présents, mais il exclut Apollinaire, Théodore de Mopsueste, Didyme et Origène, parce que des conciles les ont condamnés. Des chaînes plus tardives intégreront des commentaires récents comme ceux de Psellos, Euthyme Zigabène ou Nicéphore Blemmydès (ainsi, une chaîne sur les psaumes au xiii^e s.).

Questions et réponses

À côté des chaînes apparaissent de nouvelles formes d'explications, sous la forme de réponses à des questions posées. La plupart des recueils de *Questions-Réponses* (ἑρωταποκρίσεις, *erôtapokriseis*) qui fleurissent à partir du vii^e s. comportent des interrogations sur l'interprétation de tel passage scripturaire problématique (Ps.-Athanasie, Ps.-Césaire, Anastase le Sinaïte), de même que des ouvrages dédiés à cet exercice, comme les *Questions à Thalassios* de Maxime le Confesseur⁹.

D'autres réponses à des questions exégétiques figurent dans des correspondances : ainsi, Photius, au ix^e s., répond à des questions posées par Amphiloque de Cyzique sur des passages difficiles et controversés de l'Écriture (les *Amphilochia*).

De nombreux opuscules théologiques de Michel Psellos (xi^e s.) portent sur l'explication de versets bibliques à la demande de ses élèves. Michel Glycas (xii^e s.) consacra ses *Apories de la sainte Écriture* à des passages controversés.

ÉVOLUTION DE L'HERMÉNEUTIQUE

Les cadres de l'explication de la Bible sont définis par le canon 19 du Concile *in Trullo* qui prescrit de ne pas s'écarter de « la tradition qui vient des pères théophores » : toute innovation est donc proscrite. Malgré cela, en dépit des jugements péjoratifs que les historiens d'autrefois ont pu porter sur la « sclérose » des commentaires byzantins, des auteurs font montre d'une réelle réflexion personnelle.

La grande diffusion des chaînes a fait prévaloir la lecture antiochienne de la Bible, qui se méfie des excès de l'allégorie. Néanmoins, les deux traditions d'interprétation de l'époque patristique cohabitent à Byzance. À l'époque où Procope compose ses chaînes, Olympiodore d'Alexandrie rédige, dans la tradition alexandrine, des commentaires sur l'Ecclésiaste, Jérémie, Baruch et les Lamentations. Ce même vi^e siècle voit s'affronter Cosmas Indicopleustès, disciple de Théodore de Mopsueste, et l'Alexandrin Jean Philopon, disciple de Basile de Césarée. Dans sa *Topographie chrétienne*¹⁰ qui est en fait un commen-

9. Maxime le Confesseur, *Questions à Thalassios*, éd. F. Vinel, J.-Cl. Larchet, SC 529, 2010, SC 554, 2012 ; SC 569, 2015.

10. Cosmas Indicopleustès, *Topographie chrétienne*, éd. W. Wolska-Conus, SC 141, 159 et 197, 1968, 1970, 1973.

taire de l'Octateuque, Cosmas cherche à démontrer que la Bible, qui doit être prise au pied de la lettre, décrit précisément l'état du ciel et de la terre, et il s'en prend aux « faux chrétiens » qui font confiance aux philosophes « du dehors » et à la cosmologie profane. Il vise particulièrement Jean Philopon qui lui répond dans son traité *Sur la Création du monde*, où il se réfère explicitement à Basile de Césarée, défendant une lecture à égale distance des excès du littéralisme et de ceux de l'allégorisme.

Canon 19 du Concile *in Trullo*

“ Sur le fait que ceux qui président les églises doivent enseigner au clergé et au peuple les discours de la piété, selon la tradition des saints pères théophores.

Qu'il faut que chaque jour, mais spécialement les dimanches, ceux qui président les églises enseignent à tout le clergé et au peuple les discours de la piété, en choisissant à partir de la sainte Écriture les pensées et les jugements de la vérité, sans transgresser les définitions déjà posées ni la tradition qui vient des pères théophores. Mais si un passage scripturaire a été l'objet de controverses, ils ne doivent pas l'interpréter autrement que comme les flambeaux et les didascales de l'Église l'ont disposé dans leurs propres écrits ; ils seront davantage distingués par ces pratiques que s'ils composent leurs propres discours, car il arrive qu'ils soient dans l'embarras à ce sujet et qu'ils s'égarerent loin de ce qui convient. En effet, c'est par l'enseignement des pères mentionnés plus haut que les peuples, ayant acquis la connaissance de ce qui est zélé et vertueux et de ce qui est inutile et qu'il faut rejeter, règlent leur vie de la meilleure façon et ne tombent pas dans la maladie de l'ignorance ; mais, en suivant l'enseignement reçu, ils s'encouragent à ne pas succomber au mal et, par peur des châtements qui les menacent, ils travaillent à leur salut¹¹.

11. Édition en annexe de G. Nedungatt et M.J. Featherstone, *The council in Trullo revisited*, Rome, Institut Pontifical Oriental, 1995 ; trad. M.-H. Congourdeau.

Au vii^e s. apparaît le premier commentaire byzantin sur l'Apocalypse, sous la plume d'Œcuménios. Celui-ci défend l'authenticité johannique du livre, en démontrant qu'il s'harmonise avec les autres œuvres de Jean. Par sa lecture christologique, qui cherche à montrer que le livre expose non la fin du monde mais l'histoire du salut en Christ, il se situe explicitement dans la lignée de l'exégèse origénienne. Le commentaire du même livre par André de Césarée, de peu postérieur, se présente comme une réfutation du précédent et lit l'Apocalypse comme une prophétie sur la fin des temps. La fortune de ce dernier commentaire sera grande dans le monde byzantin.

Les œuvres exégétiques de Maxime le Confesseur datent de la même époque : *Questions à Thalassios*¹² ; *Exposition sur le psaume 59*¹³, *Questions et difficultés*¹⁴. Il s'y attache à expliquer des passages controversés de l'Écriture, dont il fait une lecture résolument allégorique et morale. Il récuse la lecture littérale qu'il accuse d'être judaïque : ainsi, dans sa réponse à Thalassios à propos de Jonas, il compare la lecture littérale des juifs au ricin qui protégeait Jonas et se trouva rongé par un ver, le Christ (Jon 4, 6-7)¹⁵. À la fin du siècle, les réponses d'Anastase le Sinaïte dans ses *Questions-Réponses* offrent une interprétation morale ou théologique, mais son *Hexaemeron*¹⁶ est une étonnante lecture totalement typologique et allégorique des premiers chapitres de la Genèse, chaque détail étant rapporté aux relations entre le Christ et l'Église.

Dans ses *Amphilochia*, Photius défend le sens littéral contre les allégoristes, se réclamant de Théodoret et citant volontiers les traductions d'Aquila ou de Théodotion. Le x^e siècle voit coexister une lecture littérale, avec le commentaire de l'Apocalypse par Aréthas de Césarée, qui reprend celui d'André, et une lecture spirituelle avec le commentaire des psaumes et les chaînes évangéliques de Nicéas David Paphlagon, qui se réfère à Origène et à Basile.

Au siècle suivant, Psellos fait œuvre d'originalité. Outre ses réponses à des questions de ses élèves, ses ouvrages exégétiques se composent d'un poème *Sur les titres des Psaumes*, en 302 vers,

12. Maxime le Confesseur, *Questions à Thalassios*, éd. F. Vinel et J.-C. Larchet, SC 529, 554 et 569, 2010, 2012 et 2015.

13. Maxime le Confesseur, *Expositio in Ps. 59*, éd. P. van Deun, CCG 23, 1991, p. 1-23.

14. Maxime le Confesseur, *Quaestiones et dubia*, éd. J. H. Declerck, CCG 10, 1982.

15. Maxime le Confesseur, *Questions à Thalassios* 64, éd. F. Vinel et J.-C. Larchet, SC 569, 2015, p. 222-225.

16. Anastasius of Sinai, *Hexaemeron*, éd. et trad. C. Kuehn and J. Baggary, *Orientalia Christiana Analecta* 278, Rome, Pontificio Istituto Orientale, 2007.

dédié à l'empereur Constantin Monomaque¹⁷, d'un commentaire des Psaumes, en prose, dédié à l'empereur Michel Doukas¹⁸, et d'une exégèse du Cantique des cantiques¹⁹, en vers politiques, qui, tout en s'inspirant largement de celui de Grégoire de Nysse, ne craint pas de s'en écarter, et qui réfère la fiancée du Cantique successivement à l'âme et à l'Église. Psellos se distingue également par son intérêt pour l'analyse textuelle ; il compare les différentes traductions, s'inscrivant dans la lignée de Jean Philopon, et utilise diverses chaînes. Ses commentaires seront eux-mêmes repris par les exégètes ultérieurs et figureront dans des chaînes tardives (comme la *Chaîne des Trois Pères*). Cependant, les xi^e et xii^e siècles voient aussi un retour en force de la tradition antiochienne : la *Topographie Chrétienne* de Cosmas Indicopleustès, qui défend une lecture littérale et la vision de l'univers qui en découle (un univers en forme de tabernacle, s'opposant à l'univers sphérique d'Aristote et de Jean Philopon), connaît de nombreuses copies et des fragments en sont insérés dans des psautiers et des évangélistes ; de nombreuses chaînes tissées de commentaires antiochiens (principalement Théodoret) sont également copiées à cette époque, et leur usage dans la liturgie répand cette lecture littérale.

Psellos eut peu d'émules. Au siècle suivant, les commentaires de Théophylacte d'Ochrid (sur les Petits Prophètes et les écrits du Nouveau Testament) se contentent souvent de compiler ceux de Jean Chrysostome et de Théodoret à partir des chaînes, avec parfois un effort de réécriture à des fins de clarté, voire de quelques ajouts personnels²⁰. C'est encore Jean Chrysostome qui inspire la lecture littérale que fait Euthyme Zigabène des Psaumes et du Nouveau Testament. Cependant, à la même époque, Néophytos le Reclus, à Chypre, reprend largement le commentaire de Psellos dans sa propre explication du Cantique des cantiques, tandis que Michel Glycas exprime des idées très personnelles dans ses *Apories sur la Sainte Écriture* ; une de ses lettres, au moine Grégoire Akropolites, reprend la vieille controverse sur la forme de l'univers, à propos du commentaire de Jean Chrysostome sur Es 40, 22 : « Il déploya les cieux comme une tente²¹. »

Vers politiques :

pentadécasyllabes (15)
utilisés couramment dans
de courts poèmes à Byzance.

17. Michel Psellos, *Poème 1*, éd. L.G. Westerink, *Michaelis Pselli poemata*, Stuttgart, Teubner, 1992, p. 1-13.

18. Michel Psellos, *Sur les psaumes*, éd. J.M. Duffy et L.G. Westerink, *Michael Psellus, Theologica*, II, Munich - Leipzig, Teubner, 2002, p. 1-13.

19. Michel Psellos, *Poème 2*, éd. L.G. Westerink, *Michaelis Pselli poemata*, p. 13-67.

20. Les commentaires de Théophylacte sur les Évangiles sont accessibles dans la traduction anglaise de C. Stade, House Spring (MI), Chrysostom Press, 1997, 2000, 2007.

21. Michel Glycas, *Lettre 11*, PG 158, 817-832.

**Cantiques
scripturares** : [n. m.]
chants figurant dans
l'Ancien ou le Nouveau
Testament utilisés
dans la liturgie.

Les derniers siècles byzantins connaîtront aussi leurs commentaires : ceux de Nicéphore Blemmydès, au xiii^e s., sur les psaumes et cantiques scripturares, largement dépendants de Zigabène, ceux de Nicéphore Kallistos Xanthopoulos sur les Psaumes et de Matthieu Cantacuzène sur le Cantique et la Sagesse, tandis que le genre littéraire des chaînes connaît ses derniers feux avec Macaire Chrysokephalos (chaînes sur la Genèse et les évangiles) et Constantin Méliténiôtès (chaînes sur les évangiles). La fin du xiv^e siècle vit même la composition d'une harmonie des quatre évangiles (*Diatessaron*) en neuf livres, sous la plume d'un diacre de Sainte-Sophie, Théodore Méliténiôtès.

Michel Psellos, *Opuscule 28*, sur Cantique 8, 1-2

“ Il est admirable, ce passage du Cantique sur lequel tu m'as interrogé : « Qui te donnera (à moi), mon frère, toi qui as tété les seins de ma mère ? Te rencontrant dehors je t'embrasserai, et nul ne me méprisera. Je te conduirai et je t'accueillerai dans la maison de ma mère et dans la chambre de celle qui m'a conçue » (Ct 8, 1-2).

Je pense que dans ces paroles Salomon annonce, par la bouche de la jeune fille, le mystère de l'économie. En effet, parce que le Père a disposé dans sa bienveillance que le Fils se fît homme, qu'il se comportât comme un enfant et têtât non seulement les seins de sa mère selon la raison de nature, mais aussi les fontaines de l'Église et le lait des vertus versé par ceux qui sont sauvés, l'âme blessée de l'amour de Dieu dit : « Qui te donnera (à moi), toi qui as tété les seins de ma mère », sinon le Père absolument grand ? Car c'est lui qui dans sa bienveillance a disposé la kénose du Fils, et celui-ci, ayant partagé dès l'origine la même enfance que nous, a tété les seins de l'Église qui est notre mère.

L'ayant rencontré au dehors, celle qui porte la couronne nuptiale l'a embrassé ; comment aurait-elle pu le trouver ou l'embrasser, s'il n'était pas sorti du sein de son Père ? C'est pourquoi nul ne l'a méprisée pour sa hardiesse envers son bien-aimé.

Mais puisque la mère de la jeune fille a non seulement des seins d'où sourd le lait, mais aussi une demeure intérieure et un cellier caché, « allons, dit la jeune fille, te rencontrant hors des lieux inaccessibles je t'embrasserai tendrement, puis je t'accueillerai aussi dans la demeure plus profonde de ma mère, t'ayant

baisé là par mes actions et t'accueillant ici par une purification ;
et de nouveau je me cacherai dans l'ultime chambre à coucher de
celle qui m'a conçue, qui est la contemplation intellectuelle et la
mystagogie cachée des mystères indicibles²². »

22. Michel Psellos, *Theologica II*, éd. L. G. Westerink et J. M. Duffy, Munich – Leipzig, Teubner, 2002, p. 118-119 ; trad. M.-H. Congourdeau.

Mystagogie : initiation
aux mystères qui suit
le temps du catéchuménat.

3. Les publics

Certains manuscrits bibliques (surtout s'ils sont illustrés), commentaires et chaînes sont le fruit de commandes faites par des personnages proches de la cour impériale. Ainsi, Théophylacte explique que son commentaire des Douze Petits Prophètes lui a été commandé par l'impératrice Marie d'Alanie.

Les commentaires bibliques sont surtout lus par les érudits et les clercs. Les évêques, tenus d'instruire leurs troupes, s'en inspirent pour leurs homélies, et dans leurs rangs se recrutent plusieurs commentateurs d'époque byzantine (Nicétas d'Héraclée, Théophylacte d'Ochrid, Macaire Chrysokephalos de Philadelphie). Seuls les lettrés ont accès au texte continu de la Bible, les autres devant se contenter des lectures liturgiques. Les moines sont privilégiés de ce point de vue, les offices monastiques leur offrant davantage d'extraits bibliques, à commencer par les psaumes dont ils font une lecture continue, à l'office et en cellule. Les commentaires leur sont également accessibles par le biais de florilèges et de chaînes (certains manuscrits de chaînes comportent des indications liturgiques liées aux offices monastiques).

Le peuple byzantin accède à l'Écriture essentiellement par le biais de la liturgie, du fait des lectures bibliques et de l'hymnographie qui reprend les grands thèmes scripturaires dans une vision principalement allégorique ou typologique (hymnes de Romanos le Mélode, de Cosmas de Jérusalem, de Jean Damascène). La grande différence avec l'Occident est que dans les territoires de tradition byzantine, la Bible étant en grec (ou en slave), les fidèles la comprennent largement. Cependant, après le VII^e siècle, la place de l'Ancien Testament dans la liturgie se restreint.

Prologue du *Commentaire* de Théophylacte d'Ochrid aux *Douze Petits Prophètes*

“ Exécutant un ordre de l'impératrice amie de Dieu et des lettres – l'ordre était de composer un traité à partir des explications qui avaient autrefois été proposées sur les prophètes, à la fois plus synthétique et plus clair –, je supplie les lecteurs de ne pas juger sans discernement la difficulté de l'ouvrage, ni même de me reprocher du tout l'essai. [...] Mais puisque, ayant reçu l'ordre de cette pieuse princesse d'écrire de trois manières sur les prophètes (Pr 22, 20 LXX : *allusion aux trois sens de l'Écriture*), j'ai quelquefois accompli le commandement, mais parfois n'ai pas eu la force de l'achever, je demande là aussi à ne pas être jugé avec dureté. Car tous les passages ne reçoivent pas sans violence la triple interprétation, mais il y en a qu'une seule appréhension embrasse, tandis que soit les deux autres, soit l'une des deux ne sont absolument pas à leur place et ne s'adaptent pas bien. Mais que me soucie-je en cela du grand nombre ? Qu'à elle seule qui l'a ordonné, Dieu rende agréable cet ouvrage, et nous serons comblé²³.

23. Théophylacte d'Ochrid, *Commentaire aux Douze Petits Prophètes*, Prologue, trad. M. Aussédât et M. Cassin, « Le prologue du Commentaire sur les petits prophètes de Théophylacte d'Achrida », *Revue des Études Byzantines* 68, 2010, p. 78-80.

4. La Bible dans la pensée byzantine

La Bible est omniprésente dans la culture byzantine et influence plusieurs secteurs de la pensée.

LA BIBLE ET L'EMPIRE

Jusqu'au x^e siècle, l'Ancien Testament est le livre de référence pour l'idéologie impériale. Le peuple juif est considéré comme l'allégorie du peuple chrétien, vrai peuple élu, et l'empire est la réalisation de ce dont le royaume de David n'était que l'annonce. C'est donc dans l'Ancien Testament que les empereurs vont chercher leurs figures de référence : l'empereur, dans les acclamations officielles, est « le nouveau David » et le « nouveau Salomon » ; Sainte-Sophie est le nouveau Temple et, dans le Palais impérial, l'empereur siège sur le trône de Salomon. Au vii^e s., Théodore le Syncelle, célébrant l'échec du siège de Constantinople par les Avars, qualifie la ville de « nouvelle capitale du nouvel Israël » et de « nombril du monde », expression jusque-là réservée à Jérusalem (voir Ez 38, 12). Au siècle suivant, les empereurs iconoclastes, en bannissant les images, chercheront à retrouver la faveur de Dieu pour leurs expéditions militaires, en renouvelant l'interdit biblique des images.

Iconoclasme : du grec εἰκών (*eikōn*), « image » et κλάω (*klāō*), « briser ». Mouvement, virulent aux viii^e et ix^e siècles, hostile au culte des icônes vénérées dans l'Empire romain d'Orient.

LA BIBLE ET LES CONTROVERSESES

L'interprétation de la Bible est au cœur des controverses qui agitent l'empire byzantin.

C'est vrai au premier chef des controverses avec les juifs. *L'Enseignement de Jacob (Doctrina Iacobi)* et les autres textes de polémique anti-juive²⁴ offrent un exemple des différentes interprétations qui sont faites de passages de l'Ancien Testament. La controverse entre chrétiens et juifs est en

24. Voir G. Dagron et V. Déroche, *Juifs et chrétiens en Orient byzantin*, Paris, Centre d'histoire et civilisation de Byzance, 2010.

effet principalement une question d'interprétation du livre commun aux deux religions ; dans la *Dispute de Gregentios avec le juif Herbanos*, le juif déclare :

“ Nos pères ont eu tort de traduire l'Écriture en grec, parce que vous l'avez étudiée et vous pouvez nous réfuter²⁵.

Lire la Bible peut toutefois être dangereux pour un chrétien : Grégoire, disciple de Basile le Jeune, est accusé d'avoir trop lu l'Ancien Testament et d'en avoir conçu l'idée que les juifs avaient peut-être raison (*Vie de Basile le Jeune*²⁶) : la tentation judaïsante est traquée tout au long de l'empire. Il faut dire qu'une forte communauté juive est présente dans les villes byzantines et en particulier à Constantinople, et que c'est autour de la place de la Bible que s'affrontent, parmi ces juifs romaniotes, les deux communautés rabbanite et karaïte.

La Bible est aussi invoquée dans les controverses avec les Latins. Ainsi, s'agissant de la primauté du pape, Théophylacte d'Ochrid explique que la promesse de Mt 16, 19 (« Ce que tu lieras sur la terre sera lié dans les cieux, et ce que tu délieras sur la terre sera délié dans les cieux. ») s'accomplit en Jn 20, 22-23 où Jésus donne aux Douze le pouvoir de lier et de délier : c'est l'ensemble des apôtres et de leurs successeurs les évêques qui reçoit les clés du royaume, et non le seul Pierre. De même, s'agissant des azymes, et donc de la nature du pain utilisé par Jésus à la Cène, qui dépend de la date de cet événement (avant ou après le début de la semaine des azymes), Michel Glycas, dans ses *Apories sur la sainte Écriture*, s'appuie sur l'exégèse de Jean Chrysostome dans ses *Homélie sur Matthieu* pour affirmer que le Christ utilisa du pain levé pour l'institution de l'eucharistie (voir *Aporie* 29²⁷).

L'interprétation de l'Écriture joue aussi un rôle dans les querelles internes à l'Église byzantine. Lors de la querelle iconoclaste (viii^e-ix^e s.), la controverse porte sur l'interprétation du livre de l'Exode, qui offre des arguments aussi bien aux partisans des images, par la description de la décoration de l'arche d'alliance (Ex 25-26), qu'à leurs adversaires, par l'interdit des images de culte (Ex 20, 4-5). Plusieurs controverses théologiques, au xii^e s., s'appuient sur l'exégèse patristique des textes

Romaniote : [adj.] se dit des juifs de l'empire romain.

Rabbanite : [adj.] qui lit la Bible dans l'interprétation des rabbins du *Talmud*.

25. *Disputatio Gregentii cum Herbario judaico*, PG 86, 624.

26. Voir P. Magdalino et R. Nelson (éd.), *The Old Testament in Byzantium*, Washington, D.C., Dumbarton Oaks et Chichester, John Wiley, 2010, p. 111.

27. S. Eustratiades, Μιχαὴλ τοῦ Γλυκά. Εἰς τὰς ἀπορίας τῆς θείας Γραφῆς (Michel Glycas, *Eis tas aporias tes theias Graphēs*) I, Athènes, 1906, ch. 29, p. 293-334.

évangéliques : c'est ainsi que l'interprétation de la phrase « Le Père est plus grand que moi » (Jn 14, 28) déclencha de vives querelles et dut être tranchée par un concile (1166). Michel Glycas se fit le promoteur d'une vision originale de l'eucharistie, selon laquelle l'eucharistie est corruptible comme l'était le corps du Christ au moment de la Cène, et non incorruptible en tant que corps ressuscité. Il invoque pour défendre cette thèse des commentaires de Jean Chrysostome et de Jean Damascène.

Michel Glycas, *Aporie 84*

“ J'entends le Seigneur Jésus Christ notre sauveur, dans l'évangile selon Jean, parler ainsi aux juifs : « Amen, Amen, je vous le dis, si vous ne mangez la chair du Fils de l'homme et ne buvez son sang vous n'aurez pas la vie en vous » (Jn 6, 53). Je cherche maintenant à savoir de quelle chair il faut penser qu'il s'agit ici : de celle qui fut alors immolée et mise au tombeau, ou de celle qui est ressuscitée d'entre les morts et qui est apparue aux apôtres ? Réponds-moi sur ce point. Car l'une, quand elle s'est relevée d'entre les morts, s'est relevée incorruptible, comme on nous l'a enseigné, subtile, légère et spirituelle, et subtile au point de sortir du tombeau brisé et d'entrer toutes portes fermées ; l'autre, qui fut immolée alors et mise au tombeau, se trouvait être corruptible par nature, et assurément dense. Car s'il n'en avait pas été ainsi, elle n'aurait pu se trouver rompue, ni donnée en nourriture aux disciples. Fais donc bien attention : car celle qui s'est relevée d'entre les morts, se trouvant alors incorruptible et subtile, comme je l'ai dit, légère et spirituelle, il lui était impossible d'être rompue par les dents et d'être mangée en vérité. Et mon discours en progressant présentera des arguments très clairs à ta sagacité. Puisque cette chair a été libérée de toute densité, comme le dit (Jean) à la bouche d'or, comment pourra-t-on se nourrir de la chair et du sang ? C'est tout à fait impossible. Comment en serait-il autrement, puisque le bienheureux Paul le suggère aussi quand il dit : « Nous ne connaissons plus le Christ selon la chair » (2 Co 5, 16), à savoir la chair dense qui tient sa consistance des quatre humeurs ? N'aie pas de pensées grossières, étrangères et contraires à la cohérence des Écritures. Car même si le Sauveur ressuscité des morts a été vu par les disciples, même s'il leur a montré ses mains et ses pieds,

même s'il a donné son côté à toucher à Thomas, ce ne fut que pure condescendance, comme le dit (Jean) à la bouche d'or. Un corps léger et subtil au point d'entrer toutes portes fermées ne pouvait porter de blessures. Comment l'aurait-il pu, s'il était alors affranchi de toute densité ? De cela témoigne le Damascène ; car dans le quatre-vingt-douzième de ses chapitres dogmatiques, il dit textuellement : « Ce qui se passe après la résurrection est réel, sauf ce qui relève de la nature, comme les meurtrissures, la nourriture, le breuvage et le reste. Car ces choses sont advenues par économie, pour que l'on croie que c'est le corps qui a souffert qui est ressuscité²⁸. »

28. Michel Glycas, *Aporie* 84, S. Eustratiades (éd.), *op. cit.*, II, Alexandrie, 1912, ch. 84, p. 348-379 ; voir Eucharistia. *Encyclopédie de l'eucharistie*, éd. M. Brouard, Paris, Éditions du Cerf, 2002, p. 157-158. Trad. M.-H. Congourdeau.

LA BIBLE ET L'HISTOIRE

C'est aussi la Bible qui fournit ses cadres à l'historiographie de l'empire byzantin. Les chroniques universelles, datées par rapport à la création du monde, insèrent l'histoire de l'empire, à vocation universelle, dans l'histoire du salut qui commence à la Création et doit mener jusqu'à la fin du monde. Cette entreprise se fait par une intégration mutuelle de l'histoire biblique et des récits historiques païens, en particulier des généalogies bibliques et des listes de souverains et de dynasties. C'est en effet la Bible qui fournit les cadres chronologiques dans lesquels les sources historiques profanes sont invitées à s'insérer. La *Chronique* de Malalas, la *Chronique pascale*, la *Chronique* de Georges le Syncelle († ap. 810) branchent ainsi directement l'histoire impériale à la suite de l'histoire biblique, présentant l'empire comme la continuation de l'histoire du salut. Cette conception de l'histoire, un temps supplantée par des ouvrages consacrés à l'histoire des empereurs, ne disparaît jamais à Byzance, puisqu'au xv^e s., voulant connaître la date exacte de la fin du monde (et donc de l'an 7000 de la Création), Scholarios recalcule les générations à partir d'Adam, partant de l'Octateuque puis, à partir de l'Exil à Babylone, recourant aux règnes des Babyloniens et des Perses, enchaînant sur Alexandre et ses successeurs, et enfin revenant à la Bible pour dater la naissance du Christ en « la 42^e année du règne d'Auguste » ; à partir de cette datation, il ajuste les cycles de la Création

du monde et de l'Incarnation, ce qui lui permet de situer l'an 7000 de la Création en l'an 1492 de l'Incarnation (Scholarios, *Chronographie*). Cette démarche d'un érudit, bon connaisseur d'Aristote et de Thomas d'Aquin, montre combien la Bible est, pour un Byzantin, partie intégrante de sa propre histoire.

L'histoire débouche tout naturellement sur l'eschatologie. La littérature apocalyptique byzantine est très riche, et les nombreux textes qui en relèvent (*Apocalypse du Ps.-Méthode*, *Visions de Daniel*) prédisent l'avenir de l'empire qui doit subsister jusqu'à la fin des temps. Ces récits du futur ne sont pas pure imagination mais spéculation à partir du substrat biblique ; l'Apocalypse étant longtemps regardée avec suspicion, c'est le livre de Daniel qui en constitue la source principale.

BIBLIOGRAPHIE

Ch. Astruc, « Le livre III retrouvé du *Commentaire* de Théodore Méliténiôtès sur les évangiles (Paris. gr. 180) », *Travaux et mémoires* 4 (1970), p. 411-429.

T. F. Mathews, « The epigrams of Leo Sacellarios and an Exegetical Approach to the Miniatures of *Vat Reg 1* », *Orientalia Christiana Periodica* 43 (1977), p. 94-133.

G. Dorival, « Le *Commentaire sur les Psaumes* de Nicéas David (début du x^e s.) », *Revue des Études Byzantines* 39 (1981), p. 241-300.

G. Dorival, « Des commentaires de l'Écriture aux chaînes », dans *Le monde grec ancien et la Bible*, Paris, Beauchesne, 1984, p. 363-386.

G. Dorival, « La postérité littéraire des chaînes exégétiques grecques », *Revue des Études Byzantines* 43 (1985), p. 209-226.

H. J. Pollitt, *Theophylact of Ochrida : his Commentary on St. John's Gospel, Sources, Methods and Characteristics*, Faculty of arts, Birmingham, 1985.

F. Petit, *Catena Graecae in Genesim et in Exodum. II: Collectio Coisliniana in Genesim*, CCG 15, Turnhout, Brepols, 1986.

G. Dorival, *Les chaînes exégétiques grecques sur les Psaumes : contribution à l'étude d'une forme littéraire* (4 vol.), Leuven, Peeters, 1986-1995.

A. Monaci Castagno, « I Commenti di Ecumenio e di Andrea di Cesarea », *Memorie dell'Accademia delle scienze di Torino : Classe delle scienze morali* 5 (1987), p. 303-426.

D. Olster, « Byzantine hermeneutics after Iconoclasm: Word and image in the Leo Bible », *Byzantion* 64 (1994), p. 419-458.

Ch. Hannick, « Exégèse, typologie et rhétorique dans l'hymnographie byzantine », *Dumbarton Oaks Papers* 3 (1999), p. 185-195.

R. Ceulemans, « What can one know about Michael Psellus' LXX text? Examining the

Psellian Canticles quotations », *Byzantion* 77 (2007), p. 42-63.

A.-L. Caudano, « Un univers sphérique ou voûté ? Survivance de la cosmologie antiochienne à Byzance (xi^e et xii^e s.) », *Byzantion* 78 (2008), p. 66-85.

M. Aussedat et M. Cassin, « Le prologue du *Commentaire sur les petits prophètes* de Théophylacte d'Achrida », *Revue des Études Byzantines* 68 (2010), p. 61-94.

P. Magdalino et R. Nelson (éd.), *The Old Testament in Byzantium*, Dumbarton Oaks, Washington, D.C. et John Wiley, Chichester, 2010.

J.-M. Auwers, « L'interprétation du *Cantique des cantiques* à travers les chaînes exégétiques grecques », *Semitica et classica* 5 (2012), p. 274-278.

C. Rapp (éd.), *Actes du colloque "The Bible in Byzantium: The Use and Abuse of Tradition"*, Vienne, 6-10 juillet 2014 (à paraître).

LA BIBLE ET SON EXÉGÈSE À L'ÉPOQUE CAROLINGIENNE

Sumi Shimahara

INTRODUCTION

La plupart des exégètes des vii^e-viii^e siècles étaient wisigoths, italiens, irlandais ou anglo-saxons (voir, dans la Troisième partie, la fin de la sous-partie « La Bible dans la littérature latine chrétienne », p. 283 s.). À la fin du viii^e siècle, c'est encore dans ces contrées, aux confins des régions conquises par les Carolingiens, que s'élaborèrent deux grands commentaires sur l'Apocalypse, ceux d'Ambroise Autpert, abbé de Saint-Vincent de Volturne († 784), et de Béatus, moine et peut-être abbé de Saint-Martin de Liébana dans les Asturies († 798). Le premier a influencé l'exégèse carolingienne davantage que le second, célèbre pour son cycle iconographique. Dans le monde franc, la production exégétique des vii^e-viii^e siècles se limitait souvent à des florilèges de brefs extraits patristiques cités de deuxième ou troisième main, voire à de simples listes fournissant des données très ponctuelles. L'arrière-plan que constituait la pensée des Pères était ainsi escamoté.

L'époque carolingienne, à partir du règne de Charlemagne (768-814) et jusqu'à ceux de ses petits-fils Lothaire I^{er} (843-855), Louis le Germanique (843-876) et Charles le Chauve (843-877), est au contraire celle d'un

renouveau majeur de la culture en général et de l'exégèse biblique en particulier. Charlemagne attire des savants venus d'Italie, des îles britanniques et du monde wisigothique à sa cour, qui devient le creuset de la synthèse culturelle carolingienne, amplifiée tout au long du ix^e siècle. L'étude de la Bible constitue une motivation centrale de cette renaissance : entre 500 et 750, vingt-huit nouveaux commentaires bibliques par siècle voient le jour ; de 750 à 900, la moyenne passe à cent par siècle. La production a donc quadruplé durant la période carolingienne¹. Ce phénomène s'accompagne d'un très grand nombre de copies des traités patristiques, dans leur entier ou sous forme de florilèges². Comment expliquer ce mouvement de renaissance et quelles en furent les modalités ? Après une présentation générale, seront successivement évoquées les trois étapes du développement du genre exégétique à l'époque carolingienne.

1. J. J. Contreni, « Carolingian biblical Culture », dans G. Van Riel, C. Steel, J. McEvoy (dir.), *Iohannes Scottus Eriugena. The Bible and hermeneutics. Proceedings of the Ninth International Colloquium of the Society for the Promotion of Eriugenan Studies Held at Leuven and Louvain-la-Neuve, June 7-10 1995*, Leuven, Leuven University Press, 1996, p. 1-23, ici p. 3 et 7.

2. Rappelons que l'époque carolingienne constitue un moment clé pour la transmission de textes antiques à l'Occident médiéval. À propos de la renaissance carolingienne en général, voir par exemple M. Sot, J.-P. Boudet et A. Guereau-Jalabert, *Histoire culturelle de la France*, t. 1, *Le Moyen Âge*, Paris, Éditions du Seuil, 1997, p. 77-103.

Quelques repères chronologiques

- 751 : Pépin le Bref, roi des Francs. Premières mesures en faveur de la réforme religieuse du royaume.
- 771 : début du règne personnel de Charlemagne.
- 781-782 : Alcuin d'York à la cour de Charlemagne.
- 772-781 : Maurdragne, abbé de Corbie, révisé le texte biblique.
- 784-785 : *Epistola de litteris colendis*, lettre circulaire encourageant à l'étude des arts libéraux pour mieux comprendre la Bible.
- 785 : baptême de Widukind, chef saxon, à Attigny.
- 786-801 : *Epistola generalis*, qui invite à l'étude des arts libéraux et à la correction des livres bibliques.
- 789 : *Admonitio generalis*, qui préconise une grande attention portée lors de la copie du texte biblique.
- 794 : début de la construction du palais d'Aix-la-Chapelle ; concile de Francfort.
- 796-804 : Alcuin, abbé de Tours, corrige la présentation du texte biblique et fait copier plusieurs Bibles sur ce modèle.
- 798 : début de la révision biblique de Théodulfe, évêque d'Orléans et abbé de Fleury.
- 25 décembre 800 : couronnement impérial de Charlemagne à Rome, par le pape Léon III.

811 : Claude (futur évêque de Turin) à la cour de Louis d'Aquitaine ; il compose des commentaires exégétiques.

814 : décès de Charlemagne ; son fils Louis le Pieux lui succède.

816-817 : concile réformateur d'Aix-la-Chapelle ; la règle monastique de Benoît de Nursie devient obligatoire dans les monastères de l'Empire.

822 : pénitence publique d'Attigny. Raban Maur, abbé de Fulda et exégète.

826 : baptême d'Harald, roi des Danois, à Ingelheim ; Louis le Pieux est son parrain. Mission carolingienne en Scandinavie.

826-855 environ : activité d'Angélome, moine de Luxeuil et exégète, présent à la cour de l'empereur Lothaire entre 843 et 851.

830-850 environ : activité de Paschase Radbert, moine de Corbie et exégète ; activité de Walafrid Strabon († 849), futur abbé de Reichenau (838) et exégète.

830-860 environ : activité de Florus, diacre à Lyon et exégète.

840 : mort de Louis le Pieux.

840-860 environ : activité d'Haymon, moine d'Auxerre et exégète.

840-870 environ : activité de Jean Scot, exégète, dans le royaume de Charles le Chauve.

843 : partage de Verdun entre Lothaire I^{er}, Louis le Germanique et Charles le Chauve.

847 : Raban Maur, archevêque de Mayence.

Deuxième moitié du IX^e siècle : activité exégétique de Christian, moine et maître à Stavelot.

859 : Concile de Savonnières, qui encourage l'étude exégétique de la Bible.

870-908 environ : activité de Rémi d'Auxerre, maître à Reims et à Paris, exégète.

888 : Eudes, roi des Francs (dynastie des Robertiens).



L'Occident chrétien au Moyen Âge.

1. Une époque de renaissance

L'IMPORTANCE DE LA BIBLE À L'ÉPOQUE CAROLINGIENNE

Le statut prestigieux de la Bible se remarque à la préciosité des supports. De nombreux manuscrits sont copiés, y compris des pandectes (voir p. 82-83) qui coûtaient fort cher : à Tours, chacune de ces Bibles requérait les peaux de plus de deux cents moutons. Des matériaux rares ornent certains ouvrages : les feuillets consacrés aux Psaumes et aux évangiles dans deux Bibles de Théodulfe sont recouverts d'une couleur pourprée, l'or et l'argent y sont employés tant pour l'écriture que pour le décor³. Certains livres, immenses, renferment plusieurs enluminures richement colorées ; tel est par exemple le cas de la Bible de Charles le Chauve dont les feuillets mesurent 495 sur 375 millimètres. D'autres, comme le Psautier de Charles le Chauve, sont enchâssés dans une reliure précieuse ornée de métaux, de pierreries et de plaques d'ivoire sculpté, véritable écrin de la parole de Dieu. La reliure détient dès lors une fonction comparable à celle d'un ostensor : rien n'est trop beau pour habiller et célébrer le Livre⁴. D'autres arts sont mis à contribution pour illustrer des scènes de la Bible : l'intaille du cristal dit de Lothaire II, par exemple, illustre divers épisodes de l'histoire de Suzanne (Dn 13), les émaux de la croix de Pascal I^{er} représentent des scènes de la vie du Christ et les vers d'Ermold le Noir décrivent un cycle de fresques – réelles ou imaginaires ? – figurant les principales étapes de l'histoire du salut sur les murs de l'église du palais d'Ingelheim⁵.

La Bible est en outre omniprésente dans la culture carolingienne. Fondement de la norme chrétienne, de l'Église entendue au sens de société, on y recourt pour justifier ou trancher dans tous les domaines,

Ostensor : [n. m.] support permettant de présenter l'hostie consacrée aux fidèles.

3. Il est possible de feuilleter l'exemplaire précieux conservé à la BnF sur Gallica : <http://gallica.bnf.fr/ark:/12148/btv1b8452776m/f11.image.r>.

4. Voir le catalogue de l'exposition *Trésors carolingiens. Livres manuscrits de Charlemagne à Charles le Chauve*, Paris, BnF, 2007.

5. M. Durliat, *Des Barbares à l'an mil*, Paris, Mazenod, 1985, p. 249-250 ; l'intaille est photographiée sur le site du *British Museum* : http://www.britishmuseum.org/research/collection_online/collection_object_details/collection_image_gallery.aspx?assetId=167343001&objectId=59031&partId=1; et Ermold le Noir, *Poème sur le roi Louis le Pieux*, trad. E. Faral, Paris, Les Belles Lettres, 1932, rééd. 1964, ici p. 158-163.



Première Bible de Charles le Chauve, Paris, BnF lat. 1, f. 215v.

qu'il s'agisse de questions juridiques, politiques, religieuses, ou morales. Elle est donc citée dans les capitulaires, les miroirs de princes, tout autant que dans les traités théologiques. Elle imprègne même la société de cour : la pratique des surnoms bibliques forge une connivence savante entre grands et lettrés. Charlemagne est ainsi appelé David ou Salomon, son archichapelin (responsable de la chapelle palatine) Hildebold, Aaron, tandis que le chef de la chancellerie Erchambert est surnommé Zachée (voir Lc 19, 2-4) et l'échanson (officier chargé de servir à boire à l'empereur) Éberhard, Néhémie. Il arrive que les références soient néotesta-

Capitulaire : [n. m.] texte divisé en chapitres (*capitula*) qui a force de loi ou de règlement administratif.

Miroir de princes : [n. m.] somme de conseils et de préceptes moraux, rédigée par un conseiller pour un gouvernant en vue de lui montrer comment exécuter au mieux la volonté de Dieu.

Psautier de Charles le Chauve, Paris, BnF lat 1152, plat inférieur. Reliure d'ivoire et d'orfèvrerie. École du Palais de Charles le Chauve. Manuscrit copié par Liuthard avant 869 et destiné au roi Charles le Chauve. La reliure est d'époque carolingienne. Le registre supérieur illustre le Psaume 50 : le prophète Nathan reproche à David et à Bethsabée la mort d'Urie, puis David fait pénitence. Le registre inférieur illustre la parabole prêchée par Nathan, à propos de l'homme riche qui vole une brebis à l'homme pauvre et la prépare pour son visiteur (2 Samuel 12, 1-4). Ces épisodes furent commentés par Ambroise de Milan dans son traité sur le Psaume 50, l'*Apologie de David*, destiné à encourager l'empereur Théodose à la pénitence. L'ouvrage eut un certain succès à l'époque carolingienne, époque où les souverains furent incités à faire pénitence. L'allégorie se déploie donc sur plusieurs registres : la parabole évoque le péché de David, qui lui-même renvoie à celui de Théodose, après qu'il eut fait massacrer beaucoup d'habitants de Thessalonique ; la pénitence de ces souverains anciens sert de modèle au destinataire du manuscrit, le roi Charles le Chauve.



mentaires, voire patristiques : Alcuin, conseiller de Charlemagne et inspirateur majeur de la renaissance carolingienne, est surnommé tantôt Paul, tantôt Jérôme. La Bible imprègne la langue des lettrés et constitue une matrice pour penser la société. En témoigne la vision attribuée à Charlemagne et mise par écrit vers 860-870. L'empereur voit en songe quelqu'un lui offrir une épée, sur laquelle sont inscrits quatre mots qui tous annoncent la décadence de la dynastie. Le récit s'inspire de plusieurs épisodes du Livre de Daniel : le thème de la succession des empires reprend les chapitres 2 et 7, tandis que les mots étranges rappellent l'épisode du festin de Balthasar (Dn 5). La critique des descendants de Charlemagne s'appuie ici sur une narration pétrie de références bibliques.

LA BIBLE EN TANT QUE NORME À L'ÉPOQUE CAROLINGIENNE

C'est sous l'impulsion de Charlemagne et d'Alcuin, son principal conseiller en la matière, que renaissent les études, destinées pour une grande part à comprendre et expliquer au mieux la Bible. En lisant correctement le Livre, on comprend comment agir ici-bas de manière juste, conformément à la loi divine énoncée dans les Écritures. C'est pourquoi ces dernières acquièrent le statut d'une norme non seulement religieuse, mais aussi politique et sociale⁶. Les Francs dominant en effet plusieurs peuples et respectent les lois de chacun d'entre eux : ce sont des lois humaines. La religion chrétienne, ciment entre ces régions et populations variées, est au contraire ferment d'unité : c'est la Loi divine. L'exigence d'unité dogmatique de l'Église rejoint ainsi celle que les Carolingiens mettent en œuvre dans le domaine politique, et ce surtout après la fondation de l'Empire, en l'an 800. La mission avait accompagné les visées expansionnistes des Pippinides ; la prédication et l'uniformisation des rites et des croyances deviennent, à partir de la fin du viii^e siècle, un enjeu majeur pour unifier un territoire devenu immense et hétérogène.

Les premiers textes normatifs évoquant l'importance des Écritures et de leur étude datent de la fin du viii^e s. Le plus célèbre est l'*Admonition générale* (*Admonitio generalis*), promulguée en 789 :

“ Que personne, de grâce, ne juge prétentieuse cette circulaire, adressée dans un sentiment du devoir, et par laquelle nous nous efforçons de corriger les erreurs, de supprimer ce qui est superflu et d'encourager ce qui est juste, mais qu'on l'accueille plutôt avec un sentiment de charité bienveillante. Nous lisons, en effet, dans les livres des Rois comment saint Josias s'est efforcé de ramener au culte du vrai Dieu le royaume que Dieu lui avait donné en le parcourant, en le corrigeant et en l'exhortant (cf. 2 R 22-23) ; je le dis non pas pour me comparer à sa sainteté mais parce qu'il est de notre devoir de suivre partout et toujours les exemples des saints et parce qu'il est nécessaire de rassembler tous ceux que nous pouvons en vue de la pratique d'une bonne vie en l'honneur et à la gloire de notre seigneur Jésus Christ. [...]”

72. *Aux prêtres*. [...] Corrigez bien dans chaque monastère ou évêché les psaumes [...] et les livres catholiques car souvent certains, lorsqu'ils désirent bien prier Dieu, prient mal du fait que les livres ne sont pas corrigés. Et ne

Pippinides : [n. m. pl.] du nom « Pépin », membres d'une dynastie franque des vii^e-viii^e s. dont sont issus en particulier Charles Martel, Pépin le Bref et Charlemagne.

6. Précisons que ces distinctions, parlantes pour nous, n'avaient pas cours à l'époque carolingienne où l'on distingue plutôt l'humain et le divin.

permettez pas qu'ils nuisent à vos garçons, qui les lisent ou les copient ; et s'il est nécessaire de copier l'évangile, le psautier et le missel, que ce soient des adultes qui le fassent avec toute leur application⁷.

On voit dans le préambule que Charlemagne déclare suivre les traces de Josias : il se veut législateur et veille à la pureté de la foi et du culte, ce qui l'amène à insister, dans l'article 72, sur l'exactitude nécessaire à la copie des livres saints.

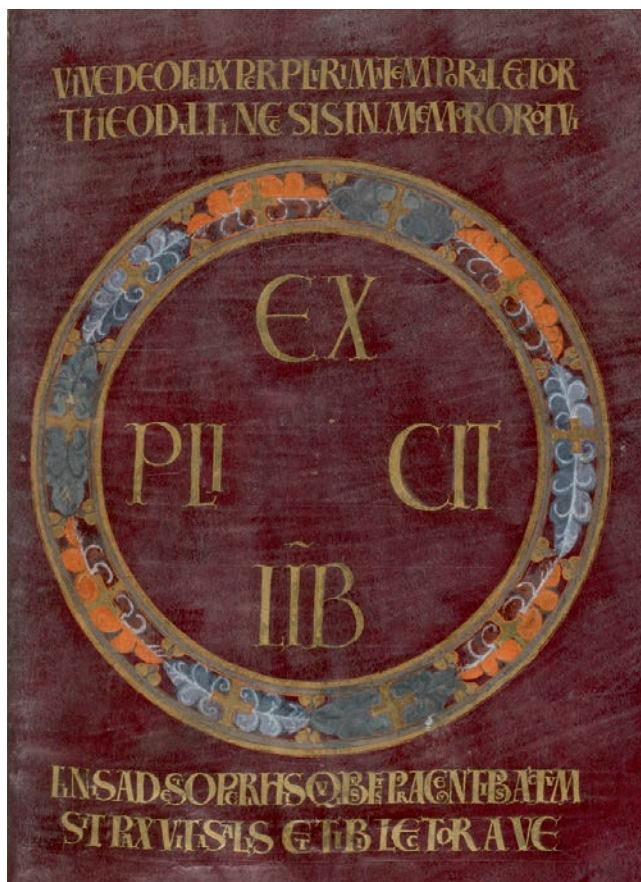
LA PHILOGIE BIBLIQUE À L'ÉPOQUE CAROLINGIENNE

Ces préoccupations sont partagées par divers savants puisque plusieurs d'entre eux entreprennent de corriger le texte biblique pour le débarrasser des erreurs de copies qui, s'accumulant au fil des siècles, peuvent avoir perverti l'Écriture. Dès la fin du viii^e siècle, Maurdragne, abbé de Corbie de 772 à 781, Alcuin, abbé de Tours († 804) ainsi que Théodulfe, évêque d'Orléans et abbé de Fleury († 821), œuvrent séparément à cette tâche (voir p. 83). Alcuin corrige surtout les erreurs de copies les plus grossières, la ponctuation et clarifie la mise en page. Théodulfe, inversement, fait un véritable travail de philologue, traquant les leçons les plus proches de l'hébreu, collationnant de nombreux manuscrits et élaborant un véritable apparatus critique dans les marges de ses manuscrits qui fournissent la première attestation du texte massorétique, en latin⁸. Il ajoute une annexe à la Bible, faite de textes d'histoire et de recueils d'interprétations des noms, afin de faciliter l'exégèse du Livre. C'est cette Bible révisée par Théodulfe qu'utilisent, pour certains commentaires bibliques, Haymon d'Auxerre († 865) et Jean Scot († 870/877).

L'époque carolingienne voit le triomphe de la version hiéronymienne, qui devient alors « vulgate » sans en porter encore le nom, mais les *Vieilles Latines* ne sont pas totalement éliminées (voir, dans la Première partie, la sous-partie « Les autres versions de la Bible », p. 84) : Claude de Turin (env. 780 – env. 828), par exemple, utilise dans son *Commentaire sur Ruth* un texte tantôt vieux-latin, tantôt vulgate. Les leçons des *Vieilles Latines* sont également connues par le biais des écrits

7. Traduction dans G. Tessier, *Charlemagne*, Paris, Albin Michel, 1967, p. 291-309, ici p. 292 et 304-305.

8. A. Candia rd et C. Chevalier-Royet, « Critique textuelle et recours à l'hébreu à l'époque carolingienne. Le cas exceptionnel d'une Bible de Théodulf (Bible de Saint-Germain, Paris, BnF, lat. 11937) », dans *Études d'exégèse médiévale offertes à Gilbert Dahan par ses élèves*, éd. Annie Noblesse-Rocher, Turnhout, Brepols, 2012, p. 13-34.



Bible de Théodulfe, Paris, BnF, lat. 9380, f. 347. Copié à Orléans ou Fleury (premier quart du IX^e siècle).

patristiques, voire de la liturgie. L'objectif n'est pas d'éradiquer une famille de textes mais plutôt de purifier chacune de ses erreurs. En effet, toutes les traductions et traditions sont utiles et peuvent même s'expliquer mutuellement. C'est ce qu'affirme Florus de Lyon († env. 860), corrigeant le Psautier ; c'est aussi ce qui explique l'existence de psautiers doubles ou triples qui fournissent des versions différentes⁹.

LE RENOUVEAU DE L'EXÉGÈSE À L'ÉPOQUE CAROLINGIENNE

La législation et l'attention des savants se sont aussi portées sur l'exégèse du texte biblique. Une lettre circulaire datée de 784-785 exhorte à

9. P.-M. Bogaert, « Florus et le psautier. La lettre à Eldrade de Novalèse », *RBén* 119.2 (2009), p. 403-419.

étudier la grammaire et autres sciences du langage afin de bien comprendre la Bible :

“ Nous savons parfaitement que les erreurs de langage, quoique dangereuses, le sont bien moins que les erreurs de compréhension. Aussi vous invitons-nous non seulement à ne pas négliger les études littéraires mais encore à vous y appliquer en toute humilité et dans le dessein de plaire à Dieu, pour que vous puissiez pénétrer plus facilement et plus exactement les mystères des divines Écritures¹⁰.

Ces encouragements sont répétés au fil du ix^e siècle, par exemple à l’occasion du Concile de Savonnières en 859. Les sciences scripturaires sont au sommet de tous les savoirs, elles sont totalisantes, tandis que les arts libéraux sont propédeutiques.

Autre élément nouveau : la tradition patristique acquiert, à l’époque carolingienne, un statut proche de celui du texte biblique, ce qui fait dire à Silvia Cantelli que s’élabore désormais une « exégèse de l’exégèse », plus qu’une exégèse biblique. La conscience de l’écart culturel important qui sépare les savants du ix^e siècle de l’Antiquité, le désir de renouer avec la science de ces derniers qui, en définissant l’orthodoxie, ont donné l’interprétation juste de nombreux passages, conduisent en effet à considérer que la norme est désormais composée du texte biblique associé à son explication patristique. Voilà probablement une des raisons pour lesquelles apparaissent alors les premières présentations glosées de commentaires : le texte biblique figure dans une colonne centrale, en gros module, et est encadré des explications des Pères, copiées de part et d’autre, en petit module. Il est ainsi visuellement enchâssé dans son interprétation orthodoxe.

L’héritage patristique est donc réordonné selon un axe principal, la Bible : il s’agit d’expliquer la totalité de cette dernière de manière juste. Ce mouvement d’appropriation de la pensée des Pères s’effectue de diverses manières, qu’on peut synthétiser schématiquement en trois étapes successives, à une condition : gardons à l’esprit que la réalité est plus nuancée, les périodes moins nettement délimitées.

10. *Epistola de litteris colendis*, traduction dans P. Riché, *Écoles et enseignement dans le Haut Moyen Âge. Fin du v^e s. – milieu du xi^e s.*, Paris, Picard, 1999, p. 353.

2. Fin VIII^e siècle – début IX^e siècle : l'impulsion de la cour et la constitution de florilèges

L'INTÉRÊT DE CHARLEMAGNE (768-814)

Les principaux exégètes de la fin du VIII^e siècle et du début IX^e siècle – Wigbod, Pierre de Pise, Alcuin, Théodulfe, Joseph Scot ou encore Paul Diacre, qui élabore un homélaire patristique à la demande de Charlemagne –, gravitent tous dans l'entourage du souverain et sont présents, à un moment ou à un autre, à la cour. Charlemagne manifeste d'ailleurs son intérêt pour leurs écrits. En témoigne l'œuvre de Wigbod, abbé, prêtre, diplomate et lettré, actif dans les années 780-800 : son *Commentaire sur l'Octateuque* est composé à la demande du roi. Un manuscrit ancien, aujourd'hui perdu, mentionnait la commande du souverain :

“ Charles, roi des Francs et des Lombards, patrice des Romains, ordonna que ce manuscrit soit copié pour son usage¹¹.

De même, les soixante-neuf *Questions et Réponses sur Daniel* probablement écrites par Pierre de Pise, un diacre présent à la cour de Charlemagne dans les années 780, paraissent avoir été lues, sinon commandées, par le roi, car la mention suivante figure sur le seul manuscrit subsistant :

“ Livre portant sur diverses questions et leurs réponses, dont notre maître le roi Charles a ordonné la transcription à partir de l'exemplaire authentique de Pierre l'archidiacre¹².

11. M. Gor man, « The Encyclopedic Commentary on Genesis Prepared for Charlemagne by Wigbod », dans Id., *Biblical Commentaries from the Early Middle Ages*, Florence, SISMELE, éd. del Galluzzo, 2002, p. 1-29.

12. M. Gor man, « Peter of Pisa and the *Quaestiunculae* copied for Charlemagne in Brussels II 2572 », *RBén* 110 (2000), p. 238-260.

LES FLORILÈGES D'EXTRAITS PATRISTIQUES

Ces premiers traités exégétiques se démarquent de la production franque des ^{vii}^e-^{viii}^e siècles en ce qu'ils pratiquent la citation longue des Pères, restituant ainsi leur pensée. Il ne s'agit plus seulement de commenter des bribes de texte mais de renouer avec l'esprit d'Augustin, de Jérôme, de Grégoire le Grand notamment. Cette phase est celle d'une réappropriation et d'une simplification. Gisèle, sœur de Charlemagne et abbesse de Chelles, ainsi que Rodtrude, fille de Charlemagne, demandent par exemple à Alcuin de leur écrire un commentaire sur Jean : elles se plaignent des difficultés de la langue et de la pensée d'Augustin dans ses homélies sur ce livre.

Les commentaires bibliques sont des florilèges de deux types. Le premier provient de l'extraction, à partir d'un commentaire patristique, de données jugées essentielles. Il s'agit d'éliminer tous les développements polémiques qui ne font plus sens dans le contexte carolingien, tout ce qui paraît désormais obscur, de manière à simplifier l'accès aux Pères. Cela peut prendre la forme de questions et de réponses, les premières étant rhétoriques, insérées par l'exégète comme pour diviser le texte patristique et y introduire des repères permettant une consultation rapide de l'ouvrage. Les *Questions et Réponses sur Daniel* de Pierre de Pise pillent ainsi le commentaire de Jérôme sur le même livre. Une formule plus complexe consiste à juxtaposer les œuvres de divers auteurs. Une glose anonyme de Saint-Gall sur Daniel, par exemple, reprend pour l'essentiel le traité de Jérôme sur ce livre mais en soustrait une explication technique, lui préférant un passage emprunté à Bède le Vénérable. Ce dernier avait interprété ces versets du livre de Daniel dans son traité *Sur la mesure du temps (De temporum ratione)*, qui n'est pas un commentaire biblique mais un traité de comput très répandu à l'époque carolingienne. De même, le *Commentaire sur l'Octateuque* de Wigbod s'inspire surtout d'Augustin pour la Genèse et d'Isidore de Séville pour les autres livres, mais les complète par des apports de Grégoire le Grand, Junilius ou Jérôme.

3. L'exégèse anthologique des années 815-840 : les conseillers savants dans l'entourage des souverains

À partir du règne de Louis le Pieux (814-840), on observe une double mutation. D'une part, le rapport entre exégètes et souverains change ; d'autre part, les commentaires tendent de plus en plus à l'exhaustivité.

LES VISÉES ANTHOLOGIQUES DE L'EXÉGÈSE

Prolongeant la reconquête de leurs prédécesseurs, les commentateurs de cette période cherchent à élaborer une exégèse anthologique, cumulative, même si tous ne le font pas avec autant de systématisme que Raban Maur (env. 780 - 856). Ce dernier est sans conteste l'exégète le plus prolifique de l'époque carolingienne, tant par le nombre de livres qu'il interprète que par la profusion et la longueur de ses commentaires qui visent à embrasser la totalité du message consigné dans le Livre.

Tous les livres bibliques doivent être commentés ; or certains, à l'époque carolingienne, n'ont pas encore fait l'objet d'une explication spécifique, du moins dans le monde latin. Les Carolingiens sont ainsi les premiers à fournir une exégèse de l'Exode, du Lévitique, des Nombres, du Deutéronome, de Josué, des Juges, de Ruth, des quatre Livres des Rois, des Paralipomènes (Chroniques), de la Sagesse, de l'Ecclésiastique, des Lamentations, de Baruch et des Maccabées¹³. Raban Maur, à la suite d'Alcuin, cherche à compléter le corpus constitué surtout par les Pères et par Bède le Vénérable. Les exégètes tendent à expliquer la totalité de ces livres : chaque lemme biblique ou presque doit être éclairé selon la lettre et selon l'esprit. Enfin, ils s'emploient à accumuler le maximum d'interprétations patristiques pour fournir

13. Il existait toutefois des traductions latines des homélies d'Origène et les *Questions sur l'Ancien Testament* d'Isidore de Séville.

une connaissance globale de ce que tous les Pères, garants de l'orthodoxie, avaient compris de chaque passage.

Les lettres de dédicace qui accompagnent souvent les commentaires de cette période insistent sur la dimension anthologique des œuvres. Voici quelques extraits de celle que Raban Maur adresse, avec son *Commentaire sur Matthieu*, à l'archevêque Haistulphe de Mayence, vers 821-822 :

“ J'ai décidé, saint père, d'adresser à ta sainteté l'œuvre que j'ai composée, [...] le *Commentaire du saint évangile selon Matthieu*, pour que tu l'approuves de ton saint examen, si tu l'en juges digne, et la donnes à lire aux frères établis sous ton gouvernement comme un livre, non pas indispensable car beaucoup d'auteurs m'ont précédé sur cette voie, mais en quelque sorte plus commode, car j'ai condensé en un seul volume les interprétations et opinions d'un grand nombre, afin que le pauvre petit lecteur, qui n'a pas grand livre à sa disposition ou ne peut dans plusieurs à la fois scruter les profondes interprétations des Pères, trouve néanmoins dans le mien de quoi nourrir son indigence [...] Les frères en effet qui se proposaient de lire avec nous l'évangile se sont plaints de ne pas avoir sur Matthieu une explication aussi pleine et suffisante qu'ils en avaient à lire sur les autres évangélistes, grâce aux travaux de saint Ambroise, évêque de Milan, du vénérable père Augustin et de Bède, serviteur de Dieu [...].

Rassemblant donc de toutes parts les très insignes et très dignes artisans de la sainte lecture, je me suis appliqué à regarder plus attentivement ce que, dans leurs ouvrages, ils avaient compris des paroles de saint Matthieu, ce qu'ils avaient écrit : je veux dire Cyprien et Eusèbe, Hilaire, Ambroise, Jérôme, Augustin, Fulgence, Victorin, Fortunatien, Orose, Léon, Grégoire de Nazianze, Grégoire pape romain, Jean Chrysostome et tous les autres pères [...] J'ai aussi établi au long des livres deux séries de subdivisions, l'une mise dans l'évangile même sous le nom de Matthieu, la seconde, nouvelle, que j'ai créée pour cette œuvre. J'ai aussi pris la peine de distinguer [ces chapitres] par la couleur, pour éviter les confusions au lecteur, écrivant la première série à l'encre [noire], l'autre au minium [rouge]. La première [subdivision] a été reportée à l'intention de celui qui aurait trouvé, en lisant l'évangile, une formule et voudrait dans son ignorance en connaître le sens allégorique : il lui suffit de relever la référence portée en marge du passage et de se reporter aussitôt à mon livre ; en le parcourant, il y trouvera l'indication de la référence qu'il vient de relever dans l'évangile, et ainsi trouvera-t-il sans délai ce qu'il désirait. La seconde série de chapitres, dont les titres sont inscrits au minium au fil des pages, est récapitulée dans la page de frontispice mise en tête de la présente œuvre : j'y ai donné au lecteur diligent la liste ordonnée de chacun des [titres de] chapitres, pour qu'il cherche moins

Lectio diuina : [n.f.], latin : pratique, le plus souvent dans un cadre monastique, de la lecture et de la méditation de la Bible, effectuée de manière individuelle et silencieuse (ou en murmurant, en « ruminant » les Écritures). Cette lecture peut s'appuyer sur des commentaires bibliques.

Collatio : [n.f.], latin : discussion et réflexion commune dans un monastère, durant laquelle certains posent des questions sur la Bible et d'autres leur répondent.

longtemps et trouve plus facilement, pour qu'une fois notés en tête ils permettent de les retrouver au fil du livre. Tout cela nous sommes appliqués à le préparer pour l'utilité des frères et la commodité des lecteurs, souhaitant que le plus grand nombre en profite¹⁴.

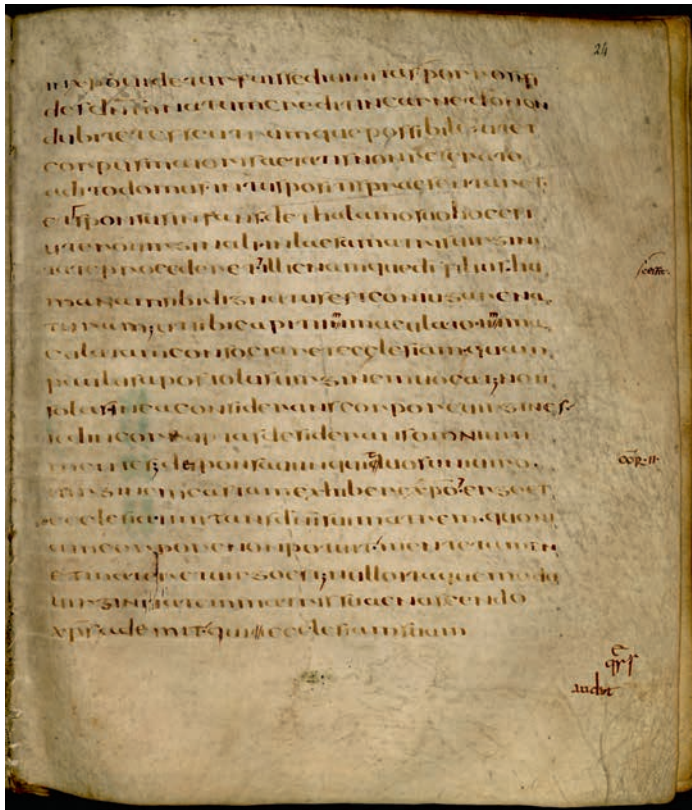
On voit là que la demande d'exhaustivité émane des frères de Raban, sans doute pour guider la *lectio diuina* ou la *collatio* monastiques. Raban fait œuvre de compilateur afin de pallier la pauvreté des bibliothèques de certains monastères, certaines églises, voire certaines cathédrales. Son objectif est pratique : il s'agit d'être utile, de faciliter l'accès aux Pères. Cela se perçoit aussi dans le système de repérage qu'il met en place : une capitulation biblique figure en noir – à une époque où la division « universelle » du texte biblique n'existe pas encore (voir Encart divisions et numérotations, p. 61-63) – et celle de son commentaire en rouge, afin de repérer les thèmes de l'interprétation. Les titres de cette division sont reportés au début du commentaire, en sommaire. Les œuvres sont longues mais, agrémentées de ce système de repères, peuvent être consultées ponctuellement et non pas lues de manière nécessairement suivie. C'est une sorte d'encyclopédie biblique que compose ainsi Raban, à côté de son autre encyclopédie, imprégnée d'exégèse biblique, *De la nature des choses* ou *Sur l'Univers* (*De rerum naturis seu De uniuerso*). On sait, par une lettre adressée à Loup de Ferrières (env. 805 – env. 862/863) vers 840-841, que les sigles des autorités inscrits en marge des commentaires de Raban, forment un apparat des sources destiné à être lu par les étudiants. Chacun peut ainsi mémoriser, en plus de l'interprétation, l'auteur qui en est responsable¹⁵. Cette pratique existait déjà dans les commentaires de Bède le Vénérable.

LES MÉTHODES DE L'EXÉGÈSE ANTHOLOGIQUE

Le manqué d'originalité de ces œuvres a été décrié. C'est méconnaître leur nouveauté, qui réside justement dans le ciselage des extraits, leur agencement, le dosage particulier de telle ou telle autorité, de tel ou tel sens,

14. Raban Maur, *Lettres*, n°5, éd. E. Dümmler, dans *Monumenta Germaniae Historica, Epistolae V*, Berlin, 1899, p. 388-390 (= Raban Maur, *Lettres*) et trad. par O. Guyotjeannin dans J. Favrier (éd.), *Archives de l'Occident*, t. 1, Paris, 1992, p. 197-203, ici p. 200-202.

15. *Ibid.*, n°23 (pour l'édition). Ces sigles sont des abréviations, par exemple « GG » pour Grégoire le Grand, « M » pour Maurus (soit Raban lui-même).



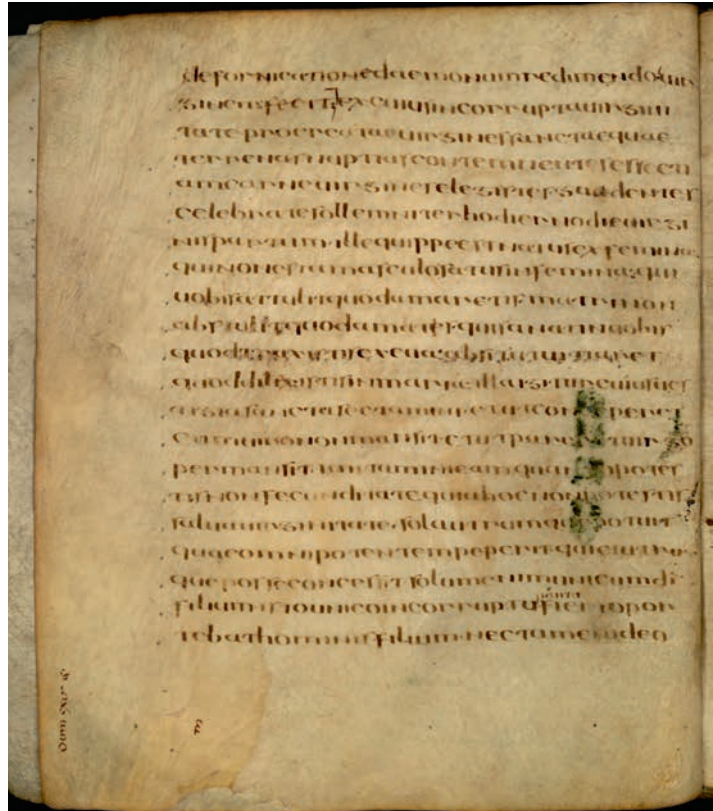
notamment pour expliquer les passages qui auparavant ne l'avaient jamais été. Angélome de Luxeuil († env. 855) déclare, à propos de son *Commentaire sur le Cantique des cantiques*, qu'il a procédé :

“ à la manière des médecins et des herboristes médicaux qui, afin de pouvoir combiner différents onguents et remèdes de manière tempérée, s'efforcent de les peser de manière équitable à l'aide d'une balance à double plateau, afin que l'un n'écrase pas l'autre par son abondance. Et ils ne laissent pas de côté les [éléments mineurs] contenus par d'autres, mais les combinent à l'aide d'une balance équitable¹⁶.

Toutes les nuances sont donc significatives. Quelles sont les méthodes employées pour élaborer cette exégèse anthologique ? Il s'agit tout d'abord du dépouillement plus ou moins systématique de la tradition patristique. L'auteur emblématique de ce procédé est le diacre Florus de Lyon. Lisant

16. Traduction dans Ph. Buc, *L'ambiguïté du Livre. Prince, pouvoir, et peuple dans les commentaires de la Bible au Moyen Âge*, Paris, Beauchesne, 1994, p. 45.

AUGUSTIN, *Sermon* 191, annoté par Florus de Lyon au IX^e siècle (Bibliothèque municipale de Lyon, ms 604, f. 24r et 24v) : au folio 24r (sixième ligne), une marque angulaire (*) indique le texte augustinien choisi par Florus. Une marque symétrique (*, ligne 2 du folio 24v) marque la fin de cette sélection. Florus a utilisé ce passage pour commenter 2 Corinthiens 11, 2 et a inscrit « Il Cor » en face de la citation de ce verset (f. 24r, ligne 15). Sur ce même feuillet, à la ligne 8, il a inséré une marque de correction après le mot *procederet* et a inscrit dans la marge droite : (*pro*) *cessit*, afin de transformer le verbe de proposition subordonnée en verbe de proposition principale au moment de la copie de l'extrait dans son florilège. On peut apprécier ici l'élaboration concrète du florilège.



les œuvres des principaux Pères, y compris leurs traités théologiques, il y relève tout ce qui a trait aux épîtres pauliniennes et réordonne ces extraits au fil du texte biblique. Environ quatre mille passages ont ainsi été sélectionnés dans les écrits d'Augustin. Florus a procédé de même à partir des œuvres de Jérôme, de Grégoire le Grand et de douze autres Pères.

Quand un passage n'a pas été commenté précédemment ou que l'exégète carolingien ne lui a pas trouvé d'explication patristique, il recourt à deux procédés. Il peut filer une allégorie qui avait déjà été indiquée auparavant de manière brève. Claude de Turin et Raban Maur procèdent ainsi à propos de Ruth. Tous deux empruntent à Isidore de Séville l'interprétation qui fait de Ruth la Moabite se rendant à Bethléem la figure de l'Église des Gentils (païens) se convertissant au christianisme. Chacun la développe et l'étoffe à sa façon, expliquant les autres passages du livre à la lumière de ce pivot herméneutique¹⁷. Le deuxième

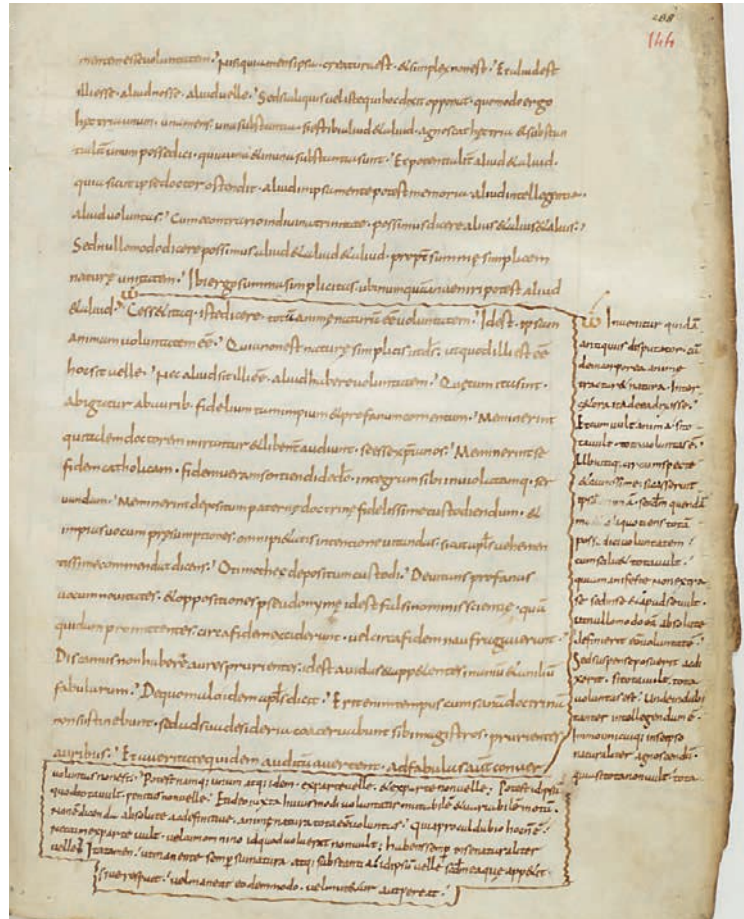
17. Raban Maur, Claude de Turin, *Deux commentaires sur le livre de Ruth*, éd. G. Colvener et I. M. Douglas, introd., trad., notes et index P. Monat, SC 533, 2009 (= Raban Maur, Claude de Turin, *Ruth*).

procédé souvent employé est le recours aux concordances bibliques ou thématiques : si un lemme contient un mot ou un thème présent ailleurs dans la Bible, en un lieu déjà expliqué, le commentaire de ce passage est rapporté au premier. Plusieurs chapitres de Daniel sont deutérocanoniques et avaient été, pour cette raison, dénoncés par Jérôme qui les avait traduits mais pas ou très peu commentés. Il se trouve que parmi eux, Dn 3, 24-90, le cantique des enfants dans la fournaise, est largement utilisé dans la liturgie, notamment celle du baptême et de Pâques. En outre, Dn 3, 57-89 constitue un cantique biblique adjoint à divers Psautiers, notamment le romain et certains gallicans. Ces usages rendent d'autant plus utile une explication du passage. Raban Maur est le premier à la fournir et recourt pour ce faire à diverses sources. Citons son commentaire sur Dn 3, 78 (« Sources, bénissez le Seigneur, louez-le et exaltez-le à jamais ») en faisant figurer entre crochets les sources auxquelles il emprunte, ou la mention de son autorité quand il « innove » :

“ [Commentaire sur le cantique des trois enfants de Raban] La source signifie aussi de façon mystique dans les Écritures notre Seigneur le Christ ou la grâce de l'Esprit Saint ou le bain du baptême ou l'origine des vertus. En effet, elle signifie le Christ en ce que dans la Genèse, on lit qu'il est la source d'où, au milieu du paradis, coulent les quatre fleuves, c'est-à-dire les quatre évangiles, venant de la source du Sauveur pour irriguer le genre humain. La même source désigne la grâce de l'Esprit Saint en ce que le Seigneur dit dans l'évangile : « Celui qui aura bu l'eau que je donne, <cette dernière>, deviendra, en lui, la source de l'eau jaillissante dans la vie éternelle. »¹⁸ Mais il indique le sacrement du baptême, ce passage du prophète Zacharie, où il dit : « En ce jour, il y aura une source accessible à la maison de David et aux habitants de Jérusalem, pour la purification du pécheur et de la souillure. » [Commentaire sur Zacharie 3, 12, 14-16 de Jérôme] Cette source, sortant de la maison de Dieu, se dirige vers l'Église et vers la science des Écritures afin que nous renaissions tous dans le Christ et que dans l'eau du baptême nos péchés nous soient remis. [Commentaire sur le cantique des trois enfants de Raban] Mais ici, par les sources, nous pouvons comprendre les témoignages des Écritures saintes, proférés par les bouches des prédicateurs. C'est pourquoi, dans le psaume, il est écrit : les sources des eaux sont apparues [Commentaire sur le psaume 17 de Cassiodore], c'est-à-dire la vérité des prédicateurs, qui ont répandu les sources de

18. Jn 4, 13-14.

Florus de Lyon, *Traité contre Scot Érigène*, manuscrit autographe avec additions, Lyon, vers 855-860 (Paris, BnF, lat. 2859, fol. 144).



la vie éternelle par leur bouche de sainteté. En effet, par la venue du Seigneur, est devenu clair ce que l'obscurité du langage divin cachait¹⁹.

On voit là que chaque citation biblique rapportée par concordance sur le thème de la source appelle un commentaire patristique. La première explication est de Raban, mais il reformule ici le contenu de divers traités des Pères sur la Genèse. On retrouve d'ailleurs, dans le traité d'Alcuin sur ce livre ou dans celui de Raban, les mêmes interprétations à propos de la source des quatre fleuves du jardin d'Éden (« notre Seigneur le Christ, ou la grâce de l'Esprit Saint, ou le bain du baptême, ou l'origine des vertus »). Ce système de concordance permet

19. Ce commentaire de Raban est inédit et connu seulement par un manuscrit conservé à Karlsruhe (Karlsruhe, Landesbibliothek Aug. Perg. 208, fol. 2-73, ici fol. 24^v). Pour l'identification des sources de Raban Maur, voir S. Ca n t e l i B e r a r d u c c i, *Hrabani Mauri opera exegetica. Repertorium fontium*, Turnhout, Brepols, 2006.

de justifier l'orthodoxie de l'interprétation, mais aussi de faire résonner l'harmonie profonde de l'Écriture, ses accords internes.

Remarquons l'aspect cumulatif de l'exégèse de Raban, sur ce passage comme sur d'autres. Plusieurs interprétations sont proposées sur un détail du texte, ce qui rend la compréhension globale parfois ardue car touffue, polysémique. Cela ressort d'un choix herméneutique : de même que la pluralité des traductions bibliques permet de saisir toutes les nuances de la parole de Dieu adressée aux hommes dans leur langage, qui est limité et restreint donc l'infinité du divin, de même, la multiplicité des interprétations permet d'approcher la complexité et la subtilité du Livre, son caractère inépuisable. Comme le déclare en effet Smaragde de Saint-Mihiel († env. 830) à la suite de Grégoire le Grand, l'Écriture « croît avec ceux qui la lisent²⁰ ». La profusion des interprétations est moins marquée chez Claude de Turin, comme en témoigne la comparaison entre les *Commentaires sur Ruth* de Claude et de Raban²¹.

Dernier aspect : le sens privilégié par ces exégètes, surtout dans les passages que les Carolingiens sont les premiers à commenter, est souvent l'allégorie centrée sur l'Église. La dimension normative de la Bible ressort de l'ecclésiologie ainsi déployée dans les commentaires : le Livre est miroir du monde et de la société à construire ici-bas. Les traités exégétiques de cette période sont d'ailleurs souvent adressés aux recteurs de l'Église : abbés, évêques et archevêques, souverains.

L'ENJEU POLITIQUE DE L'EXÉGÈSE

Deux autres traits caractérisent les commentaires anthologiques. Ils sont souvent accompagnés de dédicaces qui évoquent leur publication. L'auteur y fait parfois une demande d'« *imprimatur* » : son destinataire, responsable dans l'Église, doit vérifier l'orthodoxie du texte. Voici ce qu'écrit Raban Maur à Louis le Germanique, en accompagnement de son *Commentaire sur Daniel*, envoyé entre 842 et 847 :

“ Je t'ai envoyé cet opuscule, Louis, roi très noble, [...] pour que tu le lises et l'approuves, afin que, quand tu auras observé attentivement que nos sentences concordent avec celles de nos maîtres catho-

20. Smaragde de Saint-Mihiel, *Diadème des moines*, dans *La voie royale. Le diadème des moines*, introd. J. Leclercq, trad. W. Witters, La Pierre-qui-Vire, Saint-Léger Vauban, 1950, ch. 3, p. 104. Voir aussi Grégoire le Grand, *Homélies sur Ézéchiel* VII, 8 (SC 327, p. 245).

21. Voir Raban Maur, Claude de Turin, *Ruth*.

liques, tu en rendes grâce à Celui qui nous a fait don de réunir cela. Si cependant tu trouves, par toi-même ou par les lecteurs très habiles que tu as auprès de toi, quelque explication différente, puisses-tu pardonner à mon impéritie et à ma faiblesse, et ordonner de répandre des prières au Seigneur pour ma petitesse afin qu'il me pardonne, lui à qui rien n'échappe de la faiblesse humaine, et que, purgeant mon esprit de toute erreur par son Esprit Saint, il l'éclaire de la lumière de la vérité afin que, marchant dans sa lumière, je fasse ce qui lui plaît durant toute ma vie, en méditant, en écrivant mais aussi en travaillant [...]»²².

On peut certes considérer que tout cela relève d'une topique d'humilité bien rodée. Mais la mention des « lecteurs très habiles » présents dans l'entourage du souverain est attestée. Ce sont eux que sollicite Théodemir de Psalmodi, dès 823, pour attirer leur attention sur des passages du *Commentaire sur les épîtres aux Corinthiens* que Claude de Turin lui avait envoyés. Théodemir en dénonce l'hétérodoxie ; les théologiens du palais valident cependant la position de Claude et font copier son traité. En revanche, deux ans plus tard, ces mêmes experts rejettent la réfutation par Claude des critiques de Théodemir sur son œuvre ; Louis le Pieux ordonne alors que soit établie la liste des erreurs de Claude. La demande de vérification d'orthodoxie, préalable à une véritable publication, paraît donc correspondre à une réalité et non à un simple poncif rhétorique. Raban exhorte d'ailleurs Haistulphe, archevêque de Mayence (813-826) à vérifier la qualité des copies de son *Commentaire sur Matthieu* :

“ Je supplie ta vénération, si tu juges le présent ouvrage digne de ta possession, d'ordonner de le recopier d'après le modèle que je t'ai adressé et de faire soigneusement vérifier la copie, pour que la faute du scribe ne soit pas attribuée à l'erreur de l'auteur mais plutôt que le semeur se réjouisse en même temps que le moissonneur et que tous deux ensemble amassent la moisson pour la vie éternelle²³.

Les destinataires des commentaires anthologiques sont multiples. Un même traité peut être envoyé à une communauté monastique, un évêque, et un roi : chacun est, à sa manière, responsable du salut du peuple de l'Empire. Raban déclare écrire pour ses frères de Fulda, parfois à leur demande. Claude de Turin n'est pas moine mais adresse plusieurs de ses expositions à des abbés, Théodemir

22. Raban Maur, *Lettres*, n°34, p. 467-469.

23. Raban Maur, *Lettres*, n°5, p. 388-390 et trad. citée *supra*.

de Psalmodi, Dructeramnus de Saint-Chaffre ou Juste, abbé de Charroux. Il en va de même pour Angélome de Luxeuil et son commentaire sur les Livres des Rois. Les évêques ou archevêques Haistulphe de Mayence, Humbert de Wurtzbourg, ou Fréculfe de Lisieux reçoivent des commentaires de Raban. L'empereur Louis le Pieux est le destinataire du traité de Raban sur les Rois, de ceux de Claude de Turin sur Éphésiens et Philippiens. Raban offre deux expositions à Judith, seconde épouse de Louis le Pieux et en redédicace une à Ermengarde, la femme de Lothaire I^{er}. Ce dernier passe commande à Raban d'un commentaire sur Ézéchiel et d'un homélaire ; il reçoit également son *Exposition sur Jérémie*. À la mort d'Ermengarde, Lothaire commande à son confident, Angélome, un commentaire sur le Cantique afin de l'aider à surmonter la douleur de son veuvage. Louis le Germanique est le destinataire des traités de Raban sur les Paralipomènes, Daniel et les Maccabées. Ces dédicaces multiples montrent que l'exégèse est un genre partagé au sein de l'élite des recteurs de l'Église. Plus nettement qu'à l'époque de Charlemagne, ces traités sont présentés, grâce aux dédicaces qui les accompagnent et permettent d'en saisir la portée, comme des conseils octroyés au roi, à l'évêque, à l'abbé. Ils valent admonition, exhortation sur la conduite à tenir dans le gouvernement des royaumes, de l'Empire, de l'Église, comme le déclare Raban vers 834-838, dans la dédicace de son *Commentaire sur les Paralipomènes* à Louis, futur roi de Germanie, déjà dressé contre son père :

“ C'était l'usage d'offrir à un roi très chrétien et très soucieux d'appliquer les préceptes divins une histoire des rois de Juda, c'est-à-dire de ceux qui proclament la foi, expliquée si peu soit-il selon le sens spirituel. Parce que votre noble prudence, au service de Dieu, règne sur le peuple de l'Église sauvé par le sang précieux du fils de Dieu et très accoutumé à confesser le nom de Dieu, il convient à un prince très pieux, c'est-à-dire à un recteur des membres du vrai roi, le Christ, fils unique de Dieu, d'avoir une pratique de gouvernement conforme aux Écritures divines et de la mettre en œuvre avec la plus grande sagesse. Cette dernière se manifeste très clairement dans ces écrits ; mettant en garde, elle affirme : « c'est par moi que les rois règnent et que les créateurs des lois décident de ce qui est juste. »²⁴

24. Raban Maur, *Lettres*, n°18, p. 422-424. La citation est Pr 8, 15.

De fait, les commentaires envoyés par Raban aux souverains valent souvent exhortation ou soutien dans un contexte politique bien précis. En 830-831, l'abbé de Fulda envoie à l'impératrice Judith, accusée d'adultère et forcée à la pénitence, deux traités, l'un sur Judith et l'autre sur Esther. Ces deux héroïnes ont sauvé leur peuple, malgré les intrigues du palais dans le cas d'Esther. Il s'agit d'encourager l'impératrice à faire face à l'adversité. Un peu plus tard, entre 842 et 846, Raban offre à Louis le Germanique le *Commentaire sur les Maccabées*. L'Empire vient de se déchirer, Louis tente d'organiser son royaume ; les Livres des Maccabées évoquent justement la difficulté à maintenir l'unité du culte dans l'adversité. Là encore, Raban exhorte le roi à suivre le modèle proposé par l'Ancien Testament. Le *Commentaire sur Daniel*, composé durant cette même période, alors que Raban est en disgrâce, est accompagné d'un double message à l'attention de Louis le Germanique. La lettre évoque deux facettes de Daniel : homme impliqué dans la vie politique de son temps, c'est un modèle de sainteté pour le souverain. Mais Raban fait aussi remarquer qu'en tant que sage inspiré par Dieu, Daniel est un précurseur du conseiller ecclésiastique du roi. Dans le livre biblique, c'est le prophète qui guide les souverains et éclaire leurs songes. C'est une façon pour Raban de rappeler au roi qu'il a besoin de son conseil et de son aide : l'exégète révèle le sens du livre biblique. Cette forme de gouvernement conjoint, associant un roi et un conseiller ecclésiastique, est souvent formulée à l'époque de Louis le Pieux.

4. Du milieu à la fin du IX^e siècle : le temps des maîtres et celui des synthèses

DÉCENTRALISATION ET AUTONOMIE

À partir des années 840 environ, l'exégèse biblique change de visage. À l'exception des œuvres de Raban Maur, elle est de moins en moins souvent destinée à des souverains ou même à des évêques. Les traités de Walafrid Strabon († 849), d'Erchambert de Fulda (milieu du IX^e siècle), d'Haymon d'Auxerre, de Paschase Radbert († 853/860), de Christian de Stavelot († ap. 880), de Jean Scot ou de Rémi d'Auxerre († vers 908), paraissent liés avant tout à un milieu scolaire et/ou monastique. Parallèlement se développent des homélies carolingiennes, fondées sur cette exégèse contemporaine. Certaines étaient lues lors des offices monastiques²⁵. Cette relative « décentralisation » témoigne du succès de la renaissance carolingienne de l'exégèse : encouragée par Charlemagne, elle se développe de manière plus spontanée en divers lieux de l'Empire sous les règnes de ses petits-fils. Cela n'enlève rien à la dimension politique de ces œuvres. Paschase Radbert réinvestit la figure de Jérémie et commente les Lamentations, suggérant qu'il se plaint de la politique de Louis le Pieux et, implicitement, de Charles le Chauve²⁶.

25. M. et R. Rouse, « Two carolingian *bifolia* : Haimo of Auxerre and Carolingian liturgical texts », *Revue d'histoire des textes* n. s. 4 (2009), p. 115-128.

26. Voir M. de Jong, « Becoming Jeremiah: Paschasius Radbertus on Wala, himself and others » dans R. Corradini, M. Gillis and R. McKittrick (éd.), *Ego Trouble: Authors and Their Identities in the Early Middle Ages*, Vienne, Austrian Academy of Sciences Press, 2010, p. 185-196.

LES MÉTHODES DE L'EXÉGÈSE À PARTIR DES ANNÉES 840 : ASSIMILATION DES AUTORITÉS ET INNOVATIONS

L'exégèse de cette période est généralement plus succincte, plus synthétique que celle de la phase anthologique, même s'il s'agit d'une tendance plus ou moins marquée et non d'une règle absolue. Il semble que les commentaires anthologiques se soient assez bien répandus et aient joué leur rôle encyclopédique, totalisant. La génération formée durant cette phase s'approprie donc l'héritage patristique, l'assimile et compose des commentaires où la part personnelle est plus marquée. Il ne s'agit plus, désormais, d'accumuler et de juxtaposer interprétations et autorités, mais de trier entre elles, d'en privilégier certaines, voire de souligner leurs divergences pour affirmer un choix. Haymon d'Auxerre est célèbre pour avoir ainsi hiérarchisé les autorités, surtout dans le *Commentaire sur les Épîtres pauliniennes*. Parfois, il se contente de constater leur divergence. À propos de l'Épître aux Galates 5, 16 (« Marchez sous l'impulsion de l'esprit, et vous n'accomplirez plus ce que la chair désire »), Haymon rapporte que l'esprit en question est, selon Cassien, celui de l'homme et, d'après Augustin, l'Esprit Saint ; il déclare ensuite : « Aucune des deux explications n'est incongrue, ni ne s'oppose à l'orthodoxie de la foi²⁷. » Il accepte les deux mais se présente en évaluateur. À d'autres moments, Haymon sélectionne, par exemple à propos de Dn 9, 24-27. Ce passage narre une prophétie dite des soixante-dix semaines. Jérôme en proposait onze interprétations différentes, déclarant qu'il préférerait les reproduire plutôt que de trancher et laissant ce soin à son lecteur. Haymon d'Auxerre, dans l'*Annotation brève sur Daniel*, constate comme le moine de Bethléem qu'« au sujet des soixante-dix semaines [...] l'explication des Pères est variée²⁸ », mais il n'en fournit qu'une, absente du commentaire de Jérôme et provenant du traité *Sur la mesure du temps* de Bède. Enfin, il cherche parfois à clarifier la tradition en hiérarchisant les interprétations ; il privilégie souvent l'explication d'Augustin.

L'assimilation se manifeste d'une autre manière, plus subtile. Ici encore, l'exemple d'Haymon d'Auxerre est significatif dans la mesure où il pré-

27. Haymo avt issiodor ensis, *In Epistolas Pauli*, PL 117, 691BD.

28. Haymon d'Auxerre, *Annotation brève sur Daniel* 9, 24-25, éd. et trad. S. Shimahara, à paraître au CCM ; et S. Shimahara, *Haymon d'Auxerre, exégète carolingien*, p. 145-146.

fère reformuler ses sources plutôt que les citer. Il fusionne ainsi diverses influences, et harmonise les apports de la tradition. Sur les prophètes, il reprend le détail des explications de Jérôme, mais y introduit des éléments de la pensée d'Augustin ou de Grégoire le Grand. Au premier, il emprunte le thème de la lutte des deux cités ici-bas, thème qui organise très largement son exégèse, ou encore celui des trois sortes de visions – corporelle, spirituelle et intellectuelle. Il confère ainsi à la Bible et à ses commentaires une portée herméneutique distincte de celle des traités hiéronymiens.

L'autonomie des exégètes carolingiens est portée à son apogée par Jean Scot. Connaisseur du grec, traducteur de Denys l'Aréopagite, de Grégoire de Nysse et de Maxime le Confesseur, il insuffle de nouvelles sources dans l'exégèse carolingienne. Le savant irlandais est célèbre pour avoir bâti un système de pensée exposé dans le *Periphyseon* (*De la division de la nature*), dialogue philosophico-théologique qui n'est pas un *Hexaameron* mais s'appuie sur les premiers versets de la Genèse pour exposer les différentes déclinaisons du concept de nature. Jean Scot est attaqué pour ses innovations et se défend en déclarant respecter l'esprit des Pères grâce à sa maîtrise des arts libéraux. Il maîtrise mieux la dialectique que la plupart de ses contemporains. Prenons un seul exemple : alors que les exégètes carolingiens interprètent les six jours de la création comme une succession chronologique et voient dans le jardin d'Éden un lieu physique – même s'ils se gardent d'en préciser la localisation –, Jean Scot interprète d'emblée le paradis de manière spirituelle :

“ L'élève : Je considère et je comprends clairement que le paradis est sans nul doute un paradis spirituel et non localisé. Je souhaiterais néanmoins que tu me fournisses une explication claire et brève concernant les problèmes que tu as exposés dans un langage trop obscur.

Le maître : Quiconque examine attentivement les paroles du théologien précité constatera que ses paroles n'enseignent rien d'autre, sinon que la nature humaine créée à l'image de Dieu est indiquée selon le mode du discours figuratif par l'Écriture sainte sous le mot de paradis. Car la véritable plantation de Dieu est cette nature, qu'il créa dans l'Éden, c'est-à-dire dans les jouissances de la félicité éternelle et dans la béatitude propre à la ressemblance divine, en la créant à son image et à sa ressemblance, c'est-à-dire dans une image qui lui ressemble en tous points, excepté sous la raison de son suppôt, comme nous l'avons déjà indiqué précédemment [...]. La terre fertile du paradis symbolisait le corps essentiel de l'homme, qui s'avérait potentiellement immortel²⁹.

29. Jean Scot, *De la division de la nature*, trad. F. Bertin, tome IV, PUF, Paris, 2000, p. 175-176.

On voit ici que la forme du dialogue favorise l'échange d'arguments. Cela est plus net encore ailleurs, quand l'élève présente des contre-arguments que le maître combat, usant des ressources de la dialectique. Pour Jean Scot, le jardin d'Éden n'a rien de physique : il s'agit d'un état de la nature humaine, intègre mais virtuel. La présence en son sein de l'arbre de la connaissance du bien et du mal, c'est-à-dire du mal mélangé, correspond ainsi à la chute, concomitante de la création de l'homme. Ce n'est pas Dieu qui implante le mal : ce dernier n'est que la négation de l'arbre de vie, c'est-à-dire du Christ ; c'est le choix par l'homme de refuser sa conversion à Dieu, donc de mourir. Le récit de la Genèse évoque donc des événements spirituels : le parfait est de l'ordre du potentiel, la chute relève de l'actuel, et les deux ne se succèdent pas dans le temps mais s'opposent de manière axiologique. L'originalité de Jean Scot n'en fait cependant pas un érudit isolé : il forme des disciples, dont Martin de Laon, et influence plus ou moins directement d'autres lettrés, tel Heiric d'Auxerre. Il a aussi enseigné à des Irlandais, comme en témoignent certaines de ses gloses en langue vernaculaire³⁰.

LA MATIÈRE BIBLIQUE ET LES LANGUES NON-LATINES

Si le Ps.-Jérôme, désigné par Raban Maur comme « un Hébreu de notre temps », semble ne pas avoir transmis une exégèse juive authentique, quelques traces, ténues, d'influence de la culture juive contemporaine pourraient être attestées à l'époque carolingienne. C'est le cas de certaines leçons hébraïques rapportées par Théodulfe d'Orléans en marge de sa révision biblique ; quelques commentaires d'Haymon et de Rémi d'Auxerre pourraient également avoir été influencés par le *midrash*.

Le phénomène non latin le plus remarquable est cependant l'émergence des langues vernaculaires dans le champ de la matière biblique. Les gloses, à l'encre ou à la pointe sèche, apparaissent dans divers manuscrits bibliques ou exégétiques, dès le vii^e siècle en vieil irlandais, puis en vieux haut allemand et en vieux saxon³¹. Les gloses de Jean Scot sur les deux Testaments, dont certaines sont reprises par Heiric d'Auxerre, contiennent parfois des éléments en vieil irlandais (environ 1 % des gloses). On connaît des paraphrases versifiées des évangiles en vieux

30. *Glossae divinae historiae, The biblical Glosses of John Scottus Eriugena*, éd. J. J. Contreni et P. P. O' Neill, Florence, 1997.

31. Compte rendu de l'atelier « Gloses bibliques » sur <http://deglossis.hypotheses.org/101>.

haut allemand : dans la première moitié du ix^e siècle, le *Diatessaron* de Tatien est adapté dans le *Heliand*. Otfrid de Wissembourg († après 871), disciple de Raban et par ailleurs exégète latin, compose également un *Evangelienbuch* dans les années 863-871. La paraphrase est ici augmentée de quelques gloses et commentaires selon le sens spirituel, inspirés tant des Pères que d'Alcuin ou de Raban. En Irlande et dans les îles britanniques, plusieurs gloses vernaculaires sur les Psaumes ont été confectionnées, en particulier en Mercie et en Northumbrie à partir du milieu du ix^e siècle. Au x^e siècle, elles concernent aussi les évangiles, tandis que certains psaumes et quelques passages du Pentateuque sont peut-être traduits en langue vernaculaire. Autour de l'an mil sont attestées d'autres paraphrases vernaculaires sur la Genèse, l'Exode, Daniel et Judith. Ces témoignages, y compris en périphérie du monde carolingien, montrent l'importance croissante de la Bible dans la culture et la société des ix^e-x^e siècles.

CONCLUSION

L'époque carolingienne constitue donc un moment clé dans l'histoire de la Bible et de son exégèse en Occident. L'Écriture et ses références imprègnent alors toute la société, tandis que l'interprétation allégorique fait résonner sans cesse le texte dans le présent. Durant le siècle qui s'écoule à partir des années 780, la matière patristique est réordonnée autour de la Bible : des extraits de plus en plus exhaustifs sont tout d'abord accumulés sur chaque livre biblique, puis ils sont synthétisés, assimilés. Encouragé à ses débuts par Charlemagne, le renouveau de la culture biblique est donc réel : création d'instruments de travail et réforme des structures d'enseignement ont contribué à l'autonomie croissante des commentaires bibliques et à leur déploiement en de multiples lieux de l'empire à la fin de la période.

L'exégèse carolingienne est importante parce qu'elle constitue un relais entre les Pères et les autres époques de renouveau de la culture biblique, en particulier le xii^e siècle et les xv^e-xvi^e siècles. Les nombreux manuscrits de commentaires bibliques carolingiens, copiés tout au long du Moyen Âge et relayés par les éditions du xv^e siècle, témoignent de ce succès. La *Glose ordinaire* recourt massivement aux commentateurs carolingiens, en particulier à Raban Maur, Haymon d'Auxerre et Paschase Radbert, même si elle ne les cite pas toujours,

préférant parfois se référer à leurs sources. L'usage qu'elle fait de ces exégètes prouve cependant l'utilité des compilations et synthèses carolingiennes, trois siècles plus tard. Enfin, les remarques philologiques des commentaires bibliques carolingiens sont reprises par la suite : celles d'Haymon d'Auxerre se retrouvent par exemple tant dans les correctoires bibliques du xiii^e siècle que chez Laurent Valla, au xv^e siècle.

BIBLIOGRAPHIE

Bogaert, « Bible latine ».

D. Iogna-Prat, C. Jeudy et G. Lobrichon (éd.), *L'École carolingienne d'Auxerre de Murethach à Rémi, 830-908, Entretiens d'Auxerre 1989*, Paris, Beauchesne, 1991.

J. J. Contreni, *Carolingian Learning, Masters and Manuscripts*, Brookfield, Great Yarmouth, Aldershot, 1992.

S. Cantelli, « L'esegesi della Rinascita carolingia » dans G. Cremascoli, C. Leonardi (éd.), *La Bibbia nel Medio Evo*, Bologne, Edizioni Dehoniane, 1996, p. 167-198.

M. de Jong, « The Empire as *Ecclesia*. Hrabanus Maurus and Biblical Historia for Rulers », dans Y. Hen et M. Innes (éd.), *The Uses of the Past in the Early Middle Ages*, Cambridge, Cambridge University Press, 2000, p. 191-226.

P. Boulhol, *Claude de Turin. Un évêque iconoclaste dans l'Occident carolingien. Étude suivie de l'édition du Commentaire sur Josué*, Paris, Études Augustiniennes-Brepols, 2002.

M. Gorman, *Biblical Commentaries from the Early*

Middle Ages, Florence, SISMEL, éd. del Galluzzo, 2002.

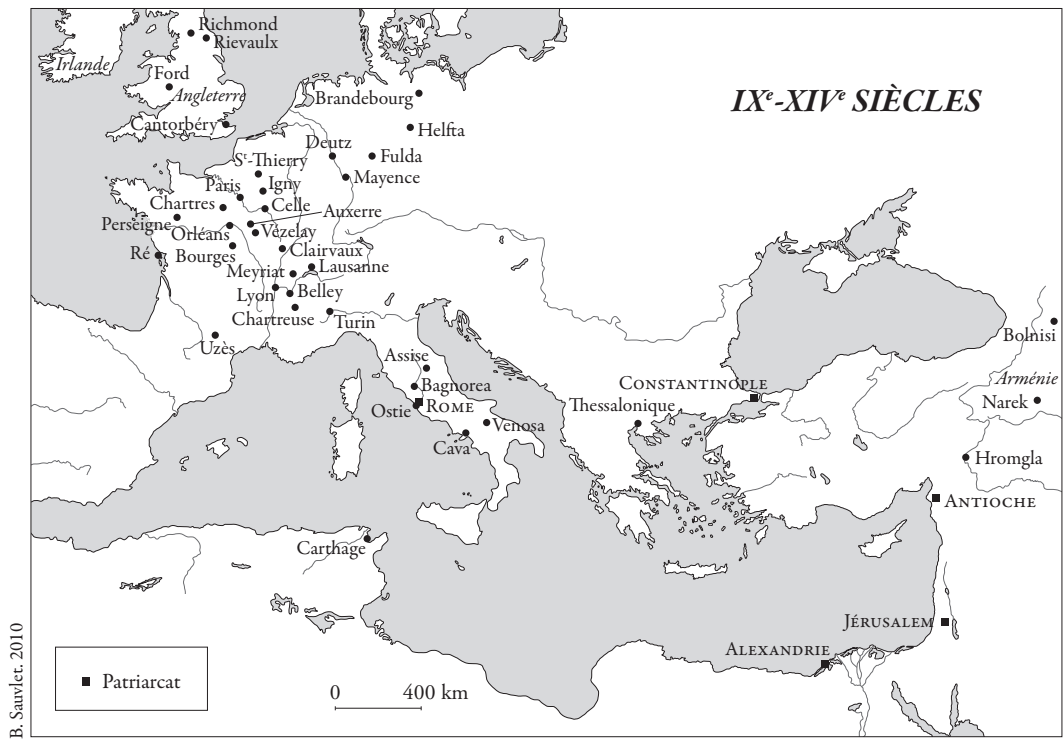
C. Chazelle et B. V. N. Edwards (éd.), *The Study of the Bible in the Carolingian Era*, Turnhout, Brepols, 2003.

S. Cantelli-Berarducci, *Hrabani Mauri Opera Exegetica. Repertorium Fontium*, 3 vol., Turnhout, Brepols, 2006.

S. Shimahara, *Haymon d'Auxerre, exégète carolingien*, Turnhout, Brepols, collection « Haut Moyen Âge », vol. 16, 2013.

EXÉGÈSE CHRÉTIENNE DU MOYEN ÂGE OCCIDENTAL

Dominique Bertrand



Le bassin méditerranéen
au Moyen Âge.

en las casas e buscar algunas mane-
ras de uiegos con que huyan plazer e
se conorten e no esten ualdios.



EPor ende nos con
alfonso por la gra-
cia de dios Rey de
Castiella. de To-
ledo de Leon de Gal-
izia de Sevilla i
de Coroua de Ar-
ragona de Iakén e del
reyno de Sicilia. mandamos fazer este libro en

mas uerdades. son estas.

Segunt cuenta en las ystorias
anagual en India la mayor ouo
un Rey que amaua mucho los
sabios e tenielos siempre consigo. e fa-
ziales mucho amenudo razonar sobre
los fechos que nascien de las cosas. E de
estos auie yo tres que temen señas mzo-
nes. El uno dizie q mas ualio feso q

Moines travaillant au scriptorium, miniature fol. 1v du *Livre des Jeux* d'Alphonse X de Castille (1283), Madrid, Bibliothèque du monastère Saint Laurent de l'Escorial, ms. T.1. 6.

1. Coïncidence de la Bible et du Moyen Âge

INTRODUCTION

Le haut Moyen Âge, qui correspond, pour ce qui est de l'espace chrétien, aux temps des invasions et de l'empire carolingien, est brossé dans le chapitre précédent (voir p. 407 s.). On y revit, surtout dans sa seconde période, une remarquable compénétration de la vie socio-politique, de la vie chrétienne en Église et d'une belle vitalité tout à la fois culturelle et scripturaire, humanisme et biblisme allant de pair. L'héritage de l'Empire romain, secoué et malmené de toute part, y est encore vivace, tant par sa résurgence chez les Francs que par sa maintenance encore éclatante dans la *Pars orientalis* ; il s'ensuit la première renaissance de l'Europe occidentale, sous le double signe de rapports suivis avec les Grecs et de l'élaboration d'une patristique régionale pétrie des Saintes Écritures. Songeons à deux preuves saillantes de ce qui vient d'être rappelé : le double don aux Carolingiens, Pépin puis Louis, des œuvres de Denys l'Aréopagite, par le pape Paul I^{er} vers 758 et par l'empereur Michel le Bègue en 824 et 827. Déposés en l'abbaye royale de Saint-Denis, ces dons princiers ont porté toutes les relectures subséquentes en Occident du mystérieux auteur comme aussi sa trop brillante légende¹. Pour le second point, notons seulement les noms qui sont revenus ci-dessus : Bède en Northumbrie (673-735) (voir la sous-partie « La Bible dans la littérature latine chrétienne », p. 286-289), Raban Maur en Germanie (780-856) (voir la sous-partie « L'exégèse à l'époque carolingienne », p. 421-432). Trois forces se sont donc jointes en ce printemps européen : l'universalisme des sources, le respect des Pères et la *lectio diuina* de la Bible bonne à tous usages.

Il a été éclairant de distinguer cette période de celle qui va nous occuper maintenant. Tout d'abord, l'énorme Moyen Âge des neuf

1. Les faits sont bien connus depuis G. Théry, *Études dionysiennes I, Hilduin, Traducteur de Denys (Études de philosophie médiévales 16)*, Paris, Vrin, 1932, p. 19-29.

volumes sur vingt et un du Fliche et Martin² est allégé d'autant. Mais, plus directement, par comparaison, les cinq premiers siècles du second millénaire trouvent mieux leurs marques propres. Alors s'éloigne le modèle impérial dans les faits, sinon dans les rêves. Les relations de confiance avec Constantinople se brisent, même si elles perdurent, ne serait-ce que par les croisades, mais dans une inversion complète des rôles. Les routes vers l'Extrême-Orient et l'Afrique sont verrouillées par l'islam. Pendant deux siècles, l'émiettement féodal produit une indéniable coupure culturelle et spirituelle avec les siècles passés. Pour une très large part, le Moyen Âge repart une nouvelle fois à zéro en l'an 900. Et il repart de lui-même en lui-même avec les résidus de ce qu'il a amassé dans ses monastères lors du printemps révolu.

C'est à cet Occident, c'est à ce Moyen Âge occidental que va être dévolu le rôle d'élucider ce que peut signifier interpréter l'Écriture sainte. D'où le titre tout à fait topique de ce chapitre. Il y a un rapport intrinsèque, d'une part, entre l'extrême pointe de la péninsule européenne, l'Occident réduit en ces années à Rome avec son Italie, au Saint-Empire, à la Bretagne, à la France et aux Espagnes, et, d'autre part, la naissance d'une conscience de l'exégèse chrétienne. Ce réduit a été un creuset. Le montrer est l'objet des pages qui suivent.

HENRI DE LUBAC, *EXÉGÈSE MÉDIÉVALE*

Un maître livre s'impose ici. Henri de Lubac y ose le rapprochement qui vient d'être cerné : *Exégèse médiévale. Les quatre sens de l'Écriture*, quatre gros volumes aux lignes serrées, édités de 1959 à 1964³. Le doigt est ici lourdement appuyé sur le Moyen Âge latin – non périodisé comme nous pouvons mieux le faire aujourd'hui –, pour y désigner le moment clé de la conscientisation de l'exégèse chrétienne. Certes, l'aventure de la lecture croyante de la Bible commence bien avant. Certes, ses rebondissements n'en finissent pas de se reproduire. Mais l'avant y conflue et l'après en repart.

2. A. Fliche, V. Martin (éds.), *Histoire de l'Église depuis les origines jusqu'à nos jours*, Paris, Bloud et Gay, 1934 –, 21 vol.

3. H. de Lubac, *Exégèse médiévale. Les quatre sens de l'Écriture*, « Première Partie », t. 1 et 2, *Théologie* 41 (= t. 1 et 2, p. 11-366, 373-712) ; « Seconde Partie », t. 3, *Théologie* 42, et t. 4, *Théologie* 59, Paris, Aubier, 1959, 1961, 1964. (= De Lubac, *Exégèse médiévale* 1/1, 1/2 ; 2/3, 2/4).

Disons tout d'abord qu'*Exégèse médiévale* a été préparé par une esquisse où l'essentiel est déjà condensé : « Sur un vieux distique. La doctrine du “quadruple sens”⁴ » ; cet essentiel s'adjoint une amplification patristique par *Histoire et Esprit, l'intelligence des Écritures d'après Origène*⁵. Et voici l'*Exégèse médiévale*. Puis la houle se prolonge en d'autres lames de fond qui s'y profilent déjà : *Pic de la Mirandole : études et discussions*⁶, *La Postérité spirituelle de Joachim de Flore*⁷. En cet ensemble, la largeur de vue concernant le problème n'a d'égal que la pertinence de première main des références anciennes et la richesse de la littérature secondaire utilisée. L'ouvrage est divisé en deux parties, développées chacune en deux tomes de dix chapitres. Bel équilibre !

La première partie expose les fondamentaux du « quadruple sens » :

- son rapport intime avec la théologie biblique (1 et 5),
- ses dénominations (2 et 6),
- ses origines patristiques depuis Origène (3-4),
- ses quatre secteurs que sont l'histoire, le *Credo*, la morale et l'eschatologie (7-10).

La seconde partie prend à bras-le-corps le Moyen Âge occidental : comment, en fidélité à ses fondamentaux, le « quadruple sens » s'y est-il affirmé en essaimant ? De la pénombre du x^e siècle, par la splendeur des xii^e et xiii^e siècles, jusqu'à l'humanisme et à Érasme, quand le médiéval culbute dans le moderne, telle est l'exégèse au moment où elle a cherché à voir clair en elle-même : non pas l'application d'une théorie toute faite et pérenne, mais la mise en place aux innombrables mains d'un savoir-faire qui a passé la main. *Exégèse médiévale* donne à penser les heurs, les malheurs et la survie nécessaire des quatre sens de l'Écriture.

4. Dans *Mélanges offerts au R.P. Ferdinand Cavallera*, Toulouse, Bibliothèque de l'Institut Catholique, 1948, p. 347-366 (= *Quadruple sens*).

5. *Théologie* 16, Paris, Aubier, 1950.

6. Paris, Aubier-Montaigne, 1974.

7. Paris, Lethielleux, et Namur, Culture et Vérité, 1979.

2. L'aporie du quadruple sens

FORMULATIONS DU QUADRUPLE SENS

Comment ce quadruple sens des Écritures s'est-il développé sur les cinq siècles de la période, devenant la charnière historique de l'herméneutique biblique ? Commençons par définir l'expression. Nous pourrions alors saisir l'évolution de son succès, plutôt paradoxal, et par là apprécier l'interprétation non tout à fait satisfaisante qu'*Exégèse médiévale* en a donnée. Nous disposons pour cela d'un distique, d'un article de la *Somme théologique* de Thomas d'Aquin (env. 1224-1274), de l'article cité plus haut d'Henri de Lubac (voir note 4) et de la première partie de son monument.

Le distique

Dominicain : religieux membre de l'ordre « mendiant » des Frères Prêcheurs, fondé par saint Dominique en 1215, dont la vocation centrale, par la contemplation et l'apostolat, est la prédication de la vérité de la foi.

Voici le distique, que, vers 1260, Augustin de Dacie, un dominicain scandinave, a proposé dans son *Rotulus pugillaris*, un « rôlet qu'on tient dans le poing », autant dire un précis de théologie à l'usage des débutants :

“ *Littera (historia) gesta docet, quid credas allegoria, moralis quid agas, quo tendas anagogia.*

La lettre, ou l'histoire, enseigne les faits, l'allégorie quoi croire, le sens moral quoi faire, l'anagogie vers quoi marcher⁸.

Thomas d'Aquin

Il n'y a pas à distinguer cette petite merveille mnémotechnique de la « Réponse », *Prima*, question 1, article 10 (« Est-ce que la lettre de l'Écriture sainte peut revêtir plusieurs sens ? ») de Maître Thomas,

8. De Lubac, *Exégèse médiévale* 1/1, p. 23-24 dans l'introduction, p. 23-39.

dont elle n'est que la frappante expression pour les « nuls ». La *Prima* fut enseignée et rédigée dans les mêmes années.

“ L'auteur de l'Écriture sainte est Dieu. Or il est au pouvoir de Dieu d'employer, pour signifier quelque chose, non seulement des mots, ce que peut faire aussi l'homme, mais également les choses elles-mêmes. Pour cette raison, alors que dans toutes les sciences ce sont les mots qui ont valeur significative, celle-ci a en propre que les choses mêmes signifiées par les mots employés signifient à leur tour quelque chose. La première signification, celle par laquelle les mots signifient certaines choses, correspond au premier sens, qui est le sens historique ou littéral. La signification par laquelle les choses signifiées par les mots signifient encore d'autres choses, c'est ce qu'on appelle le sens spirituel, qui est fondé sur le sens littéral et le suppose.

À son tour le sens spirituel se divise en trois sens distincts. En effet, dit l'Apôtre (He 7, 19), la loi ancienne est une figure de la loi nouvelle, et la loi nouvelle, ajoute Denys [le Ps.-Denys], est une figure de la gloire à venir ; en outre, dans la loi nouvelle, ce qui a lieu dans le chef est le signe de ce que nous devons faire. Donc, lorsque les réalités de la loi ancienne signifient celles de la loi nouvelle, on a le sens allégorique ; quand les choses réalisées dans le Christ, ou dans ce que signifie le Christ, sont le signe de ce que nous devons faire, on a le sens moral ; pour autant, enfin, que ces mêmes choses signifient ce qui existe dans la gloire éternelle, on a le sens anagogique.

Comme, d'autre part, le sens littéral est celui que l'auteur entend signifier, et comme l'auteur de l'Écriture sainte est Dieu, qui comprend simultanément toutes choses dans la simple saisie de son intelligence, il n'y a pas d'obstacle à dire, à la suite de S. Augustin, que, selon le sens littéral, même dans une seule « lettre » de l'Écriture, il a plusieurs sens⁹.

Soulignons l'implication totale de Dieu dans l'Écriture, signifiée par une inclusion entre le début et à la fin du texte : l'auteur de la Bible est Dieu ; le sens de chaque lettre de la lettre vient de Dieu. Autrement dit, pour le chrétien, l'Écriture est inintelligible en tous ses sens et en chacun d'entre eux sans cette intime connivence créatrice du Créateur avec tout ce qu'elle est.

9. Thomas d'Aquin, *Somme théologique*, Prologue (Question 1, article 10), Paris, Éditions du Cerf, 1984, t. 1, p. 162-164 (= Thomas d'Aquin, *Somme*).

La place des Écritures dans l'œuvre de Thomas d'Aquin (1224/1225 – 1274)

Dans l'université médiévale qui, au XIII^e siècle, complète et remplace les écoles cathédrales qui, elles-mêmes, ont complété et remplacé les écoles monastiques, l'enseignant en théologie est d'abord un *magister in sacra pagina*, comme l'a rappelé M.-D. Chenu dans sa refondatrice introduction à Thomas d'Aquin¹⁰, cette *sacra pagina* étant la Bible lue et relue, précisément, page après page. Cet enseignement se fait soit dans des présentations d'ensemble, soit dans des commentaires qui, après l'« exposition » des textes, fait passer de la *lectio* à la *quaestio*. Là est la grande audace de l'exégèse médiévale de la Bible, Ancien et Nouveau Testament : non pas seulement être nourri intérieurement mais questionner pour atteindre une connaissance plus digne de l'objet enseigné. Thomas d'Aquin est, de loin, le docteur scolastique qui a le plus étudié et fait étudier les Écritures – on en dirait de même au sujet des Pères¹¹. On a de lui, sous diverses formes plus ou moins élaborées, des commentaires de Jérémie et des Lamentations, des Psaumes, de Job, de Matthieu, de Jean et des épîtres de Paul. C'est sur ce socle scripturaire que se construisent les grandes compositions doctrinales, comme la *Somme*, mais aussi les divers opuscules par lesquels Thomas répond à des problèmes qui lui sont posés. Les écrits des deux Testaments sont constamment mis à contribution.



Thomas d'Aquin, fresque de Fra Bartolommeo (XV^e s.), Florence.

10. M.-D. Chenu, *Introduction à l'étude de saint Thomas d'Aquin*, Chapitre vii. Les commentaires de la Bible, Montréal/Paris, Institut d'Études médiévales/Librairie philosophique J. Vrin, 1950, p. 199-225.

11. Voir D. Bertrand, « La familiarité de Thomas d'Aquin avec les Pères : évaluation littéraire, historique et théologique », dans *La Réception des Pères de l'Église au Moyen Âge. Le devenir de la tradition ecclésiastique* (Congrès de Paris, 11-14 juin 2008), Münster, Archa Verbi, Subsidia 10, 2013, p. 755-768.

Henri de Lubac

Quand Henri de Lubac entre en lice sur le sujet vers le milieu du siècle dernier, il lui faut d'une part expliquer ce qui est devenu un rébus, d'autre part en justifier l'usage d'hier à aujourd'hui. Concernant la première obligation, on a ce trait éclairant :

“ Soit l'exemple classique, partout répété, et qui comprend en quelque sorte en lui tous les autres par l'ampleur dont il est susceptible : l'exemple de Jérusalem. C'est d'abord la cité historique des juifs [= la lettre], puis l'Église, cité mystique [= l'allégorie], puis l'âme chrétienne [= le sens moral], enfin la Jérusalem céleste ou l'Église triomphante [= l'analogie]¹².

Exégèse médiévale va amplifier selon les proportions rappelées ci-dessus tout le dossier de la plaidoirie. Il le fait selon un éclairage étonnant, trop peu remarqué.

En effet, le monument s'écarte d'une façon décisive du condensé que nous venons d'évoquer dès l'introduction générale au tome 1 de la partie 1. Henri de Lubac y date le distique, en même temps que sa source la *Somme théologique*. Cette date est tardive, la fin du xiii^e siècle. De plus, l'expression du « quadruple sens » est sortie des cornues des dominicains, qui passent, à tort mais aussi non sans raison, plus pour des théologiens que pour des exégètes. Un doute s'infiltré donc sur la valeur pérenne de cette expression, qui peut même aller jusqu'à une contestation de l'utilité qui lui est attribuée, notamment en tout ce qui touche au *quid credas*, à l'allégorie. Ainsi tout, sens et allégorie hors la lettre, sera-t-il rejeté par Luther, suivi plus ou moins par ses épigones. L'« Introduction » lubacienne développe sans fard l'aporie. Elle n'en conclut pas moins, dans ses dernières lignes sans lesquelles l'ouvrage n'aurait pas été continué :

“ Pour le sujet dont nous entreprenons l'étude, la conception dont elle [l'allégorie, fleuron du « sens »] s'inspire fournit le cadre le mieux approprié. Aussi est-ce en elle que nous allons prendre notre point de départ, pour rayonner ensuite dans des directions diverses¹³.

12. *Quadruple sens*, n. 3, p. 335, avec la note 29 qui collecte une quinzaine de références.

13. De Lubac, *Exégèse médiévale* 1/1, p. 39.

LES ENJEUX EXÉGÉTIQUES

Exégèse historico-critique : méthode de lecture scientifique des textes bibliques qui s'est développée à partir du xix^e siècle, s'appuyant en particulier sur des études archéologiques et reposant sur une connaissance approfondie des langues et des genres littéraires. Elle s'intéresse aux sources et aux étapes de rédaction des textes et à l'histoire de la transmission des manuscrits.

Victorins : chanoines réguliers de l'abbaye parisienne de Saint-Victor, fondée au xii^e siècle par Guillaume de Champeaux et devenue un foyer rayonnant de la vie intellectuelle de l'Occident médiéval.

Il faut reconnaître tout son poids à cette aporie reconnue : comment le « quadruple sens » peut-il revendiquer une valeur principale, alors qu'il n'apparaît pas clairement comme premier dans le temps, mais au mieux comme une confirmation surajoutée ? Ce contentieux est double : il appartient aux controverses du xx^e siècle, mais il se reporte de là dans le développement même de l'exégèse au cours du Moyen Âge. D'une part, en effet, par ses études de plus en plus fouillées, Henri de Lubac défend l'exégèse patristique selon les sens de l'Écriture contre l'exégèse historico-critique, qui ne reconnaît comme scientifique que l'interprétation de la lettre atteinte avec les instruments de la philologie et de l'histoire¹⁴. D'autre part, tout un courant, à ce même moment, fait remonter au xii^e et xiii^e siècle ce choix primordial et englobant de la lettre contre les subtilités des trois autres sens, nommément de l'allégorique. Ce sont les victorins, suivis par les dominicains qui ont enfoncé ce coin dans la doctrine traditionnelle. C'est ainsi que les noms des Pères Marie-Dominique Chenu (o.p.), Joseph de Ghellinck (s.j.), Ceslas Spicq et de l'historienne Beryl Smalley ne vont pas cesser d'être mentionnés au long des quatre tomes, et certains dès l'« Introduction », comme les aimables adversaires qu'il n'est jamais inutile d'avoir sous la main pour affiner une thèse¹⁵.

Citons deux textes pour mieux percevoir ce qui est en jeu. Voici comment B. Smalley présente l'un de ses héros, André de Saint-Victor :

“ André ne perd jamais, même dans ses élans les plus vigoureux, la sobre sérénité des victorins. Sa franchise désarmante et son désir que les arguments juifs trouvent leur juste place sont là pour le prouver. Ses commentaires de Salomon, où des points contestables ne se montrent guère, n'offrent pas le signe du moindre débat. André croit dans ses recherches aussi fermement que jamais. Nous ne pouvons comprendre son attitude envers ses maîtres juifs que si nous la resituons dans l'ampleur de sa vision de l'exégèse. Son esprit ne sépare pas ces deux réalités. Il les pense ensemble : les juifs et la lettre [...]

André, clair et intelligent pour les détails, est complètement brouillé avec les théories. Cependant, la tâche qu'il se donne réclame des idées claires. Aucun commentateur occidental avant lui n'a proposé une

14. Pie XII, *Divino Afflante*. Sur les *Études bibliques*, Paris, La Bonne Presse, 1943, n° 27-28, et n° 29-30, sur l'usage, à limiter, du sens spirituel, p. 28-31.

15. Voir les références nombreuses à ces auteurs dans les index des deux parties aux t. 2 et 4 de De Lubac, *Exégèse médiévale*.

interprétation purement littérale de l'Ancien Testament, alors que beaucoup en ont proposé une purement spirituelle. Il y avait une incertitude générale sur le contenu même de la lettre. Il n'y avait pas de lois pour la définir, tout comme il n'y en avait pas pour l'établissement des textes. André avait à définir ce que l'interprétation littérale inclut en elle-même. C'était un rude problème pour quelqu'un qui fuyait les définitions¹⁶.

Quelle belle ascendance à offrir à la dernière vague des exégètes du xx^e siècle ! Le Père Chenu élargit ainsi la filiation :

“ Habités que nous sommes aujourd'hui à l'exégèse technique qui traite les textes, chrétiens ou profanes, avec un objectivisme verbal très poussé, nous ne sommes plus assez sensibles au premier grand effort qui, en Occident, fit évoluer la lecture de la Bible du type pastoral à la discipline scientifique ; il est cependant manifeste à qui passe des *sermones* de saint Bernard aux *expositiones* des universitaires du xiii^e siècle.

La première démarche de cette exégèse objective est de traiter le texte non par références aux intentions, aux difficultés ou aux ferveurs du lecteur, fussent-elles inspirées par la foi, mais selon l'ordre interne qui commande son développement et l'agencement de ses parties [...] Au xiii^e siècle, comme on le fera au xx^e, la technique est empruntée aux disciplines profanes, à celle des maîtres ès arts en particulier [...] Parvenu à ce point, le maître médiéval passe spontanément de l'*expositio* à la *quaestio* [...] Le *magister in sacra pagina* engendre le *magister in theologia*, l'exégèse la scolastique¹⁷.

Qui n'admira la magnifique perspective ouverte ? D'un coup, le Moyen Âge deviendrait une immense et calme avenue qui monterait des approximations de la pastorale aux assurances de la scolastique, et ce d'une façon qui, plus que jamais, serait bienfaisante au xx^e siècle. En comparaison, le fleuve du quadruple sens se découvre étrangement opaque ! Cependant, jusqu'au bout d'*Exégèse médiévale* et de ses prolongements, qui plus est en toute connaissance de l'objection qu'on lui oppose, Henri de Lubac défend le fleuve, et ce, comme ses opposants, jusqu'au cœur des controverses herméneutiques du xx^e siècle.

Voici donc, clairement cernée, l'aporie en ce qui est présenté comme constitutif de l'exégèse médiévale – et finalement de toute exé-

Scolastique : études philosophiques et théologiques développées dans les universités à partir du xiii^e siècle. Voir ci-dessous, Encart « théologie monastique et théologie scolastique » (p. 461 s.).

16. B. Smalley, *The Study of the Bible in the Middle Ages*, Notre Dame, Indiana, University of Notre Dame Press, 1964², p. 168-169. Les victorins ont été précédés par Salomon Rashi et son école de Troyes (vers 1070). D'où l'allusion aux juifs.

17. M.-D. Chenu, *Introduction à l'étude de saint Thomas d'Aquin*, Montréal – Paris 1950, p. 213, 216.

gèse chrétienne –, les « quatre sens de l'Écriture ». Comment peut-on la définir de la sorte, s'il s'avère que ceux-ci n'ont eu qu'un règne tardif, court, controversé ? Il n'est qu'une voie : faire la part de ce qui est un acquis certain de l'apport lubacien et de ce qui doit lui être ajouté sans le détruire. Qu'il nous soit permis de le faire très brièvement ; l'analyse d'un seul ouvrage, *Exégèse médiévale*, n'ayant pas été notre but, mais un moyen pour mieux rendre compte de la complexité de la chose. Si l'aporie a pu convaincre de cette complexité-là, elle a déjà rendu un fier service.

Réforme grégorienne :

réforme de l'Église initiée au milieu du xi^e siècle, qui doit son nom au pape Grégoire VII, et dont l'objectif principal était la liberté de l'Église – c'est-à-dire l'indépendance du clergé par rapport au pouvoir temporel, sa séparation vis-à-vis des laïcs (célibat), son instruction et son redressement moral –, ainsi que le renforcement de l'autorité centralisée du pape.

L'école de Saint-Victor

Avant d'être en 1113 évêque de Châlons-sur-Marne et de contraindre Bernard, jeune abbé de Clairvaux en son diocèse, à apaiser ses ferveurs ascétiques, Guillaume de Champeaux (env. 1070 – env. 1121), ancien archidiacre de Paris et écolâtre (enseignant) de l'école cathédrale, a fondé une communauté sur la rive gauche de la Seine, sur le flanc est de la colline Sainte-Geneviève – une rue du V^e arrondissement garde aujourd'hui le souvenir du couvent détruit à la Révolution. Profitant de la vie intellectuelle de la ville, la communauté se met sous la règle, plus citadine, de saint Augustin et apparaît, parallèlement au renouveau cistercien de la règle de saint Benoît, comme le lieu du renouveau de l'ordre des chanoines réguliers au temps de la grande réforme grégorienne qui libère l'Église occidentale des tentations de la féodalité.

À la suite de leur fondateur et en connivence avec le milieu parisien, les victorins mettent en lumière le rôle de l'intelligence et de ses méthodes dans le progrès spirituel, précieux intermédiaire en cela entre l'exégèse monastique et celle qui se cherche depuis Anselme de Laon dans le respect de la lettre des Écritures. Ils valorisent les « arts », c'est-à-dire la culture humaine dans le tout de la sagesse chrétienne. Le représentant le plus marquant de cette orientation est Hugues de Saint-Victor (1096-1141), dont les œuvres principales sont le *Didascalicon*, une manière d'encyclopédie, et le traité *Sur les sacrements*, déjà une Somme. Un de ses plus brillants disciples est Richard de Saint-Victor († 1173), auteur entre autres nombreux écrits d'un *Traité sur la Trinité*. On peut encore citer les noms d'Achard, Godefroy, Pierre de Poitiers (voir *Dictionnaire de Spiritualité* 16, col. 559-562). Pour tous, la Bible est non seulement le texte premier de toute connaissance, mais elle est encore la source pour tous et chacun de la Sagesse. Original, mais bien ancré là-même dans la tradition victorine, Achard († 1170) n'a fait que commenter la Bible, en s'aidant des rabbins, dans la ligne littérale qui a attiré sur lui l'attention des exégètes actuels.

BILAN DES APPORTS D'EXÉGÈSE MÉDIÉVALE

Du côté du positif, particulièrement déposé dans la Partie I, il faut valoir à la fois la malléabilité et la solidité interne de la doctrine des sens. Le maniement de ceux-ci, par les Pères antiques et les carolingiens, est d'une déconcertante souplesse, puisque leur nombre n'est nullement dirimant, non plus que les dénominations utilisées. Les sens vivent de leur utilisation ; ils ne s'imposent jamais à elle. En même temps, ils ne cessent jamais de jouer de la distinction de la lettre et de l'esprit, dans les diverses acceptions de l'une et de l'autre ; ils ne sont utilisés que pour et selon cette distinction. Suivant cette malléabilité structurée, il n'est pas faux de prétendre qu'ils traversent les siècles, précisément dans ce qu'affronte la Partie II, et ce jusqu'à nos actuels débats. La masse des documents constitue ici la meilleure argumentation. On ne changera pas de place cette digue du fleuve. C'est impossible. Les luthériens s'en rendront bien compte et même assez vite¹⁸.

En revanche, le Père de Lubac défend mal le fleuve et sa digue contre ce qui, dans les textes et les faits, ne peut apparaître que comme un évanouissement séculaire. Il reste fidèle, sur cette ligne des combats, à ce qu'il a mis au point dans l'article clé de 1949 sur le « vieux distique ». Il y confessait : « Le R. P. de Ghellinck a cent fois raison d'écrire que l'exégèse du quadruple sens a connu "une trop longue mode". » C'est une manière de capitulation. Pas tout à fait, car il y a un sursaut, du reste aigre-doux : « En conserver et en retrouver l'esprit n'est pas en rétablir la lettre¹⁹. » De même, au temps d'Érasme, dans la finale de tout l'ouvrage : certes, il ne reste rien de la vieille doctrine au temps de l'humanisme virant à la Réforme, sinon ce qu'on pourrait encore appeler son esprit²⁰. Pâle victoire pour cet esprit qui abandonne la lettre ! La malléabilité structurée de l'exégèse médiévale mérite mieux.

Il a manqué à la synthèse, magistrale, de se colleter non seulement avec les idées et les mots, mais aussi avec les besoins du Moyen Âge.

18. Voir D. Bertrand, « Érasme et Luther : les Pères dans l'affrontement sur le libre et le serf arbitre », dans I. Backus, P. Büttgen et B. Pouderon (éd.), *L'argument hérésialogique, l'Église ancienne et les Réformes (Théologie historique 121)*, Paris, Beauchesne, 2012, p. 97-110 et spéc. p. 109-110 sur l'argument patristique dans l'hérésiologie.

19. *Quadruple sens*, n. 3, p. 364.

20. On lit dans le tout dernier chapitre de De Lubac, *Exégèse médiévale 2/4*, « Humanistes et spirituels », un véritable plaidoyer, bien courageux et ouvert en ces années d'avant le Concile Vatican II, pour Érasme. Voici la clé de l'argumentation, p. 436 : « N'y a-t-il rien de mystique dans son exégèse ? Tant s'en faut ! Et ce que nous allons constater chez lui encore, ce ne sera pas un rejet de la vieille doctrine qui s'était résumée jusqu'à se scléroser dans le quadruple sens : ce sera un essai pour l'arracher à la mort. » Comment ? Par la piété qui demeure chez le vieil érudit. C'est, purement et simplement, la reprise de l'argument renvoyé au P. de Ghellinck.

Ce que les victorins et les dominicains ont fait sur le seul point de la naissance de la scolastique – ce seul point manquant dès lors de pertinence, n'étant pas équilibré par l'ensemble –, il faut le replacer par rapport aux autres chantiers de la péninsule occidentale de l'Europe durant ces cinq siècles qui n'ont pas fini de nous étonner. La malléabilité structurée va sans doute se perdre elle-même, mais non sans y produire quelques procédures de poids indéniablement attendues.

Hugues de Saint-Victor
 rédigeant le *Didascalicon*.
 Miniature, ms Vucanius 45,
 fol. 130 (XII^e s.), Bibliothèque
 de la Rijkuniversiteit, Leyde.





Salle capitulaire restaurée
du monastère de Saint-Thierry,
XII^e s.



Début du manuscrit liturgique
de l'Office de saint Victor,
Troyes BM 721 (XII^e s.), f. 42r
(voir Bernard de Clairvaux,
Office de Saint-Victor, SC 527,
Paris, Éditions du Cerf, 2009).

3. Les chantiers bibliques du Moyen Âge

Bref, nous ne sortons pas de l'aporie fondamentale de la lettre et de l'esprit, mais nous la retournons vers ses applications là où des urgences les ont imposées. Désormais, le point de vue est celui du réalisme historique. Il faut reconnaître ici tout ce que la recherche érudite a apporté d'éléments nouveaux depuis soixante ans. Qu'on compare, par exemple, la *Vie de saint Bernard, abbé de Clairvaux*, d'Elphège Vacandard (1897-1902) et *Saint Bernard de Clairvaux* de Pierre Aubé (2003)²¹ ! La pente générale est celle d'une considération toujours plus précise et par là déroutante des détails concrets de l'existence. Tel est ici notre souci. Il trouve un appui fondamental dans la somme dirigée par P. Riché et G. Lobrichon, *Le Moyen Âge et la Bible*²². Parcourons-en les grands titres : « Les noms de la Bible », « Le Livre », « Étudier la Bible », « Vivre la Bible » (« Le gouvernement des hommes », « La pastorale »), « Bible et nouveaux problèmes de chrétienté ». Tout nous reconduit vers les manipulations les plus quotidiennes des saintes Écritures par les médiévaux.

LA LETTRE BIBLIQUE DANS LA DÉPENDANCE DE L'AUTORITÉ DES PÈRES

Nous repartons donc du point zéro, tel que B. Smalley l'a évoqué dans son portrait d'André de Saint-Victor :

“ Il y avait une incertitude générale sur le contenu même de la lettre. Il n'y avait pas de lois pour la définir tout comme il n'y en avait pas pour l'établissement des textes²³.

21. Respectivement 2 t., Paris, Victor Lecoffre, 1895, et Fayard, 2003.

22. P. Riché et G. Lobrichon (éd.), *Le Moyen Âge et la Bible*, coll. « Bible de tous les temps », Paris, Beauchesne, 1984 (= *Le Moyen Âge et la Bible*).

23. Voir ci-dessus, note 16.

On a peine à se figurer ce néant. Non que la Bible, on l'a vu, soit inconnue. Elle est pulvérisée dans l'Occident des *villae*, des mottes, des ermitages et des cathédrales en rondins. C'est Brocéliande²⁴. Henri de Lubac a jugé bon de décrire lui aussi ce point zéro dans le premier chapitre de sa seconde partie. Il nous fait partager les problèmes exégétiques de Bernon. Nous sommes au début du xi^e siècle (1008-1048), lovés dans la moyenne vallée du Rhin (Reichenau). L'intérêt de cet obscur, qui n'est pas un petit personnage pour l'époque ni la région, est de nous faire toucher du doigt l'art de se noyer dans un verre d'eau. C'est ce qui arrive quand on manque de tout, réduit à ce que l'on pense avoir et savoir. Le chapitre, très long, est foisonnant, car mille harmoniques lubaciennes enrichissent cette pénurie ; en fait le petit problème, posé par la liturgie des heures, est celui de l'état navrant du latin dont on se sert et d'un scrupule religieux à le corriger. Qui n'a pas traité en toute sa grandeur parmi les plus grands le sujet « grammaire et foi » ? Quant à nous, nous en restons à Bernon. Il n'y a pas à mépriser, anachroniquement, comme du conservatisme cette gêne qu'il éprouve. Il y a bien plus simplement ce fait :

“ Bernon attribue à une simple version une autorité sacrée et un caractère irréformable qu'elle ne possède pas à un tel degré²⁵.

Tout le monde alors fait de même. Tel est le néant biblique dont nous partons. Non pas rien, mais chacun lit dans sa propre version la Parole de Dieu et ne peut pas éviter, dans un premier temps qui peut être long, de sacrifier cette version. L'état premier de la Bible médiévale en Occident est dialectal.

Voici donc un chantier sur lequel le Moyen Âge a été contraint de travailler. Il lui a fallu passer du latin régionalisé à une Vulgate, cette Vulgate que les humanistes ont eu l'inconsciente injustice de mépriser. Nous décrivons plus tard les étapes du processus. Pour l'instant, notons ce point qui est capital. La Bible a été transmise par les commentaires des Pères et toute sorte d'autres écrits, bien plus que par des ensembles dûment recopiés où tout serait bien mis en page. De sorte que quand, dans un *scriptorium*, on s'attelle à la copie d'un livre biblique ou de plusieurs ou de tous, en complément du manuscrit

Liturgie des heures :

prière quotidienne des chrétiens, centrée sur la récitation de psaumes et répartie en « offices » à différents moments de la journée.

Scriptorium : du latin *scribere*, « écrire ». Atelier des copistes dans un monastère.

24. L'Europe des siècles passés, de la (Grande-) Bretagne à Byzance est une immense forêt à peine essartée dans la mémoire de Chrétien de Troyes, voir spécialement *Cligès*, dans D. Poirion *et al.* (éd.), *Œuvres complètes*, Paris, La Pléiade, 1994, p. 171-336.

25. De Lubac, *Exégèse médiévale* 2/3, p. 46, l. 13-14.

biblique suivi, on va aussi se reporter aux leçons autorisées par les Pères pour l'un ou l'autre verset. Le choix va se conformer moins au sentiment du copiste qu'à la révérence accordée à tel ou tel ancêtre dans la foi, tel que sa leçon est parvenue ici et maintenant par telle version. À coup sûr, un sentir commun, favorisé de mille façons, traverse ce type de transmission. Mais il a fallu aussi un effort séculaire pour remonter le courant de la dispersion. Et, le plus souvent il a fallu lutter contre les Pères, les plus anciens comme ceux de la génération immédiatement précédente, pour retrouver par approximation le texte dit premier des livres de la Bible.

Ce texte est un matériau qu'on utilise sans cesse dans tous les secteurs de l'existence. Chacune de ces utilisations est un chantier où la Bible a été mise à contribution. Nous les énumérons, précisant, dans chaque cas, comme pour l'établissement du texte lui-même, quelle difficulté de fond y a été rencontrée et, finalement, en partie traversée.

LITURGIE ET PRÉDICATION POUR LE PEUPLE

On doit d'abord songer à tout ce qui a trait à la sanctification du peuple chrétien. Sommairement, les grands domaines sont ici la liturgie et, en elle et parallèlement à elle, la prédication. Mais, dans ce peuple, on ne peut noyer tout ce qui relève de l'animation des moines et moniales, mendiants et mendiante, à qui il importe de fournir un surcroît de doctrine et de sensibilité spirituelles. Ni non plus les universitaires. Depuis l'origine, les textes bibliques apparaissent toujours comme encadrés par un public et ses besoins. Ces encadrements, qui se veulent fidèles à ce qu'ils expliquent et appliquent, se doivent de prendre de la distance par rapport à eux, sous peine de faire de la culture chrétienne un simple ànonnement. Ainsi, certes, la liturgie, dès Justin, donne-t-elle leur place aux « commentaires apostoliques », entendons les écrits du Nouveau Testament. Mais les *berakhôth* (voir Sous-partie « La lecture juive de l'écriture : la tradition rabbinique », encart « littérature rabbinique », p. 168 s.) empruntés au judaïsme qui renvoient à la Bible mère, les hymnes et les oraisons (formules de prière collective), les rites qui se démarquent de ce même judaïsme en y choisissant la voie du sacrifice spirituel, tout cela est pétri dans la masse des Écritures,

Mendiants : sont dits « mendiants » les ordres religieux non cloîtrés apparus au xiii^e siècle, qui dépendent de la charité pour leur survie économique : il s'agit principalement des franciscains, des dominicains, des carmes et des ermites de saint Augustin.

et chaque fois s'y construit une tradition originale dont l'encadrement biblique est aisément identifiable²⁶.

La liturgie est du reste ce qui se met d'abord en place, dès les temps patristiques et chez les carolingiens²⁷. Mais, parallèlement à ce qui est arrivé au texte biblique, tout se régionalise dès le haut Moyen Âge. C'est très lentement, sans traces évidentes de pressions magistérielles, que le rite romain relaie les mozarabes, les gallicans, les teutoniques, les britanniques, par sa seule évidence, pourrait-on dire. Que de tentatives de toute sorte, au long des années et des siècles ! Quelle masse de lectionnaires, d'évangélistes, d'antiphonaires, de sacramentaires, de psautiers, de missels, de pontificaux²⁸ ! Des chercheurs s'attachent à trouver des chemins en cette sylve homogène, puisqu'il s'y agit toujours des mêmes gestes découlant de la même Bible, mais en quel foisonnement !

Et que dire de la prédication ? Ce jugement d'une spécialiste de la prédication à Paris au cours des années illustres de Thomas d'Aquin sonne juste : « On se sent pris de vertige devant les vides d'une documentation qui, comme souvent, révèle l'Histoire en pointillés²⁹. » Et si on passe de Paris à tous les Montaillou, dont peu ont été exhumés et encore moins auscultés³⁰ ? Du moins peut-on grâce à ces sondages balayer les idées paresseuses et falsificatrices : cette prédication, un désert moralisant ? Non. Un bloc d'intoxication idéologique ? Non. Une parole intangible loin de l'histoire réelle ? Non. Un obscurantisme délaissé par les meilleurs esprits ? Non. Et, tout près de notre sujet, un bloc clérical sans rapport à la Bible ? Non. C'est par la prédication que la Bible, au cœur de la liturgie, n'a cessé de se coller avec le peuple à travers tous les mouvements agitant ce dernier de façon sans cesse renouvelée. Le Livre reste ainsi ce qu'il a été dès le début : une présence d'autant plus fidèle qu'elle est plus immergée dans les vicissitudes des foules chrétiennes.

Sacramentaires : [n.m.pl.] livres liturgiques contenant les prières et textes réservés au célébrant de l'eucharistie et des autres sacrements ou cérémonies.

Pontificaux : [n.m.pl.] livres liturgiques destinés à l'évêque contenant les textes et prières liés à ses fonctions spécifiques (célébration des ordinations, sacres, etc.).

26. Voir L. Bouyer, *Eucharistie. Théologie et spiritualité de la prière eucharistique*, Tournai, 1966, particulièrement ch. 5, « De la *Berakah* juive à l'Eucharistie chrétienne », p. 95-136 ; ch. 10 « L'eucharistie gallicane et mozarabe », p. 305-326 ; ch. 11, « Le Moyen Âge : développement et déformation », p. 327-366.

27. Il faut noter ici l'influence du sermonnaire de Léon le Grand sur la mise en place de l'année liturgique, non étudiée par L. Bouyer : voir Léon le Grand, *Sermons*, éd. J. Leclercq, R. Dolle, A. Chavasse, SC 22^{bis} (2006³), 49^{bis} (1969²), 74^{bis} (1976³), 200 (2006⁷).

28. Voir A.-G. Martimort (éd.), *L'Église en prière. Introduction à la liturgie*, Paris - Tournai - Rome - New York, Desclée & Cie, 1961, spécialement partie 2, section 1, chapitre 3, « Les sources de la messe romaine, des sacramentaires au Missel et au Cérémonial (La messe au Moyen Âge) », p. 280-305.

29. N. Bériou, *L'Avènement des maîtres de la Parole. La prédication à Paris au xiii^e siècle (Collection des Études Augustiniennes, Série Moyen Âge et Temps Modernes 32)*, Paris, Études Augustiniennes, 1998, 2 t., p. 597 (t. 1). Plus ancien et moins aventuré dans l'épaisseur de la quotidienneté, J. Longère, *Œuvres oratoires de maîtres parisiens au xii^e siècle. Étude historique et doctrinale*, 2 t., Paris, 1975, avait déjà largement soulevé le voile à Paris pour les maîtres.

30. E. Le Roy Ladurie, *Montaillou village occitan de 1294 à 1324*, Bibliothèque des histoires, Paris, Gallimard, 1975. Ce travail célèbre sort à l'évidence des cadres d'une étude de la prédication, mais il pousse l'attention jusqu'au point où celle-ci atteint le peuple, ainsi le ch. 22, « La religion dans la pratique », et *passim*.

THÉOLOGIE DES MONASTÈRES ET DES ÉCOLES

Le Moyen Âge, on vient de le rappeler, va être aussi une période où l'Église se segmente entre le peuple et ses élites. En Occident, bien plus qu'en Orient, laminé culturellement par l'islam, celles-ci se divisent entre monde des religieux et monde des écoles, lesquelles, à partir du xiii^e siècle, se renforcent en universités. Dans l'ensemble chrétien, il ne faut jamais imaginer des cloisons étanches, des castes. Les segments ne se désolidarisent en rien de la chrétienté, dont l'organisation hiérarchique, non sans tiraillements mais continûment, assure l'unité. De même entre eux : il se faut accepter. Mais, indéniablement, une culture différente se construit dans les cloîtres et dans les collèges fédérés en ensembles universitaires. Dans les premiers se consolide ce qu'un grand médiéviste, Jean Leclercq, a fait naguère surgir des documents : la « théologie monastique³¹ ». En face, dès les conflits engagés au xii^e siècle entre Guillaume de Saint-Thierry (env. 1075-1148), secondé par Bernard de Clairvaux (env. 1090-1153) non sans de puissants appuis, et Pierre Abélard (1079-1142) avec ses amis, se constitue la théologie scolastique, c'est-à-dire littéralement le savoir des « écoles » organisé selon les arts libéraux, sous l'autorité de la reine de toutes disciplines, la science de Dieu.

« Théologie monastique » et « théologie scolastique »

La théologie monastique s'inscrit dans la continuité de l'exégèse patristique, en ce qu'elle continue à « expliquer l'Écriture par l'Écriture » : théologie spirituelle, elle propose une réflexion sur les mystères du salut à la lumière de la foi. Elle se nourrit d'emprunts patristiques, mais surtout pratique les mêmes genres littéraires que les Pères : commentaires scripturaires, sermons, traités dogmatiques ou moraux. C'est une forme de *lectio divina* transcrite par écrit, plus contemplative que spéculative, plus spirituelle que dialectique : l'avènement du sens dans la singularité de la *lectio* solitaire est unifié : la pratique morale découle de l'assimilation intérieure du texte. Son livre biblique emblématique est le Cantique des Cantiques, très abondamment commenté dans les cloîtres, et en particulier dans le chef-d'œuvre que constituent les *Sermons* de Bernard de Clairvaux.

31. J. Leclercq reste l'inventeur et le chantre de celle-ci, en particulier dans *Amour des lettres et désir de Dieu, Initiation aux auteurs monastiques du Moyen Âge*, Paris, Éditions du Cerf, 1957, 2008² (= Leclercq, *Amour des lettres*).

Bernard de Clairvaux, *Sermon 84, 3 sur le Cantique*

« Dans mon petit lit, au long des nuits, j'ai cherché celui qu'aime mon âme » (Ct 3, 1). Si l'âme cherche le Verbe, c'est qu'elle a été d'abord cherchée par le Verbe. Autrement, après s'être une fois éloignée de la face du Verbe, ou en avoir été bannie, « son œil n'aurait plus revu le bonheur » (Jb 7, 7), si elle n'avait pas été recherchée par le Verbe. Notre âme ne serait guère plus qu'« un souffle qui s'en va sans retour » (Ps 77, 39), si elle était laissée à elle-même. Écoute-la, fugitive et égarée, qui se plaint et demande : « J'ai erré comme une brebis qui s'est perdue, dit-elle ; cherche ton serviteur » (Ps 118, 176). Homme, veux-tu revenir ? Mais si cela dépend de ta volonté, pourquoi implores-tu de l'aide ? Pourquoi mendies-tu ailleurs ce que tu possèdes chez toi en abondance ? Il est évident qu'il veut et ne peut pas. Il est « un souffle qui s'en va sans retour », bien que celui qui ne veut même pas revenir soit encore plus loin. Pourtant, je n'appellerais pas totalement menacée ou abandonnée l'âme qui désire revenir et demande à être recherchée. D'où lui vient en effet cette volonté ? Si je ne me trompe, de ce qu'elle a déjà été visitée et cherchée par le Verbe. Et cette recherche n'a pas été vaine, puisqu'elle a produit la volonté sans laquelle il n'était pas de retour possible. Mais il ne suffit pas d'être cherchée une seule fois : si profonde est la faiblesse de l'âme et si grande la difficulté du retour. À quoi lui sert-il de vouloir ? La volonté est inefficace, si le pouvoir lui manque. « Car le vouloir est à ma portée », est-il dit, « mais faire le bien me dépasse » (Rm 7, 18). Que cherche donc celui qui parle dans le Psaume que nous avons cité ? Rien d'autre que d'être cherché : ce qu'il ne chercherait pas s'il n'avait pas été cherché ; et ce qu'il ne chercherait plus s'il avait été suffisamment cherché. C'est ce qu'il implore même, en disant : « Cherche ton serviteur, afin que celui qui a donné de vouloir donne aussi d'accomplir selon cette volonté bonne » (Ph 2, 13)³².

À propos du Cantique des cantiques, lisons l'analyse comparative de J. Leclercq :

« Le commentaire scolastique est, en quelque sorte, collectif : on y parle surtout des rapports de Dieu avec toute l'Église ; on y insiste sur la révélation de la vérité divine, dont l'homme doit prendre possession par la foi et la connaissance des mystères, sur

32. Bernard de Clairvaux, *Sermons sur le Cantique*. Tome V, trad. R. Fassetta, SC 511, 2007, p. 361.

la présence de Dieu dans le monde par l'Incarnation. Le commentaire monastique a davantage pour objet les relations de Dieu avec chaque âme, la présence du Christ en elle, l'union spirituelle qui se réalise dans la charité : le commentaire du Cantique est, spécialement chez les cisterciens, l'équivalent d'un traité de l'amour de Dieu. Le commentaire scolastique livre, en un style clair, généralement concis, une doctrine qui s'adresse à l'intelligence ; le commentaire monastique s'adresse à l'être tout entier : il tend, plus qu'à instruire, à toucher ; il est souvent écrit en un style fervent, qui traduit le rythme intérieur que l'auteur veut communiquer à ses lecteurs. Le commentaire scolastique est presque toujours complet : il explique jusqu'à la fin la « lettre » du texte sacré ; le commentaire monastique est souvent inachevé : S. Bernard, en quatre-vingt-six sermons rédigés au cours de dix-huit années, est parvenu seulement au commencement du troisième chapitre. Et cela se conçoit : quand l'homme spirituel a dit ce qu'il éprouve, ce qu'il pense de l'amour de Dieu – et il peut le faire à l'occasion d'un petit nombre de versets –, il a le droit de déposer la plume³³. »

Alors que la « théologie monastique », comme son nom l'indique, s'épanouit principalement dans les cloîtres, la « théologie scolastique » naît dans les écoles des villes : au XII^e siècle, dans les collèges canoniaux séculiers des cathédrales, ou les chapitres canoniaux réguliers comme l'abbaye de Saint-Victor de Paris dont le rayonnement sera considérable (voir encart p. 453) ; au XIII^e siècle dans les universités, comme celle de Paris qui se fonde autour de 1200.

Hugues de Saint-Victor, *Didascalicon* VI, 4

Hugues de Saint-Victor aborde, après l'histoire qui constitue les fondations, l'allégorie qui forme l'édifice visible : pour lui, la connaissance d'une vérité dogmatique doit garantir la justesse de la lecture du texte biblique.

“ La Sainte Écriture contient beaucoup de choses qui doivent être prises au sens littéral. Elles semblent se contredire et, dans certains cas présenter des absurdités ou des impossibilités. Mais l'intelligence spirituelle n'admet aucune contradiction. [...] Le lecteur avisé doit prendre soin, avant de s'engager dans les grands espaces des livres, d'être bien informé de tout ce qui concerne son dessein et son affirmation de la vraie foi, afin de pouvoir construire par-dessus en toute sécurité, quoi qu'il rencontre

33. Leclercq, *Amour des lettres*, p. 84.

par la suite. Car, sur l'océan des livres, si étendu, et les sinuosités des pensées, si multiples, qui confondent souvent l'esprit du lecteur par leur nombre et leur obscurité, on aura du mal à cueillir quelque chose si on ne reconnaît pas d'abord [...] un principe certain subordonné à une foi solide, auquel tout puisse se rapporter. [...] Si tu n'es pas capable d'accéder à la compréhension [des passages écrits], passe, ne prends pas le risque de te tromper, en essayant de te charger de ce qui te dépasse. Ne les méprise pas, respecte-les plutôt, car tu as entendu ce qui est écrit : « Il fit des ténèbres sa tente » (Ps 18, 12). Même si tu trouves quelque chose qui soit contraire à ce que tu as appris à garder avec une foi très ferme, il ne te convient pas, malgré tout, de changer chaque jour d'opinion, à moins que tu n'aies consulté de plus savants que toi et, surtout, que tu n'aies reconnu ce qu'ordonne de croire à ce sujet la foi universelle, qui ne peut jamais être dans l'erreur. [...] On constate que beaucoup de lecteurs des Écritures tombent dans des erreurs variées parce qu'ils ne possèdent pas les fondations de la vérité, et changent presque aussi souvent d'avis que de lectures. En revanche, on en voit d'autres qui, grâce à cette reconnaissance de la vérité dans laquelle ils se sont affermis intérieurement, savent plier n'importe quel passage de l'Écriture à une interprétation convenable, et juger ce qui contredit une foi saine, et ce qui s'accorde avec elle. [...] Nous devons donc suivre la lettre sans préférer notre sens aux auteurs divins, et ne pas la suivre en croyant que le jugement sur ce qui est vrai en dépend totalement. Ce n'est pas le lettré, mais le « spirituel » qui juge de tout (1 Co 2, 15)³⁴.

La théologie scolastique est animée par une visée scientifique : l'établissement d'un sens objectif, pour tous, qui repose sur les Écritures, mais pas uniquement. Réservée à des spécialistes, en raison de son caractère technique et de son armature dialectique, cette théologie utilise l'autorité de la Bible, mais l'insère dans un cadre institutionnel qui, en un sens, l'affaiblit. À côté de la Bible, certains ouvrages théologiques, comme le *Livre des Sentences* (1152) de Pierre Lombard (1100-1160), ou philosophiques, comme *La Métaphysique* d'Aristote, deviennent des autorités en elles-mêmes. Elle repose sur des méthodes nouvelles, en particulier celle des *quaestiones* : des questions sont tirées de passages bibliques, auxquelles des réponses systématiques sont apportées. Ces questions portent éventuellement sur la compréhension du sens littéral ; mais lorsqu'elles ont des enjeux plus théologiques,

34. Hugues de Saint-Victor, « L'art de lire », *Didascalicon*, trad. M. Lemoine, coll. « Sagesses chrétiennes », Paris, Éditions du Cerf, 1991, p. 216-220.

elles peuvent faire l'objet de *disputationes* qui se détachent peu à peu de leur contexte biblique d'origine. Ces méthodes, que l'on voit apparaître au ^{xii}^e siècle, par exemple dans la célèbre école de Laon où s'est formé Abélard, s'épanouissent au ^{xiii}^e siècle dans les universités. Les *Sentences* du Lombard, comme la *Somme Théologique* de Thomas d'Aquin au siècle suivant, reposent sur le schéma d'une série de questions, avec argumentations contradictoires et solution conclusive ; les Pères y fournissent la matière de compilations d'arguments.

Le sens littéral tend à être mis à part pour devenir l'apanage de l'exégèse, par opposition à la théologie qui traite des autres sens. Cette distinction progressive devient consciente au milieu du ^{xiii}^e siècle. Les théologiens prennent peu à peu le contrôle de l'interprétation, ce qui entraîne des risques d'éclatement, en particulier par la dichotomie qui s'établit entre morale et théologie.

Au sujet de ces deux mondes, dont il est si important de cerner les existences au cœur religieux du Moyen Âge, voici deux observations. La première découle de tout ce qui a été dit précédemment : l'un et l'autre sont nourris de la Bible qu'ils ne cessent de mettre à contribution. La seconde reprend aussi une remarque récurrente. Chacun inscrit son application propre dans un cadre qui constitue sa tradition. Comme la lecture des textes mêmes est environnée par la tradition des Pères, comme la prédication est cadrée par la liturgie, ainsi la théologie monastique est balisée par les règles monastiques – Augustin et Benoît de Nursie (env. 480 – env. 543) à la base³⁵ – ; et la théologie scolastique, pour ce qui est non de sa méthode, qui est grammaticale et dialectique, mais de son contenu, est balisée par le *Credo*. Or ces cadres eux-mêmes, Pères, liturgie, règles, *Credo*, que sont-ils sinon des synthèses bibliques ? C'est tout à fait cela : le Moyen Âge biblique travaille sur de la Bible au carré. La Bible n'est plus seulement source et norme en toutes ses applications comme elle fonctionne depuis les origines, elle a suscité en sus, sous la pression des besoins du peuple en sa diversité grandissante, une expression normative d'elle-même selon ces besoins.

C'est exactement en ce point que les quatre sens des Écritures ont trouvé à se réemployer.

35. À la suite d'Augustin, les chanoines, par exemple de Saint-Victor, volontiers urbains, mais aussi les dominicains ; à la suite de Benoît, tout le monachisme et ses déserts ; or ces troncs ne cessent de repartir par des réformes, dont Cîteaux, qui se réformera aussi par la Trappe ; mais des initiatives parallèles ne manquent pas, qui rajeunissent la régulation des religieux et des religieuses, celles de François par exemple et de Claire ; le mouvement ne stoppe pas, en réponse aux besoins spirituels des époques, voir G. et M. Duchet-Scahax, *Les Ordres religieux. Guide historique*, Paris, Flammarion, 1990.

Imprégnation biblique du Prologue de la *Règle* de saint Benoît

“ Écoute, ô mon fils, ces préceptes de ton maître et tends l'oreille de ton cœur. Cette instruction de ton père qui t'aime, reçois-la cordialement et mets-la en pratique effectivement. Ainsi tu reviendras, par ton obéissance laborieuse, à celui dont tu t'étais éloigné par ta désobéissance paresseuse. À toi donc, qui que tu sois, s'adresse à présent mon discours, à toi qui, abandonnant tes propres volontés pour servir le Seigneur Christ, le roi véritable, prends les armes très puissantes et glorieuses de l'obéissance. [...]

Levons-nous donc enfin, puisque l'Écriture nous éveille en nous disant : « L'heure est venue de nous lever du sommeil » (Rm 13, 11), et les yeux ouverts à la lumière de Dieu, écoutons d'une oreille attentive ce que la voix divine nous remontre par ses appels quotidiens : « Aujourd'hui, si vous entendez sa voix, n'endurcissez pas vos cœurs » (Ps 94, 8), et encore : « Qui a des oreilles pour entendre, qu'il entende ce que l'Esprit dit aux églises » (Ap 2, 3). Et que dit-il ? « Venez, mes fils, écoutez-moi, je vous enseignerai la crainte du Seigneur » (Ps 33, 12). « Courez pendant que vous avez la lumière de la vie, de peur que les ténèbres de la mort ne vous atteignent » (Jn 12, 35).

Et, se cherchant un ouvrier dans la foule du peuple, à laquelle il lance cet appel, le Seigneur dit de nouveau : « Quel est l'homme qui veut la vie et désire voir des jours heureux ? » (Ps 33, 13). Si, en entendant cela, tu réponds : « C'est moi », Dieu te dit : « Si tu veux avoir la vie véritable et perpétuelle, « interdis le mal à ta langue et que tes lèvres ne prononcent point la tromperie. Évite le mal et fais le bien, cherche la paix et poursuis-la » (Ps 33, 14-15). Et quand vous aurez fait cela, j'aurai les yeux sur vous et je prêterai l'oreille à vos prières, et avant que vous m'invoquiez, je dirai : me voici ! (voir Ps 33, 16 ; Es 58, 9)³⁶ ».

36. Trad. A. de Vogüé, SC 181, Paris, 1972, p. 413-417.

4. L'enfouissement productif des quatre sens

Résumons-nous. Les sens spirituels, comme expression universelle de la lecture tous azimuts des Écritures, ont vieilli jusqu'à se perdre au cours de la période médiévale. Mais s'est ouvert alors leur exploitation segmentée en ce qui demeure l'utilisation de la même Bible dans une même chrétienté. Désormais, l'exégèse se fragmente en des chantiers déterminés. Même s'il est impossible de rendre compte ici de cette utilisation diversifiée en tous ses moments, en tous ses acteurs et en toutes leurs initiatives, il est éclairant de se servir de ce que la précédente section a mis en lumière dans le creuset occidental de l'interprétation de la Bible. Chacun des quatre sens y a trouvé une utilité, non pas en vertu d'une disposition préétablie, mais parce qu'ils répondaient chacun aux questions fondamentales que le « vieux distique » a si clairement désignées : quel texte lisons-nous ? Comment dit-il ce que nous croyons ? Comment nous aide-t-il à vivre et agir ? Comment conforte-t-il notre espérance en ce monde et en l'autre ? De la sorte, le sens littéral a aimanté la recherche du texte authentique de l'Écriture, le sens théologique, la compréhension du *Credo*, le sens moral, l'orientation des existences, le sens eschatologique, l'ouverture à l'avenir. Entre ces spécialisations, où le travail s'est accompli sur cinq siècles, un *continuum* ne cesse d'agir par l'Église célébrante, ses gouvernances, ses liturgies et ses prédications. Nous n'y revenons pas. Tout cela se renouvelle sans cesse selon une capitalisation qui remonte aux origines chrétiennes et dure encore. En revanche, nous avons à rendre compte des quatre progrès dont le Moyen Âge a pu être reconnu comme responsable.

LITTERA GESTA DOCET. EXPLORATION PHILOLOGIQUE DU TEXTE BIBLIQUE³⁷

Commençons par le texte même de la Bible. À l'aide des chapitres le concernant dans *Le Moyen Âge et la Bible*³⁸, nous schématisons les étapes par lesquelles le contact avec les Écritures est passé de la version du chacun pour soi à la version une pour tous, c'est-à-dire à une Vulgate, en notant bien que le mot « Vulgate » est rarissime chez les Pères et ne désigne rien de générique avant la fin du Moyen Âge, tout au plus le texte grec reçu. Dans ce travail séculaire de fourmi apparaissent des prises de conscience qui font tache d'huile. Ainsi, très tôt, à cause de sa réputation de traducteur de la Bible (en fait d'une partie seulement) et plus idéologiquement que littéralement dans les manuscrits, Jérôme est préféré à ce qu'on appelle les « vieilles latines » (voir, dans la Première partie, la sous-partie « Les versions latines », p. 73 s.). Vient ensuite la « Bible glosée » (voir la sous-partie « La Bible et son exégèse à l'époque carolingienne », p. 407 s.) qu'Anselme de Laon († 1117) a mise à l'honneur : les livres bibliques sont copiés au centre de pages aux très larges marges ; dans ces espaces, sur les quatre bords, sont rassemblés rapprochements et commentaires tirés des Pères censés expliquer le texte central ; c'est ce qu'on nomme la « Glose ordinaire », à quoi vient s'ajouter plus tard, entre les lignes, de brèves remarques, la « Glose interlinéaire ». Les gloses ont été un très sûr moyen, encore mal étudié dans sa propre logique, pour avancer dans l'immense entreprise. Au xiii^e siècle, avec l'Anglais Étienne Langton (qui introduit nos actuels chapitres dans tous les livres (voir encart « Divisions et numérotations », p. 61-63), les maîtres de l'université mettent au point la Bible de Paris. C'est là, malgré toutes les imperfections de détail, un pas décisif vers l'unité de ce qui ne devient tout à fait la Vulgate que dans le deuxième décret de la quatrième session du Concile de Trente et surtout dans la Bible romaine, dite Sixto-clémentine (1598³)³⁹ (voir, dans la Première partie, la sous-partie « Les versions latines », p. 83-85). Sans pouvoir développer ce point, il est clair que cette persévérance extraordinaire

37. Pour entrer plus avant dans le rapport des médiévaux avec la lettre du texte biblique, nous ne pouvons que renvoyer à la magistrale étude de G. Da h a n, *L'Exégèse chrétienne de la Bible en Occident médiéval, xii^e-xiv^e siècle*, Paris, Éditions du Cerf, 1999.

38. *Le Moyen Âge et la Bible*, notamment les chapitres 2 et 3 de la partie « Étudier la Bible » : « 2. La Bible dans les écoles du xii^e siècle » (J. Châtillon, p. 163-197), « L'exégèse de l'Université » (J. Verger, p. 199-232).

39. Voir « Versions de la Bible », *Catholicisme*, t. 15 (2000), le n° 10 de « III. Les éditions en milieu chrétien », « Les versions latines de la Bible », col. 910-912.

pour parvenir à un tel résultat en latin – lequel est remis tout de suite en question par les critiques des humanistes férus du texte grec – ne s'explique que par un extraordinaire respect pour le caractère sacré de la lettre. Le sens littéral s'est révélé ainsi, en lui-même, un sens spirituel. Il faut se garder de tout anachronisme sur ce fait fondamental comme sur ceux, plus sectoriels, que nous n'avons fait qu'aborder dans ce paragraphe. Le sens littéral au Moyen Âge n'est en rien une signification sécularisée !

QUID CREDAS ? SOURCES BIBLIQUES DE LA DOCTRINE

Il en va de même dans les autres spécialisations. Les sens spirituels ne s'y recroquevillent pas en eux-mêmes, ils ne cessent de tenter de dégager ce que Dieu peut et veut dire aux hommes en leurs urgences vitales, d'abord, en leur agir de sanctification, puis, en face, en l'intelligence actuelle de leur foi. C'est par là que la théologie monastique et la théologie scolastique, se distinguant l'une de l'autre non sans conflit et déployant ainsi leurs virtualités, restent solidaires par ce qui les englobe, la lettre et l'esprit. Mais, pour s'en rendre compte, il est nécessaire de sentir leur vraie complexité, en deçà des simplifications souvent polémiques qui en ont été faites. La charge de B. Smalley et du Père Chenu, qui nous a servi ci-dessus, en fut un bel exemple, quelque impact heuristique qu'elle ait eu par ailleurs.

Commençons par celui-ci. Les travaux de la mouvance du Père Chenu, très novateurs en leur temps, ont eu et ont encore le mérite de désenclaver la théologie scolastique du carcan où on l'enferme, sans même plus rien comprendre de la signification historique de ce qualificatif, « scolastique », qui désigne un besoin vital : les écoles. Argument décisif auquel ces historiens ont apporté tout leur soin, les maîtres sont des maîtres en tout premier lieu et effectivement *in sacra pagina*. Les *Sommes* n'ont qu'une valeur propédeutique. Mais il faut ajouter ceci : la Bible, constamment et directement mise à contribution par ces maîtres, l'est encore par la voie patristique de laquelle, on l'a vu, elle se libère en son texte au Moyen Âge, et ce à l'aide des Pères ! Il faut ici insister sur cet auteur légendaire qu'est Denys l'Aréopagite, point d'orgue de la patristique grecque. Depuis Jean Scot, à travers les victorins, l'Occident ne cesse de chercher à le comprendre

pour s'en servir⁴⁰. Après Albert le Grand, Thomas d'Aquin en entreprend le commentaire ligne à ligne. Le fond de son discours sur Dieu, par le thème des trois voies – affirmation, négation, éminence –, il ne s'en cache nullement, est purement dionysien. Or qu'est-ce que la voie d'éminence, sinon les oracles divins de la sainte Écriture rayonnant en totale gratuité en notre connaissance ? À nouveau, nous passons trop vite, cherchant seulement ici à décoffrer ce qui est, autant que la Bible glosée, une immense entreprise, passionnée, passionnante du Moyen Âge. Contentons-nous de parachever l'implosion en citant d'abord un bref passage du « Prologue » du *Commentaire sur l'Évangile de Jean* du même Thomas. Ce n'est qu'une exégèse de la vision d'Es 6, 1. Sobrement, quatre accords sont plaqués, le nom de Jean, sa vertu, son symbole (l'aigle), son privilège enfin que voici :

“ Quant à son privilège, il fut d'être, parmi tous les disciples du Seigneur, celui qui fut le plus aimé par le Christ : Jean fut en effet « le disciple que Jésus aimait » (Jn 21, 20), comme lui-même l'a dit sans se nommer. Or aux amis, on révèle ses secrets, comme le montrent ces paroles de Jésus : « Je ne vous appelle plus mes serviteurs, mais mes amis parce que tout ce que j'ai appris de mon Père, je vous l'ai fait connaître » (Jn 15, 15). Le Christ a donc révélé de façon toute spéciale à ce disciple très spécialement aimé. À ceux qu'enfle la démesure – à savoir les orgueilleux – le Christ cache la lumière – c'est-à-dire la vérité de sa divinité – et il annonce à son ami – Jean – que « la lumière est son partage » (Jb 36, 32-33) ; c'est lui en effet qui, voyant plus parfaitement la lumière du Verbe incarné, nous la manifeste en disant : « [Celui-là] était la lumière, la vraie, qui illumine tout homme venant en ce monde » (Jn 1, 9).

Telle est donc la nature, tel est l'ordre, telle est la fin, tel est l'auteur de cet évangile de Jean que nous avons en main⁴¹.

Héritage du classicisme antique, un prologue se doit d'être soigné. Celui-ci l'est. Cela dit, n'est la dernière phrase où peut être subodoré un rien de rigueur dialectique, que sont ces périodes, avec leur entrelacs de citations bibliques, sinon les émules d'une belle homélie patristique ? Il était bon de les entendre pour ne pas exagérer la froideur scolastique. Mais pour jauger jusqu'au bout ce qu'est la complexité de la théologie

40. Voir D. Poirel, « Le mirage dionysien : la réception latine du Pseudo-Denys jusqu'au xii^e siècle à l'épreuve des manuscrits », *Comptes rendus de l'Académie des Inscriptions et Belles-Lettres*, 2007.3, p. 1425-1454.

41. Thomas d'Aquin, *Commentaire sur l'Évangile de saint Jean*, t. 1, Versailles, Les Amis des Frères de Saint-Jean, 1981², p. 58-68.

vivante de l'École, revenons à l'article 10 de la *Prima*, déjà cité, et explicitons ce qui nous y avait déjà frappés : Dieu ouvrant et concluant le développement sur la multiplicité des sens bibliques. Voilà qui, dans la première « solution », retrouve la multiplicité des sens dans leur unité fondatrice :

“ Il n'y aura pas de confusion dans l'Écriture, car tous les sens sont fondés sur le sens littéral [...] Rien cependant ne sera perdu de l'Écriture sainte, car rien de nécessaire à la foi n'est contenu dans le sens spirituel sans que l'Écriture nous le livre clairement ailleurs par le sens littéral⁴².

Voilà qui nous reconduit, dans le tout divin englobant et le détail littéral indéfini, à ce qu'est la doctrine enseignée pour Thomas, exemple achevé de ce qu'a voulu et pu être la scolastique ; la solution 1 de l'article 6, qui fonde méthodiquement l'article 10, le déclare sans la moindre ambiguïté :

“ La doctrine sacrée n'emprunte ses principes à aucune science humaine ; elle les tient de la science de Dieu lui-même qui règle, à titre de sagesse souveraine, toute notre connaissance⁴³.

Parallèlement à ce que nous disions du sens littéral au Moyen Âge, force nous est de conclure ainsi le présent paragraphe : il est anachronique de réduire, si peu que ce soit, le sens théologique médiéval à une simple orientation de pure philosophie. Il fait éclater un tel encerclement dans et par son contact constant et polyvalent avec l'Écriture, lettre et esprit.

QUID AGAS ? AFFECTIVITÉ ET CONNAISSANCE

Il ne semble pas utile de reprendre la précédente démonstration en l'appliquant au sens moral à l'usage de l'élite des croyants, les moines et moniales. Une fois bien précisé que le sens « moral », appelé aussi, plus largement, « tropologique », doit s'entendre de la bonne gestion de tout l'agir humain – *quid agas* –, de la conversion à l'union de l'Époux et de

42. Thomas d'Aquin, *Somme*, article 10, solutions 1, p. 163.

43. Thomas d'Aquin, *Somme*, article 6, solutions, p. 158.

l'Épouse, il faut signaler que cette voie d'interprétation de la Bible n'offre pas la même résistance que celle qui concerne le *quid credas* ; toute la prédication en est naturellement imprégnée : que demande sans s'en laisser tout le peuple, rudes et élites, sinon de mieux vivre et donc mieux agir en accord avec la Parole de Dieu ? Finalement, le seul point à mettre au clair est le suivant. Cette voie qui se nourrit de toute la Bible, sans souci excessif de rigueur littérale, est-elle sans problème théorique ? Trop facilement, en effet, on la réduit à l'expérience. Il faut reconnaître avec force que, si, à l'évidence, elle est bien cela, il est impossible que, en elle-même et comme telle, elle ne soit que cela. Trois remarques à ce sujet vont nous rapprocher du vis-à-vis obligé de Thomas d'Aquin le « scolastique », le phare, un siècle plus tôt, dans le domaine « monastique » : Bernard de Clairvaux. Situons tout d'abord, en son temps, cet essor élitair de la topologie. Depuis les Pères du désert, l'accompagnement des religieux et religieuses n'a jamais cessé, marqué par des fondations renouvelées et les réformes de ces fondations. L'ancien tronc bénédictin revit d'Aniane à Cluny puis à Cîteaux, et ainsi de suite. Dans cette histoire, pour toute sorte de raisons, le mouvement cistercien se situe très exactement au moment d'un besoin de réforme intérieure radicale en toute l'Église. Deuxièmement, Bernard de Clairvaux et ses nombreux émules, y compris ceux et celles qui en vivent parallèlement à lui (cf. Hildegarde de Bingen, † 1179), effectuent ce recentrement par une extrême attention aux affects⁴⁴. Toute la Bible est conviée à ce type de raffinement analytique. Une seule citation nous contentera ici. Le sommet de la connaissance de Dieu dans le traité *ad hoc* est ainsi défini : *Sic affectari divinum est*, « Être ainsi affecté est de Dieu⁴⁵. » Troisièmement, ce sommet est sapientiel au sens fort de ce mot, c'est-à-dire porté par la Sagesse biblique culminant dans le Verbe fait chair. Il est le fruit d'un chemin acéré de discernement – cette antique discipline des Pères du désert transmise par Jean Cassien à la vie monastique occidentale⁴⁶. C'est sur cette balance-là que la récente édition des *Sermons sur le Cantique* aux Sources Chrétiennes a entendu se fonder par son Index thématique des mots. Celui-ci n'est exhaustif que sur quatre thèmes : « La connaissance », « La volonté et l'affectivité », « La vie commune » et « La vie spirituelle ». Les deux premiers sont les plus fournis et équilibrent leur poids : 120 lemmes pour la

Ordre bénédictin :
plus ancien ordre religieux
d'Occident, rassemblant
des moines vivant
en communauté selon
la Règle de Saint Benoît.

44. Voir à ce sujet D. Boquet, *L'ordre de l'affect au Moyen Âge. Autour de l'anthropologie affective d'Aelred de Rievaulx*, Caen, Publications du CRAM, 2005.

45. Bernard de Clairvaux, *L'Amour de Dieu*, éd. F. Callerot, J. Christophe, M.-I. Huille, P. Verdeyen, SC 393, 2010², p. 132-133.

46. Jean Cassien, *Conférences*, éd. M. Petschenig, E. Pichery, SC 42, 54, 64, 2008³, 2009³, 1959² : la « discrétion » y est un thème constant.

connaissance, 116 pour la volonté et l'affectivité⁴⁷. Un index n'est pas une preuve, mais il peut donner à penser correctement la consistance cistercienne. La corroborent pleinement les deux ouvrages qui encadrent la carrière de Bernard, *La Grâce et le libre arbitre* et *La Considération* – surtout le livre V, prodiges de dialectique scripturaire et cryptopatristique⁴⁸. Concluons ce trop bref aperçu par un écho de la mise en garde deux fois soulignée contre des anachronismes trop fréquents : la théologie monastique et la théologie spirituelle qui s'y enracine au Moyen Âge ne peuvent être confondues, si peu que ce soit, avec une culture du seul sentiment, si existentiellement qu'on le comprenne. Ici, à nouveau, concernant l'expérience, la lettre et l'esprit collaborent.

47. Voir Bernard de Clairvaux, *Sermons sur le Cantique*, t. 5, éd. P. Verdeyen, R. Fassetta, SC 511, 2007, l'Index composé par les Sœurs de l'abbaye Sainte-Marie de Boulaur, p. 440-526.

48. Bernard de Clairvaux, *La Grâce et le libre arbitre*, éd. F. Callerot, SC 393, 2010² ; *La Considération*, éd. R. Fassetta, G. Lobrichon, T. Kobusch (à paraître dans SC). « Cryptopatristique », parce que Bernard, comme la plupart des auteurs cisterciens, ne dévoile quasi jamais les auteurs qu'il utilise.

Bernard de Clairvaux, extrait du livre V de *La Considération*

Le traité en cinq lettres, puis livres, qui a pour titre *La Considération* est le dernier ouvrage composé par Bernard de 1149 à 1152, un an avant sa mort. Il l'a été comme le soutien paternel à un fils devenu pape, Eugène III. C'est une sorte de miroir du prince, mais élevé au plus haut de ce que représente l'autorité quand il s'agit des affaires du Royaume de Dieu, remises finalement à tout chrétien par son baptême de prophète, de prêtre et de roi (d'où l'immense succès de l'œuvre). Le plan est très simple, selon une progression signifiante :

1. La vertu de la considération, distincte de la contemplation.
2. La considération de « toi-même ».
3. La considération de ce qui « t' » est subordonné.
4. De ce qui « t' » entoure.
5. De ce qui est au-dessus de « toi » qui atteint le sommet dont tout provient et devient.

On note la vigueur personnalisée du propos : là est la théologie monastique. Mais celle-ci se doit d'être le plus clairement possible fondée en doctrine et en raison : là est la lettre et l'esprit. D'où ici le texte de l'introduction de ce livre V et le passage du Dieu un au Dieu trine, avec une citation très pensée de Boèce.

“ V, I. 1. [...] le livre qui est maintenant sur le métier ne portera que sur la considération. En effet, ce qui est au-dessus de toi – et c'est à cela que nous nous appliquons – ne réclame pas

l'action, mais l'examen. Tu ne peux exercer aucune activité sur des réalités qui subsistent toujours de la même manière, et pour l'éternité ; voire, quelques-unes de toute éternité. Et je voudrais, Eugène, homme plein de sagacité, que tu remarques judicieusement ceci : ta considération émigre toute les fois qu'elle descend des réalités d'en haut à ces réalités inférieures et visibles, soit que tu aies à les examiner pour les connaître, ou à les prendre pour t'en servir, ou à les ordonner et à les gérer selon ton devoir.

Si pourtant ta considération s'occupe des réalités inférieures pour chercher par elles les réalités supérieures, elle ne s'écarte pas de beaucoup. Considérer de cette façon, c'est revenir dans sa patrie. Cet usage-là des réalités présentes est plus élevé et plus digne. C'est alors que, selon la sagesse de Paul, « les perfections invisibles de Dieu se laissent voir à l'intelligence à travers ses œuvres » (Rm 1, 20). Certes, ce ne sont pas les citoyens, mais les exilés qui ont besoin de cette échelle. L'auteur même de cette affirmation l'a bien vu. Quand il disait que l'invisible se laisse voir à travers le visible, il a pris soin de préciser : « Par la créature de ce monde. » De fait, qu'est-il besoin d'échelle à qui déjà siège sur le trône ? Cette créature-là est du ciel, et elle a à sa disposition de quoi mieux contempler ces réalités d'ici-bas. Elle voit le Verbe et, « dans le Verbe, ce qui a été fait par le Verbe ». Elle n'a pas besoin de mendier « aux créatures » (Jn 1, 3) la connaissance du Créateur.

[..]

VII, 17. Élève « ton cœur » encore « plus haut », si tu le peux, « et Dieu sera exalté » (Ps 63, 7-8). Dieu n'est pas formé : il est forme. Dieu n'est pas affecté : il est affection. Dieu n'est pas composé : il est absolument simple. Et pour que tu saches clairement ce que j'entends par simple : c'est la même chose qu'un. Dieu est aussi simple qu'il est un. Oui, il est un, et rien d'autre ne l'est de pareille manière. Si l'on peut ainsi parler, il est unissime. Le soleil est un, parce qu'il n'y en a pas d'autre ; la lune est une, parce qu'il n'y en a pas d'autre non plus. Or, Dieu est certes cela, mais plus encore. Quoi de plus ? Il est aussi un avec lui-même. Veux-tu que je t'explique ce point ? Il est toujours le même, et d'une même et unique manière. Ce n'est pas ainsi que le soleil est un ; ce n'est pas ainsi que la lune est une. L'un et l'autre proclame qu'il n'est pas un avec lui-même : le soleil par ses révolutions, la lune par ses phases. Dieu en revanche n'est pas seulement un avec lui-même : en lui-même aussi il est un. Il n'a rien en lui qui ne soit lui. Il ne présente ni altération par le temps, ni alté-

rité dans sa substance. De là vient que Boèce a dit de lui : « Est vraiment un ce qui ne comporte en soi aucun nombre, et qui n'a rien d'autre en soi que son être. Et il ne peut pas non plus devenir subordonné : car il est forme. » Compare à cet un-là tout ce qui peut être appelé un, et cela ne sera plus un. Pourtant, Dieu est Trinité. Quoi donc ? Détruisons-nous ce qui a été dit de l'unité, puisque nous introduisons la trinité ? Non ; mais nous établissons l'unité. Nous disons : le Père ; nous disons : le Fils ; nous disons : l'Esprit-Saint ; non trois Dieux toutefois, mais un seul⁴⁹.

49. Traduction de R. Fassetta, à paraître dans *Sources Chrétiennes*.

QUID SPERAS ? ESCHATOLOGIE ET HISTOIRE

Comme on peut s'en douter, le *quid speras* ne demeure pas en dehors de ce processus d'enfouissement productif du quadruple sens. Plus encore que le sens allégorique ne se rattache par prédilection aux épîtres de Paul et à Jean, et le tropologique au Cantique des cantiques, l'orientation de l'anagogie est marquée par l'apocalyptique biblique, résumée tout particulièrement dans l'Apocalypse de Jean. Il est éclairant de le souligner, car le regard tourné vers l'avenir des médiévaux est d'une redoutable complexité. En effet, se souciant des fins dernières, mort, jugements premier et dernier, vie éternelle, rétribution céleste et infernale, il s'arrête d'autant plus sur l'histoire de l'Église en plein monde que la date des événements eschatologiques, de par les paroles évidentes du Seigneur, est un tabou impénétrable : « Mais ce jour et cette heure, nul ne les connaît, ni les anges des cieux, ni le Fils, personne sinon le Père, et lui seul » (Mt 24, 36 appuyé par Ac 1, 7). Dès son premier historien, Eusèbe de Césarée, la chronique et le récit des événements du devenir ecclésiastique trouvent là leur raison d'être⁵⁰. Voilà ce qu'il importait d'abord de mettre en évidence : le futur du salut reflue sur la compréhension du passé, jusqu'au présent du peuple saint. C'est éperonnée par l'eschatologie que naît et se diversifie, particulièrement durant nos cinq siècles

50. Voir dans Eusèbe, *Hist. Eccl.*, les perspectives dégagées dans le § 2 du livre 1, p. 42-49.

médiévaux, l'historiographie chrétienne. L'hagiographie ne peut pas ne pas y prendre une place de choix, à côté des synthèses sans cesse renouvelées à partir des trois temps de la grâce, des âges du monde et des quatre empires de Daniel, à la manière du cistercien Othon de Freising⁵¹. Nos cinq siècles ont puissamment craint et espéré dans leur présent pour leur avenir. Sans pouvoir en dire plus ici, il nous faut cependant signaler la controverse soulevée précisément à ce sujet par Joachim de Flore. Avec lui et en dépassant sans frein ses convictions en ce domaine, nombre de spirituels de la fin du Moyen Âge ont pensé devoir immerger toute l'eschatologie chrétienne dans l'histoire sous le signe de l'« Âge de l'Esprit ». Si on en croit le Père de Lubac, dont nous avons déjà cité l'ouvrage en deux tomes sur le cistercien calabrais, la question ne s'est pas refermée « de Joachim à Schelling », puis « de Saint-Simon à nos jours... Marx...Hitler...⁵² ». Comment ne pas mieux donner à comprendre que, devant l'abîme de l'homme en son histoire mal et bien fléchée, sans les lettres de la lettre, les esprits s'affolent ? Ce qui était droit, durable et productif au Moyen Âge, là encore, c'était la lettre et l'esprit.

51. Sur son *Historia de duabus civitatibus*, difficile à consulter, voir *Dictionnaire de spiritualité*, t. 11, col. 1063-1066.

52. Voir p. 445, n. 7. De fait, la « postérité » du bienheureux cistercien (il a été béatifié) va jusqu'à ces formes extrêmes du messianisme athée. Voir H. de Lubac, *La postérité spirituelle de Joachim de Flore. II. De Saint-Simon à nos jours*, Paris - Namur, Le Sycomore, 1981, t. 2, ch. 17, p. 356-384 : « Vers Marx et Hitler ».

Joachim de Flore

Joachim de Flore (env. 1130 – 1202), né en Calabre, sans doute d'ascendance juive, bénéficiant d'une expérience spirituelle profonde, mène tout d'abord une existence d'ermite vivant d'abbaye en abbaye, de plus en plus proche des cisterciens, jusqu'à entrer dans l'ordre ; il s'en sépare pour fonder dans son pays natal son propre monastère avec sa propre règle ; il en naîtra une large congrégation monastique, l'ordre de Flore, dispersé lors de la Révolution française. Interrogé par les désordres et l'imperfection de l'Église de son temps, le fondateur en vient à réinterpréter la théologie traditionnelle des âges du monde, celui de la nature, celui de la grâce et celui de la gloire, selon une intime immanence de Dieu en l'histoire. D'une part, il attribue personnellement chaque âge, ou « état », à chacune des personnes de la Trinité et, d'autre part, il les immerge, notamment le troisième, dans les événements du monde. Tous ses écrits (notamment *l'Accord entre le Nouveau et l'Ancien Testament*, le *Commentaire sur l'Apocalypse*, le *Traité sur les quatre évangiles*), d'une grande complexité exégétique, théologique et spirituelle, reviennent

Septuagésime : [n.f.]
période des 70 jours
précédant Pâques, englobant
le Carême.

Quadragesime : [n.f.]
période des quarante jours
précédant Pâques, équivalent
du Carême.

sans cesse sur cette intuition qui dynamise avec une étrange force la pensée de l'histoire universelle, mais sans y sauvegarder l'originalité du salut dans le Christ. De là son audience, à travers mille contrefaçons, jusqu'à nos jours, comme aussi les réserves ecclésiastiques à son égard, la plupart de celles-ci émanant de Paris (Thomas et Bonaventure).

“ Donc le premier état fut dans la connaissance, le deuxième dans la puissance de la sagesse, le troisième dans la plénitude de l'intelligence [...]. Le premier dans la lumière des astres, le deuxième dans l'aurore, le troisième dans le jour parfait [...]. Le premier se rapporte à la septuagésime, le deuxième à la quadragesime, le troisième aux fêtes pascales. C'est ainsi que le premier se rapporte au Père, qui est l'auteur de toutes choses, et de la sorte premier procréateur [...] Le deuxième au fils qui a daigné assumer notre argile [...] pour remodeler le statut du premier homme [...] Le troisième au Saint-Esprit, de qui l'Apôtre dit : « Où est l'Esprit du Seigneur là est la liberté » (2 Co 3, 17).

De là encore, dans le *Commentaire sur l'Apocalypse*, cette exégèse quelque peu monoïdéique :

“ Le premier ciel (2 Co 12, 2) est l'Écriture qui concerne le premier état. Le deuxième, l'Écriture qui concerne le deuxième. Le troisième, l'intelligence spirituelle qui concerne le troisième.

Ou, enfin, dans le *Commentaire sur les quatre évangiles* :

“ Le troisième ciel désigne le temps de l'Église. Quand viendra ce temps, la lecture évangélique se convertira en vin, selon l'Apôtre : « Quand viendra ce qui est parfait sera éva-
cué ce qui est partiel » (1 Co 13, 10)⁵³.

Telle est la porte étroite par laquelle est entrée dans la pensée européenne ce qui se cherche encore comme théologie et même philosophie de l'histoire.

53. On lira ces textes et leurs références dans le *Dictionnaire de spiritualité* (1974), t. 8, article « Joachim de Flore », col. 1188-1189.

CONCLUSION

Quatre chantiers. Nous y avons constaté comment chacun des quatre sens y a été investi. En aucun d'entre eux, l'investissement n'est immédiatement perceptible. Il faut pour le saisir passer par la complexité qui sous-tend la relation des Écritures aux besoins élémentaires des croyants du Moyen Âge et aux Écritures éclairantes en ces besoins – avoir un objet tangible à manier, avoir une solidité de ce qui est cru, avoir une dynamique éprouvée de vie intérieure, avoir un avenir. Le Moyen Âge, époque de religion vivante, ne craint jamais de comprendre le fond de cette complexité comme la relation de l'homme à Dieu, au Dieu trine, au Dieu Sauveur et comme la relation de Dieu à cet homme en devenir de corps et d'âme qui le cherche. Ce n'est pas « faire de la théologie » que de tenir un tel discours. C'est de l'histoire selon le respect des hommes dont celle-ci, la théologie, se doit de revivre toute l'expérience humaine pour apporter de la lumière. Comprise de la sorte, la considération de la dynamique entretenue par le respect de la lettre dans l'esprit au Moyen Âge en chaque chantier du sens a donné non seulement d'atteindre l'intimité de cette collaboration entre eux mais de revivre tant soit peu une incarnation du message de la Bible dans la chair de la culture médiévale.

Voilà ce que le P. de Lubac aurait dû rétorquer au P. de Ghellinck, il y a plus d'un demi-siècle. Mais il y a temps pour tout en histoire, comme le rappelle plus généralement Qohélet au chapitre 3 de ses *Pensées* : y a-t-il donc un temps pour s'émerveiller d'une donnée de l'histoire, et un temps pour s'en écarter ? En fait le quadruple sens fut et reste un outil pour ramasser les morceaux d'un temps en vue d'en faire surgir une synthèse habitée. Nous n'aurions pu ramasser ces morceaux sans l'intense activité de recherche sur le Moyen Âge qui, déjà, en ce demi-siècle, a fait briller autrement cette immense et lourde époque à nos intelligences.

5. L'exégèse médiévale : un moment culturel de poids

Avoir redonné un poids de réalité au Moyen Âge par la pesée de son attachement à la Bible conduit à une double perspective.

La première serait de montrer comment notre promontoire européen a non seulement forgé une exégèse scripturaire fourmillant de réalisations et de possibilités plus larges encore, mais, de plus, comment elle a vu naître à ses côtés, en latin et dans toutes les langues romanes, une littérature profane originale. Cela ne se retrouve nulle part ailleurs à ce point, même si partout des accompagnements civils n'ont cessé de se produire auprès des religions, de telle manière qu'il n'est jamais facile de distinguer ceux-ci de celles-là. Dans l'Occident médiéval, c'est d'un véritable duo qu'il s'agit. Y a-t-il eu une paternité du christianisme par rapport à cette explosion, de Roncevaux et Brocéliande aux *Romans de la Rose*, de Rutebeuf et Villon aux Joinville, Froissart, Commines, sans parler des clercs laïcs de l'Italie, de l'Allemagne, des Îles britanniques ? Les liens sont indémêlables. Les traits originaux de part et d'autre, indéniables. Pourquoi vouloir trop vite réduire tout en une filiation à sens unique ? Là encore la complexité se déploie en richesse. D'autant que la littérature se multiplie en architecture, peinture, musique. La capacité d'invention du Moyen Âge, prise par ce biais, est sans borne. À coup sûr la lecture de la Bible en a profité. Comment dire que l'inverse n'est pas d'une évidente réalité ? Un dialogue culturel est né⁵⁴.

La seconde est que le Moyen Âge passe inexorablement la main. La Vulgate n'a pas encore trouvé ses lettres de noblesse que déjà son latin recule devant le grec. Les Pères n'ont pas encore démontré en tous les chantiers l'utilité multiforme de leur témoignage que déjà la *scriptura sola* revendique sa totale libération par rapport à eux. L'humanisme bouscule la scolastique, les idéologies nationalistes puis internationalistes renversent les aspirations à l'avenir unitaire selon le Christ. D'autres moments de poids s'annoncent. Nous proposons ceci. Ce n'est

54. Tout à fait capital ici : J. Dalarun (dir.), *Le Moyen Âge de lumière. Manuscrits enluminés des bibliothèques de France*, CNRS - Fayard, Paris, 2002.

pas en diminuant le poids historique de quelque époque que ce soit que nous augmentons le poids d'une autre, des autres. C'est de tout son poids que l'homme grandit d'époque en époque. Or pour jauger ce poids d'époque en époque, les questions du vieux distique demeurent pertinentes : *quid littera/historia docet, quid credas, quid agas, quid speras*. C'est par les questions auxquelles les sens ont répondu qu'ils ont été signifiants. Ils ont de fait répondu. Il est piquant de constater que nos années récentes ont eu besoin de se mesurer à leur aventure médiévale, pour démêler leur propre ambiguïté concernant les Écritures saintes.

Il convient, pour finir sans finir, de saluer le monument lubacien. *L'Exégèse médiévale*, comme livre et comme événement, n'est pas, même superbe, un tombeau. C'est un jardin. C'est un parc floral. On peut n'y point entrer. On peut s'y perdre. On peut y respirer. *Afflante divino Spiritu*, à foison, on y trouve Dieu, on y rencontre son Église.



Saint Bernard (1090-1153), fondateur et premier abbé de Clairvaux. Enluminure de partition de musique. Bibliothèque nationale, Florence.

BIBLIOGRAPHIE

En guise d'initiation à l'exégèse monastique, on pourra lire les œuvres de Bernard de Clairvaux, en particulier les *Sermons sur le Cantique*, dans la collection « Sources Chrétiennes ».

J. Leclercq, *Amour des lettres et désir de Dieu, Initiation aux auteurs monastiques du Moyen Âge*, Paris, Éditions du Cerf, 1957, 2008².

H. de Lubac, *Exégèse médiévale. Les quatre sens de l'Écriture*, « Première Partie », t. 1 et 2, *Théologie* 41 (= t. 1 et 2, p. 11-366, 373-712) ; « Seconde Partie », t. 3, *Théologie* 42, et t. 4, *Théologie* 59, Paris, Aubier, 1959, 1961, 1964. (= De Lubac, *Exégèse médiévale* 1/1, 1/2 ; 2/3, 2/4).

B. Smalley, *The Study of the Bible in the Middle Ages*, Notre Dame, Ind., University of Notre-Dame, 1964².

P. Riché, G. Lobrichon (dir.), *Le Moyen Âge et la Bible*, coll. « Bible de tous les temps », t. 4, Paris, Beauchesne, 1984.

G. Dahan, « Juifs et chrétiens en Occident médiéval. La rencontre autour de la Bible (xii^e-xiv^e s) », dans *Revue de synthèse* (janvier-mars 1989), p. 3-31.

G. Cremascoli, Cl. Leonardi (éd.), *La Bibbia nel Medio Evo*, Bologne, EDB, 1996.

N. Bériou, *L'Avènement des maîtres de la Parole. La prédication à Paris au xiii^e siècle*,

2 t., Collection des Études Augustiniennes, Série Moyen Âge et Temps Modernes 32, Paris, Institut d'Études Augustiniennes, 1998.

G. Dahan, *L'Exégèse chrétienne de la Bible en Occident médiéval, xii^e-xiv^e siècle*, Paris, Éditions du Cerf, 1999.

G. Dahan, *Interpréter la Bible au Moyen Âge – Cinq écrits du xiii^e siècle sur l'exégèse de la Bible traduits en français*, Paris, Parole et Silence, 2009.

G. Dahan, A. Noblesse-Rocher (dir.), *L'Exégèse monastique au Moyen âge (xi^e-xiv^e siècle)*, Paris, Institut d'Études Augustiniennes, 2014.

LE LIVRE ET
SES NOUVEAUX PUBLICS
DANS LA CHRÉTIENTÉ
LATINE (XII^E-XV^E SIÈCLES)

1. Naissance des Bibles en images

Guy Lobrichon

INTRODUCTION

Le livre appartient à l'outillage religieux depuis les Hébreux. Son histoire épouse celle des religions dites « du Livre » et sa métamorphose matérielle elle-même – du *codex* au livre – apparaît aujourd'hui comme un effet d'une mutation sociologique au sein du judéo-christianisme, dès les ii^e-iii^e siècles. En Occident pourtant, le livre demeure durant des siècles l'apanage des ecclésiastiques et des agents du pouvoir politique, dans des institutions marquées par l'Empire romain. En deux moments essentiels, la Bible a cependant subi de lourds bouleversements, qui ont marqué définitivement le paysage du christianisme occidental.

– En trois générations – de 780 à 850 environ, soit le temps fort de Charlemagne, de ses fils et de ses petits-fils –, les sociétés de l'Ouest européen se sont structurées autour de l'idée d'Empire chrétien d'obédience latine ; une révision de la Bible latine a favorisé une normalisation des programmes politiques et religieux qui manquait jusque-là, mais les Occidentaux peinaient à se démarquer des codes iconographiques dominant dans l'Empire grec de Constantinople.

– Le second moment, au cours des ix^e-xi^e siècles, a donné lieu à la fusion idéologique qui constitue une « société chrétienne » : la réforme ecclésiastique du xi^e siècle (dite aussi « grégorienne ») a redéfini les espaces propres du sacré et du profane, au prix d'une lutte sévère, il est vrai. L'acculturation chrétienne a pris alors un tour nouveau. L'histoire des musiques, du droit, civil ou ecclésiastique, des sciences, celle surtout des littératures en témoignent : l'explosion de l'écrit et de l'image est allée de pair avec la libération des codes traditionnels, le décollage scientifique et la reconnaissance de statuts professionnels. Les élites et, peu à peu, des cercles de plus en plus larges parmi les laïcs, ont tiré profit de ce tournant majeur : l'accès à la Bible s'est ouvert, grâce à une refonte en

profondeur des formes de l'enseignement et des moyens de communication.

Vulgarisée, devenue coutumière, la prédication a changé la perception et l'appropriation de la Bible au cours des XII^e-XV^e siècles. Bien avant que la mise au point des procédés de reproduction rapide de l'imprimerie, entraînant l'effondrement des prix, n'engendre un saut quantitatif et qualitatif dans la diffusion du livre, les sociétés occidentales s'étaient accoutumées à la Bible. La mise en images de la Bible, elle, posait d'autres problèmes, redoutables. Par la foi en l'Incarnation de Dieu, les chrétiens avaient en principe résolu la difficulté de représenter Dieu : « du Dieu invisible, aucune image ne vaut, sinon l'homme, image même de Dieu¹ », et le Christ, Dieu-homme, est l'image du Dieu invisible. Malgré tout, les interdits étaient fermement rappelés et observés dans le judaïsme et dans l'islam, les deux grands monothéismes auxquels étaient presque quotidiennement confrontés les chrétiens. Il fallut longtemps pour que les chrétiens se défassent d'une répugnance commune à l'égard de l'image divine. La crise de l'iconoclasme ravagea le christianisme oriental au VIII^e siècle ; la solution fut imposée par force au Concile de Nicée II (787, cf. p. 401). Les chrétiens d'Occident cependant s'étaient engagés sur une voie pédagogique, dessinée par le pape Grégoire I^{er} dès la fin du VI^e siècle.

L'IMAGE DANS LE LIVRE DE LA BIBLE

La Bible est un ensemble de textes. Pourquoi fallait-il en venir à l'assortir d'images ? Parce que certains de ces textes exigent une interprétation : dans le judaïsme et dans le christianisme, la lettre n'est qu'une approximation, une ébauche de l'indicible. À la différence des juifs, les chrétiens ont choisi très tôt d'exploiter l'image. En 600, Grégoire le Grand en justifie l'usage dans une lettre à l'évêque Serenus de Marseille, qui passe ensuite dans toutes les grandes collections et est traduite en anglo-français peu avant 1123². La raison donnée est que l'image institue des analogies, et, par ces

1. X. Léon-Dufour, *Dictionnaire du Nouveau Testament*, Paris, Seuil, 1975, p. 298.

2. *PL* 77, col. 1128 ; J. von Schlosser, *Quellenbuch. Repertorio di fonti per la Storia dell'Arte del Medioevo occidentale*, Florence, Le Lettere, 1992, p. 415-416. Traduction en ancien français dans le Psautier de Christine de Markyate (Hildesheim, S. Godehard, p. 68).

analogies, rend présent l'invisible et crée les conditions d'une initiation. Elle est donc un outil pédagogique exceptionnel. Le livre, à la différence de la peinture murale, se tient dans les mains ; qu'il s'agisse ou non d'un livre officiel, liturgique notamment, ou individuel, il institue une communication de nature « personnelle » ; il joue ainsi un rôle majeur dans l'acculturation et dans l'appropriation laïque de la culture religieuse de l'Occident médiéval. Un cycle de fresques ou une bible équipée de peintures, comme tout livre d'images, découlent d'une communauté de conceptions, de méthodes et de réalisation, partagée par tous les ateliers durant des générations et identifiable par tous les lecteurs et spectateurs. Ce paradigme organise les échanges au sein de l'univers religieux. Cela explique qu'il ne soit pas besoin de modes d'emploi avant la fin du xv^e siècle (Molanus³) : c'est le rôle des maîtres d'enseigner et de transmettre oralement le code commun. Les supports, les couleurs, les motifs changent au fil du temps, mais la relation complémentaire des Écritures et des images, elle, appartient au legs fondamental du christianisme. Une Bible en images expose linéairement tout ou partie de la Bible comme une histoire sainte, depuis un début jusqu'à la fin ; elle est constituée d'images illustrant les épisodes bibliques et/ou les commentant, mais donne à l'image la prévalence sur le texte. Ainsi définie, la Bible en images avait peu de chances de surmonter les oppositions durant le premier millénaire : même dans l'Ouest européen, un iconoclasme radical a persisté jusqu'en plein xv^e siècle. La forme idéale de la Bible en images apparaît à la fin du xii^e siècle seulement, mais s'est développée depuis lors jusqu'à aujourd'hui en passant au xix^e siècle par les *Bible picture books* des pays anglo-américains. Plusieurs tentatives avaient cependant frayé le chemin à partir des iv^e-v^e siècles, tant dans l'Empire romain d'Orient qu'en Occident.

LES PREMIÈRES BIBLES EN IMAGES

Pendant le premier millénaire, les décorateurs ne traitaient que quelques scènes éparpillées à travers la Bible, ou, lorsqu'il leur fallait composer de véritables cycles d'images, s'en tenaient à l'un ou l'autre livre des Écritures. Les cycles les plus anciens concernent les livres du

3. Molanus, *Traité des saintes images*, éd. F. Boespflug, O. Christin, B. Tassel, Paris, Éditions du Cerf, 1996, 2 vol.

Pentateuque, où les peintures sont accrochées à des scènes présumées essentielles⁴.

Dans l'Empire grec et à Constantinople, le livre de la Genèse reçoit une illustration somptueuse, d'une grande audace. La « Genèse de Vienne », originaire de Syrie au vi^e siècle, est enrichie d'environ trois cents images et la « Genèse Cotton » d'un peu plus⁵.

La peinture y occupe la moitié inférieure de la page choisie, suivant un modèle proche de celui utilisé pour les copies luxueuses des œuvres de Virgile. Le modèle est perfectionné en Angleterre dans le second quart du xi^e siècle, dans un Hexateuque où une glose du texte biblique et l'image se répondent⁶ ; il est réemployé jusque dans les livres profanes, comme dans le *Bestiaire Ashmole* d'Oxford (env. 1190, Angleterre). La maîtrise des artistes qui ont réalisé ces livres interdit d'exclure qu'on ait pu concevoir très précocement des Bibles en images, qu'on aurait illustrées plus abondamment que les deux « Genèse » citées. On sait du moins que le *Psautier d'Utrecht* (ix^e siècle) révèle un cycle vraisemblablement antique, où chaque psaume était doté d'une peinture. Pourtant les sociétés du haut Moyen Âge, confrontées au difficile problème des images aussi bien à l'Ouest qu'à l'Est, auront certainement contrôlé les initiatives intempestives. Les concepteurs de livres de luxe, d'évangélistes notamment réalisés pour le compte des princes carolingiens, ottoniens et saliens, se maintiennent longtemps dans une grande pru-



Histoire de Caïn et Abel. Paris BnF, n. a. lat. 2334 (VI^e s.), f. 6r.

Hexateuque : ensemble de 6 livres bibliques regroupant le Pentateuque et le livre de Josué.

Bestiaire : [n. m.] recueil d'images ou traité portant sur les animaux.

4. *Pentateuque d'Ashburnham*, Paris, Bibliothèque Nationale de France, n. a. lat. 2334 (Afrique du Nord ou Italie, voire Syrie ? Fin du vi^e siècle ; 371 x 321 mm) : 19 peintures pour 142 feuillets.

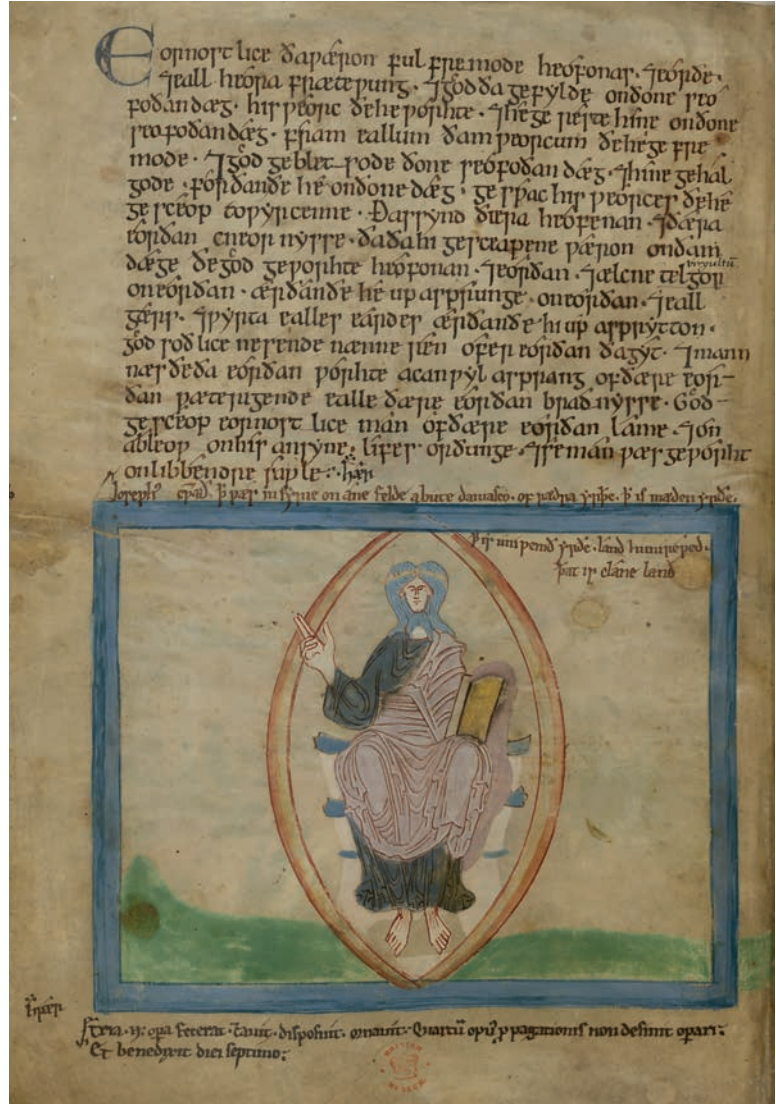
5. *Vienne*, Österreichische Nationalbibliothek, *Cod. theol. gr. 31, 24* (vi^e s.), 315 x 255 cm, 24 feuillets, 96 à l'origine ; *Londres*, British Library, *Cotton Otho B. vi* (vi^e s., Alexandrie ?), 273 x 22 cm, fragments de 149 feuillets, quelque 330 images avant sa destruction presque complète en 1731.

6. *Old English Hexateuch* (Pentateuque + Josué) : *Londres*, British Library, *Cotton Claudius B. iv* (deuxième quart du xi^e s., Canterbury). Voir aussi le *Junius Manuscript* (Oxford, Bodl., Junius II, début xi^e s.).

Saliens : noms des familles qui se sont succédées à la tête de l'Empire : les carolingiens, rois francs (de 751 à 918) ; les ottoniens, famille germanique qui tire son nom d'Otton I^{er} (919-1024) ; les saliens, famille originaire de Franconie (1024-1125).

Hexateuque vieil-anglais, Londres, British Library, Cotton Claudius B. iv (second quart du xi^e s., Canterbury), f. 4r.

dence dans le choix des scènes : ils prônent le respect des traditions antiques, délibérément illustratives, littérales davantage qu'allégoriques, dans l'iconographie des Bibles⁷.



7. Cf. W. Cahn, *La Bible romane. Chefs-d'œuvre de l'enluminure*, Fribourg - Paris, Office du Livre - Vilo, 1982. Le cas du *Psautier d'Utrecht* ne doit pas faire illusion : il copie de toute évidence un modèle antique. On distinguera soigneusement parmi les psautiers ceux des grands ecclésiastiques, parfois glosés comme celui de l'évêque Wolbodon d'Utrecht ou de l'abbé de Saint-Amand (*Boulogne-sur-Mer, Bibliothèque municipale* 20) et ceux des princes et grands aristocrates, tels que Louis le Germanique, la reine Emma, Judith de Flandre ou Henri le Lion.

DES MODÈLES MONUMENTAUX

L'illustration des Bibles découlait en réalité de cycles plus vastes et plus ambitieux qui, situés aux portes et sur les murs – au moins intérieurs –, des églises, sollicitaient ainsi l'attention des visiteurs. Sur le modèle des portes civiques de la Rome antique (Temple de Romulus, Forum romain), les portes de grandes cathédrales en Italie (Rome, Sainte-Sabine, fin du iv^e siècle ; Vérone, vers 1120), dans l'Empire grec, en Germanie (Hildesheim, 1015) et, de là, en Russie (Novgorod, milieu xii^e siècle), montrent des programmes typologiques où les scènes de l'Ancien et du Nouveau Testament se répondent⁸. Les peintures murales ou les mosaïques des façades extérieure et intérieure ainsi que des murs et des voûtes ont été normalement accompagnées de légendes (*tituli*) qui permettaient au guide et au prédicateur d'explicitier le sens des scènes représentées. Selon leur localisation au sein de l'édifice ecclésial, ces cycles étaient cependant destinés à des publics différents ; en outre, certaines églises (églises monastiques, mais parfois aussi cathédrales) étaient inaccessibles en temps normal à quiconque n'appartenait pas à la communauté. Dans tous les cas, l'interprétation doit tenir compte de la personnalité des fondateurs, des occupants, des visiteurs comme des usages liturgiques et notamment des parcours des processions au sein de l'édifice.

NOUVEAUX CYCLES AUX xi^e ET xii^e SIÈCLES

Jusqu'au xii^e siècle, les Bibles peintes ont principalement une fonction liturgique ; celles qu'on voit entre les mains de grands aristocrates laïques peuvent avoir été affectées à la chapelle de ceux-ci, sans exclure pour autant une lecture privée. La réforme de la seconde moitié du xi^e siècle bouleverse en profondeur les pratiques. Une distinction forte entre sacré et profane, et donc entre clercs et laïcs, porte à la spécialisation des livres selon qu'ils sont voués aux offices de la liturgie ou à la lecture et à la prière privée. Dans les Bibles à fonction publique et ostentatoire, les peintres bornent

8. La prudence est requise pour l'interprétation de ces programmes : des restaurations successives ont pu déséquilibrer et détruire l'ordre primitif des panneaux.

dans un premier temps leur intervention aux initiales des livres bibliques et aux canons des évangiles (« tables d'Eusèbe », cf. p. 60). Certains déploient des illustrations vouées à des personnages de tel livre biblique. Les commanditaires ecclésiastiques les conduisent à des créations typiques. La première apparaît dans les années 1080 : on insère dans l'image inaugurale de la Genèse (initiale I de *In principio*) un cycle de médaillons détaillant les sept jours de la Création, qui introduisent l'histoire du monde.

Bible de Stavelot, Londres,
 British Library, Add. ms 28106,
 f. 6r, Initiale I (*n principio*)
 de la Genèse (1094-1097).



Le second développement est celui de cycles narratifs, partiels, limités à un livre particulier. Rare, le cycle de l'histoire du roi David (Livres de Samuel et des Rois) est créé en Angleterre : il est conservé dans la grande Bible d'Étienne Harding (1111-1113), sur un feuillet appartenant à la Morgan Library de New York, et dans la Bible de Winchester⁹.



Bible d'Étienne Harding, Dijon, BM 14, f. 13r.

9. *Morgan Leaf* de New York, *Pierpont Morgan Library*, M. 619, v^o; Bible de Winchester, pour l'évêque de Winchester Henri de Blois (1101-1171, évêque en 1129), vol. I.

Livres d'heures : ouvrages destinés aux laïcs, largement illustrés, contenant les textes et prières nécessaires à la liturgie des heures.

Chanoine : [n. m.] clerc attaché au service d'une église, qui peut être « séculier », c'est-à-dire tenu à la récitation de l'office divin au chœur, ou « régulier », c'est-à-dire vivant en communauté et exerçant un apostolat en suivant une règle, souvent celle de saint Augustin.

Nativité : naissance à Bethléem de Jésus de Nazareth (Lc 2, 1-21).

Très fréquent en revanche, depuis le milieu du xii^e siècle, est le cycle de la vie du Christ qui ouvre le Psautier ou ponctue ses parties principales et passe ainsi dans les livres d'heures (voir p. 526 s.) des xiii^e-xv^e siècles. Lié à l'explosion de l'écrit dans toute l'Europe occidentale, il témoigne d'un déplacement majeur dans l'expression de la vie spirituelle ; il initie le lecteur, généralement un membre de l'élite aristocratique ou marchande, souvent une dame, à l'interprétation chrétienne et christologique de l'ensemble des psaumes.

LES BIBLES DE PAMPELUNE

Une nouvelle étape est franchie dans les années 1190 avec les Bibles de Pampelune, livres d'un roi et sans doute de sa reine, conservées à Amiens et à Augsbourg¹⁰. La première, celle d'Amiens¹¹, a été réalisée et achevée à Pampelune en 1197, sur ordre de Fernando Pérez de Funes, chanoine de la cathédrale de Calahorra et chancelier de Navarre depuis 1192-1194, sur commission de Sanche VII le Fort (env. 1170-1234)¹². Peu après, le roi de Navarre a commandé une copie de cette première Bible, sans doute pour la remettre à une femme de son entourage, soit sa sœur à l'occasion de son mariage avec Richard Cœur de Lion, soit son épouse. La deuxième Bible (Augsbourg), postérieure de quelques années, semble plus ambitieuse¹³. Les maîtres d'œuvre ont disposé des légendes brèves, d'une à trois lignes, au-dessus et au-dessous des images. Elles résument ordinairement le texte biblique en cause, parfois enflent pour en décliner une interprétation spirituelle ou allégorique. La légende introduisant le Nouveau Testament et l'histoire de la Nativité marque un seuil essentiel :

“ Jusqu'ici nous avons traité de l'Ancien Testament ; maintenant parlons des miracles de notre Seigneur Jésus Christ, de ceux des

10. *Amiens, Bibliothèque Municipale 108* et *Augsbourg, Universitätsbibliothek, Oettinger-Wallerstein, Hs. I, 2, 4^o 15* (271 feuillets, 235 x 160 mm ; 976 scènes). Cf. F. Bucher, *The Pamplona Bibles. A facsimile compiled from two picture Bibles with martyrologies commissioned by King Sancho el Fuerte of Navarra (1194-1234), Amiens Manuscript Latin 108 and Harburg MS. I.2, lat. 4^o, 15, 2 vol.*, New Haven - Londres, Yale University Press, 1970 (= Bucher, *The Pamplona Bibles*).

11. Elle comptait à l'origine quelque 930 peintures réparties sur 274 feuillets : sont conservées 871 peintures (dont 144 en pleine page, le reste sur deux registres) sur 254 feuillets aujourd'hui, plus 3 feuillets ajoutés.

12. D'après le colophon d'*Amiens, Bibliothèque Municipale 108*, f. 256v.

13. Un peu plus vaste, elle comporte 976 dessins à la plume sur 271 feuillets (à l'origine, 1 021 dessins sur 288 feuillets).

saints Pères du Nouveau Testament, de leurs vies et de leurs souffrances¹⁴.

Les peintres rompent ainsi le conformisme des cycles bibliques : ils produisent une image iconographiquement surdéterminée et enrichie et ils affichent une conception large du Nouveau Testament, englobant les miracles de la vie de Jésus et ceux aussi des martyrs et des Pères. Les deux Bibles présentent les livres de l'Ancien et du Nouveau Testament dans un ordre inhabituel (Job après les Juges ; Psaumes entre Samuel et Rois) ; leurs concepteurs se conforment à l'idée féconde de Pierre le Mangeur († env. 1178) qui, dans son *Histoire scolastique*, avait réuni Chroniques, Ézéchiel, Daniel et Judith dans une histoire de la captivité des Hébreux. Ils abolissent la solution de continuité entre Ancien et Nouveau Testament (la Généalogie du Christ conclut l'Ancien), construisent en réalité une encyclopédie historique, de la Création du monde à la fin des temps, en y intégrant une histoire des saints chrétiens, tous de l'Antiquité chrétienne, sauf Benoît de Nursie et sa sœur Scolastique, Brigitte de Kildare (451 – env. 525) et Dominique de Silos (1000-1073), avec une amplification remarquable des femmes saintes dans le second exemplaire. Ils débordent allègrement la lettre biblique et l'histoire des origines du christianisme : ils réécrivent à leur manière et recréent le temps de l'Église. À l'histoire de l'ancien Israël répond en somme celle de l'Église et, bien plus, du monde devenu chrétien. Voilà un enseignement simple, efficace. Il fleurit dans toute la littérature savante ; il a été revitalisé autour de 1100 à la faveur de la première croisade. Mais le voici servi, à la fin du XII^e siècle, par un nouvel outil pédagogique, destiné à un cercle royal qui reprend goût aux fresques de la grande histoire et les ressasse grâce à lui, à l'exemple de Constantin et



Amiens, BM 108, f. 168r,
Nativité (XII^e siècle).

14. Amiens, Bibliothèque Municipale 108, f. 166v = Augsbourg, f. 187r : légende supérieure, *Hucusque tractavimus de veteri testamento, nunc dicamus de miraculis Domini nostri Iesu Christi et de miraculis sanctorum patrum novi testamenti et de vita et de passionibus earundem*. Légende inférieure : *Nativitas tua dei genitrix virgo gaudium annunciat in universo mundo, ex te enim ortus est sol iusticie Christus Deus noster* (hymne de la liturgie mozarabe : Bucher, *The Pamplona Bibles I*, p. 251).

de Charlemagne. Le roi de Navarre et ses clercs savent ce qu'ils font : ils cueillent les premiers fruits d'un fort mouvement en cours, destiné moins aux cercles des écoles et des jeunes universités qu'à un nouveau public, particulièrement exigeant, celui de l'élite des laïcs.

LES BIBLES MORALISÉES DU xiii^e SIÈCLE

La majorité des Bibles en images ne pouvait toucher que les élites assez riches pour s'offrir des livres coûteux, et assez cultivées de surcroît pour lire leurs légendes. La diffusion limitée des livres au-delà des cercles ecclésiastiques aux xii^e et xiii^e siècles les réserve en réalité à la haute aristocratie. Les corpus les plus fantastiques proviennent de l'Angleterre Plantagenêt, en particulier de la cour de Henri III, roi d'Angleterre de 1216 à 1267 : ce sont les « Apocalypses franco-anglaises¹⁵ ». Les deux Bibles navarraises, trop modestes d'apparence, ne pouvaient fasciner les rois. Elles eurent néanmoins une postérité exceptionnelle, grâce probablement à la reine Blanche de Castille, parente de Sanche de Navarre, épouse du roi de France Louis VIII et mère de saint Louis. Un monument inouï surgit de Paris dans les années 1220-1230 : la *Bible moralisée*, qui reçoit ce nom au xv^e siècle, se présente sous la forme d'un abrégé de la Bible, disposé en groupes de huit médaillons imagés par page, chaque médaillon étant assorti d'un texte bref¹⁶. Elle constitue en soi un type original, sans précédent et de brève durée au regard de l'histoire. Elle dérive cependant d'expériences pratiquées par les libraires parisiens et par les décorateurs des églises gothiques dès la fin du xii^e siècle et durant le règne de Philippe Auguste.

L'évolution rapide du livre de luxe à Paris aura favorisé l'élection du nouveau modèle. Une Bible en images réalisée vers 1230 recèle peut-être un projet primitif¹⁷ qui aura été développé par les inventeurs de la *Bible moralisée*. Elle associe image et texte uniformément sur la page, à raison de six médaillons seulement. Un autre chef-

15. Voir N. J. Morgan et R. M. Thompson (éd.), *The Cambridge History of the Book in Britain*, vol. II, 1100-1400, Cambridge, Cambridge University Press, 2008.

16. J. Lowden, *The Making of the « Bibles Moralisées »*, University Park, The Pennsylvania State University Press, 2000, 2 vol. (= Lowden, *Bibles Moralisées*) ; C. Hediger (éd.), « Tout le temps du veneur est sanz oyseuseté ». *Mélanges offerts à Yves Christe pour son 65^e anniversaire par ses amis, ses collègues, ses élèves*, Turnhout, Brepols, 2005.

17. *Vienne, Österreichische Nationalbibliothek, ser. nov. 2611* (v. 1230, Flandres) : 14 pages, 175 x 132 mm. 84 scènes de l'Ancien Testament (en réalité, la Genèse jusqu'à la mort de Joseph) et du Nouveau (de l'Annonciation à la Résurrection et au Jugement dernier) disposées en 14 planches de 6 médaillons. Une *Bible moralisée* complète offrirait quelque 5 400 médaillons.

d'œuvre aura pu inspirer les artistes parisiens, à l'affût de toutes les nouveautés : l'ambon réalisé en 1181 par l'orfèvre-émailleur Nicolas de Verdun pour l'abbaye de chanoines réguliers à Klosterneuburg (Autriche) s'élève sur trois registres de dix-sept scènes chacun. Le registre supérieur montre l'histoire *ante legem* (« avant la Loi »), le registre inférieur a trait à l'histoire *sub lege* (« sous la Loi »), et le registre médian forme une séquence de la vie du Christ, *sub gratia* (« sous la grâce »). Verticalement, trois scènes sont ainsi mises en correspondance typologique¹⁸. L'intention pédagogique ne fait pas de doute, puisque la démonstration s'affiche sur la façade d'un meuble d'où on lit l'Écriture sainte au public de l'église : la vie du Christ démontre à chacun le vrai sens et l'unité de l'Histoire, où se répondent et se complètent le temps d'avant la Loi – jusqu'à la sortie d'Égypte –, le temps de la Loi – de Moïse aux prophètes –, et le temps de la grâce – de l'Incarnation à la Pentecôte. Les seigneurs de Klosterneuburg, les riches commanditaires de Bibles en images et les rois de Paris entendent ainsi le même message, qui se répand de plus en plus rapidement depuis les dernières décennies du XII^e siècle, et ramène la connaissance de la foi chrétienne à une structure essentielle, centrée sur la vie de Jésus.

Ambon : [n. m.] tribune surélevée dans certaines églises anciennes, placée à l'entrée du chœur.

Sortie d'Égypte : départ des Hébreux, qui étaient réduits en esclavage en Égypte, vers la Terre promise, sous la conduite de Moïse, relaté dans les livres de l'Exode, du Lévitique, des Nombres et du Deutéronome.

Pentecôte : cinquante jours après Pâques, don de l'Esprit Saint aux apôtres relaté au chapitre 2 des Actes des Apôtres, qui peut marquer le début du temps de l'Église.

Quatre éditions

Les historiens d'art connaissent quinze *Bibles moralisées*, des années 1220 jusqu'au milieu du XV^e siècle. L'expérimentation s'y poursuit dans la longue durée : elle porte moins sur le texte que sur l'iconographie et la mise en page, sur l'efficacité en somme d'une communication visuelle autant qu'intellectuelle. Une phase essentielle du travail a eu lieu dans le second quart du XIII^e siècle : quatre éditions sortent alors des ateliers parisiens. L'édition primitive est publiée vers 1220-1225 : le manuscrit *Wien 2554*¹⁹ comporte 1 032 médail-

18. À strictement parler, le système ne fonctionne que pour les quinze premiers groupes de trois scènes ; les deux derniers groupes ont trait aux derniers temps, dans l'histoire et au-delà de l'histoire. C. Wetzel en a résumé les scènes sur un excellent tableau, dans son introduction à *Biblia pauperum. Armenbibel. Die Bilderhandschrift des Codex Palatinus latinus 871 im Besitz der Bibliotheca Apostolica Vaticana*, introd. et comm. C. Wetzel, transcript. et trad. H. Drechsler, Stuttgart, Belsler, 1995.

19. Ce manuscrit, le plus ancien, *Vienne, Österreichische Nationalbibliothek 2554*, est aussi le plus petit (344 x 260 mm, tandis que les trois exemplaires suivants du XIII^e siècle mesurent 430/435 x 295/310 mm). Cependant, le cadre réglé (280 x 210 mm dans *Wien 2554*) et le format des enluminures sont à peu près identiques dans les quatre livres : cela autorise à penser que les relieurs successifs ont sévèrement amoindri les marges du premier, qui pouvait avoir à l'origine des dimensions égales à celles des exemplaires suivants. Low den, *Bibles Moralisées* a précisé les arguments principaux d'une datation haute, p. 50-51.

Franciscains : religieux membres de l'ordre « mendiant » des frères mineurs, fondé par saint François d'Assise en 1210, dont la vocation centrale est de vivre la pauvreté et la simplicité évangéliques, en prenant pour modèle l'humanité du Christ.

Le bon Samaritain : voir le récit évangélique de Lc 10, 29-37. Habitant de Samarie qui a secouru un homme blessé au bord du chemin.

lons, d'un style correspondant au *Muldenfaltenstil* ou « style de l'an 1200 », accompagnés d'un texte en ancien français. Ce livre pourrait émaner d'une commande de Blanche de Castille, l'épouse de Louis VIII. Or il reste incomplet, inachevé plutôt qu'amputé ; on en aura suspendu la réalisation pour laisser place à une nouvelle édition, probablement parce que ce premier exemplaire ne rendait pas compte des nouveaux acteurs de la vie spirituelle, dominicains et franciscains, arrivés à Paris quelque cinq années auparavant et en tout petit nombre. La parenté formelle entre la première *Bible moralisée*, les psautiers royaux décorés à Paris autour de 1210-1220 et les grandes verrières dites « typologiques » comme le bon Samaritain de Sens, datable des années 1210-1215, témoigne d'une construction exemplaire et concertée²⁰.

Le *Wien 2554* est suivi presque immédiatement par une seconde édition, *Wien 1179* (vers 1220-1226). Elle résulte à nouveau d'une commande de Blanche de Castille à l'intention de son époux Louis VIII. La proximité de ces deux manuscrits, leur mise en page, mise en texte et en images, est telle que leur provenance d'un même atelier de haut niveau ne fait aucun doute. Une équipe, peu nombreuse, a réalisé le manuscrit, peut-être dans le palais royal où l'on pouvait réunir les conditions de sécurité nécessaires au stockage des matières premières et disposer d'un espace suffisant pour travailler avec le superviseur et sous son regard. Pourtant ce second exemplaire manifeste une rectification, sûrement volontaire, de la conception d'ensemble. Ce n'est encore qu'une sélection de livres bibliques, conçue comme telle. Le concepteur simplifie la mise en page ; il continue de diviser la page en quatre colonnes, mais, à la différence de son prédécesseur qui disposait les deux colonnes de médaillons symétriquement au centre de la page, il fait alterner texte et image (soit texte-médaille-texte-médaille) : il force de la sorte l'observateur à choisir entre lire le texte d'abord et regarder l'image, ou l'inverse. En disposant en outre le récit biblique de haut en bas sur deux colonnes, et de même sur les deux colonnes de droite, et non plus comme dans *Wien 2554* horizontalement puis verticalement, il accroît l'illusion d'une narration suivie. Cette décision a pour inconvénient de brouiller l'effet de symétrie, qui caractérisait la première édition, sur la même page et entre les deux pages du livre

20. Low den, *Bibles Moralisées*, t. I, p. 51 donne une liste des psautiers-sources.

ouvert (verso-recto) ; elle présente en revanche l'avantage de recentrer le regard sur le texte écrit et sur la lettre biblique²¹.

Pourtant le texte est ici en latin, ce qui conduit à s'interroger sur une diglossie au début du xiii^e siècle, plus commune qu'il n'est dit souvent. Le souci du texte apparaît aussi dans le fait qu'à l'intérieur de certains cahiers, le copiste est intervenu avant le peintre. Le statut des peintres n'en souffre pas : ils semblent moins pressés par l'urgence qu'auparavant. Ainsi, les artisans partagent les préoccupations de l'évangélisme contemporain²².

Dès les deux premières éditions de la *Bible moralisée*, les règles élémentaires qui gouvernaient l'illustration des livres du Moyen Âge semblent débordées. Le carcan des traditions iconographiques et le répertoire ordinaire des peintres peuvent-ils résister à la prolifération des sujets ? La règle d'or du symbolisme, selon laquelle l'espèce renvoie toujours au genre et chaque image délivre une leçon plus générale, n'est-elle pas mise à mal par le dédoublement de l'image entre l'*historia* et l'interprétation ? Cette dichotomie n'anéantit-elle pas la règle corollaire qui exige que chaque illustration véhicule plusieurs niveaux empilés de significations ? Tant de bouleversements représentent une aubaine pour l'historien, parce que chaque substitution d'éléments au répertoire coutumier et chaque transformation d'une image littérale à l'image interprétative impliquent une altération volontaire du sens et exigent une réinterprétation de l'image dans son ensemble. À l'évidence, l'exemplaire primitif de la *Bible moralisée* développe considérablement les échelons possibles de l'énoncé et de la signification.

La troisième édition

Le maître et les artistes de la *Bible moralisée* perfectionnent le dispositif. Aux alentours de 1230, la troisième édition est réalisée en deux exemplaires à Paris dans le même atelier que *Wien 1179*. Le premier exemplaire est conservé à Tolède²³. Une peinture de dédicace montre qu'il est adressé à un couple royal, en qui il faut voir

Diglossie : [n. f.]
coexistence de deux langues.

Évangélisme : [n. m.]
volonté de mise en pratique radicale des préceptes évangéliques et de conformité au Christ.

21. « An effort to make *Vienna 1179* more biblical », Low den, *Bibles Moralisées*, t. I, p. 75. Le texte peut se trouver amplifié considérablement : ainsi dans *Vienne 1179*, f. 160r (t. I, fig. 29).

22. *Évangile et Évangélisme, xii^e-xiii^e siècle* (*Cahiers de Fanjeaux* 34), Toulouse, Privat, 1999.

23. *Toledo, Tesoro del Cabildo Catedral*, 3 vol., sans cote ; 4 896 médaillons et 2 peintures à pleine page. Fac-similé : *La Bible de Saint Louis*, Barcelone, Moleiro, 2000. *New York, Pierpont Morgan Library, M. 240* : ces 8 feuillets qui formaient à l'origine le dernier cahier de l'ensemble ont été disjointés dès avant 1400 environ.

aujourd'hui Blanche de Castille et son fils Louis IX, et non pas, comme on a cru d'abord, Louis VIII et son épouse Blanche de Castille. Louis IX aura donné l'ouvrage à ses cousins de Castille qui l'auront ensuite déposé au Trésor de la Cathédrale, siège primatial de leur royaume. Cette *Bible moralisée*, la plus extraordinaire de toutes, couvre tous les livres de l'Ancien et du Nouveau Testament (sauf les livres des Chroniques et Baruch), disposés suivant l'ordre des Bibles parisiennes que les universitaires imposent depuis les années 1220. Le système de mise en page reprend très exactement celui de *Wien 1179* ainsi que ses encadrements décoratifs, mais le concepteur équilibre mieux et précise la concordance entre images et textes. L'autre exemplaire de la troisième édition, aujourd'hui démembré, a été copié à Paris sur la Bible précédente, sitôt l'achèvement de celle-ci : ses copistes et peintres l'ont manifestement sous les yeux²⁴. Il se trouvait sûrement en Angleterre à la fin du xiii^e siècle, depuis sans doute qu'il avait été donné par Louis IX ou par son épouse à Henri III (v. 1254 ou 1259 ?) ou à la reine Aliénor, sœur de la reine de France²⁵.

Le concepteur de la Bible de Tolède maintient la primauté des peintres dans la composition du livre. Ils sont figurés là où l'on entre dans l'histoire chrétienne, c'est-à-dire au début du Nouveau Testament et précisément des évangiles²⁶. Il donne un autre signe au lecteur, en faisant ajouter au texte latin, hors cadre réglé, sa traduction littérale en ancien français²⁷. De toute évidence, il place les évangiles en position-clé dans la conception d'ensemble de la *Bible moralisée*. La troisième édition de celle-ci ne sera jamais plus utile qu'à de jeunes personnages de la famille royale à qui l'on désire inculquer les principes du christianisme conquérant et la « nouvelle vague » de la spiritualité, jamais en meilleures mains qu'entre celles du jeune roi Louis IX et de Marguerite de Provence qu'il épouse en

24. Y. Christ e, « L'Apocalypse dans les Bibles moralisées de la première moitié du xiii^e siècle », *Bulletin Archéologique du CTHS* 25 (1997), p. 33. Les 88 médaillons supplémentaires de la nouvelle copie correspondent à des feuillets perdus de Tolède.

25. Cf. Low den, *Bibles Moralisées*, t. I, p. 186, 216. A. de Labor de (comte), *La Bible moralisée, conservée à Oxford, Paris et Londres. Reproduction intégrale du manuscrit du xiii^e siècle accompagnée d'une notice*, 5 vol., Pour les membres de la Société de Reproduction des manuscrits à Peintures, Paris, 1911-1927. Le volume 1 (*Oxford, Bodleian Library, Bodley 270b*) comporte 28 cahiers, comme le volume 2 (*Paris, BnF, lat. 11560* : Job – début de Malachie, reproduction très exacte du volume 2 de Tolède – et *Londres, British Library, Harley 1526 et 1527*, copié vers 1235-1245 selon Low den, *Bibles Moralisées*, t. I, p. 4).

26. *Toledo, Tesoro del Cabildo Catedral* III, f. 1v et *Londres, British Library, Harley 1527*, Av.

27. Cahiers 1, 2, 3, 9 et 10 de *Toledo, Tesoro del Cabildo Catedral* III.

1234. La reine-mère aura donc commandé deux exemplaires, un pour son fils Louis, un pour sa belle-fille²⁸.

La quatrième édition et sa postérité

Peut-être les peintres et les copistes ont-ils jugé trop complexe et lourd le système de mise en page des *Bibles moralisées*, pourtant bien simplifié depuis les premières expériences. N'auront-ils pas rechigné à ce travail gaspilleur de leur temps, tout comme les copistes des Bibles glosées avouaient, au milieu du xiii^e siècle, une lassitude qui les pousserait bientôt à l'abandon de dispositifs trop alambiqués²⁹. Vers 1280, le maître anglais qui préside à la copie de la *Bible moralisée* conseille de simplifier la mise en page : on passe des médaillons circulaires à des vignettes de forme carrée, plus simples à réaliser et mieux appropriées au parallélisme du texte et de l'image³⁰. Cette formule s'impose tout naturellement aux metteurs en page postérieurs, qui, au xiv^e siècle, troquent les médaillons contre les vignettes. Quand on recopie le texte de la Bible tolédane vers 1400 dans un livre de belle qualité qu'on appelle aujourd'hui la *Bible d'Osuna*³¹, on dissocie le texte et la moralisation : on règle la page en trois colonnes, celle du centre recevant le texte biblique, celle de gauche la moralisation, et celle de droite la traduction de la moralisation en langue castillane. Au demeurant, la copie de *Bibles moralisées* devait atteindre des coûts excessifs : le tempérament de Louis IX ne le portait pas à reconduire les ambitions coûteuses de sa mère.

Hormis la réplique de l'exemplaire d'Oxford-Paris-Londres, réalisée à Londres ou Westminster dans les années 1280, peut-être à la demande de Marguerite de Provence, veuve de Louis IX³², la fabrication de nouveaux exemplaires ne reprend que dans le second tiers du xiv^e siècle. À Naples d'abord pour les cousins angevins du roi capétien³³, et à Paris de nouveau pour le roi Jean II le Bon³⁴, avec un

28. Low den, *Bibles Moralisées*, ne croit pas que les exemplaires de Tolède et Oxford – Paris – Londres aient pu être achevés en 1234 (t. I, p. 132).

29. Cf. G. Lobrichon, « Une nouveauté : la Glose », dans *Le Moyen Âge et la Bible*, Paris, Beauchesne, 1984, p. 113.

30. London, BL Add. 18719.

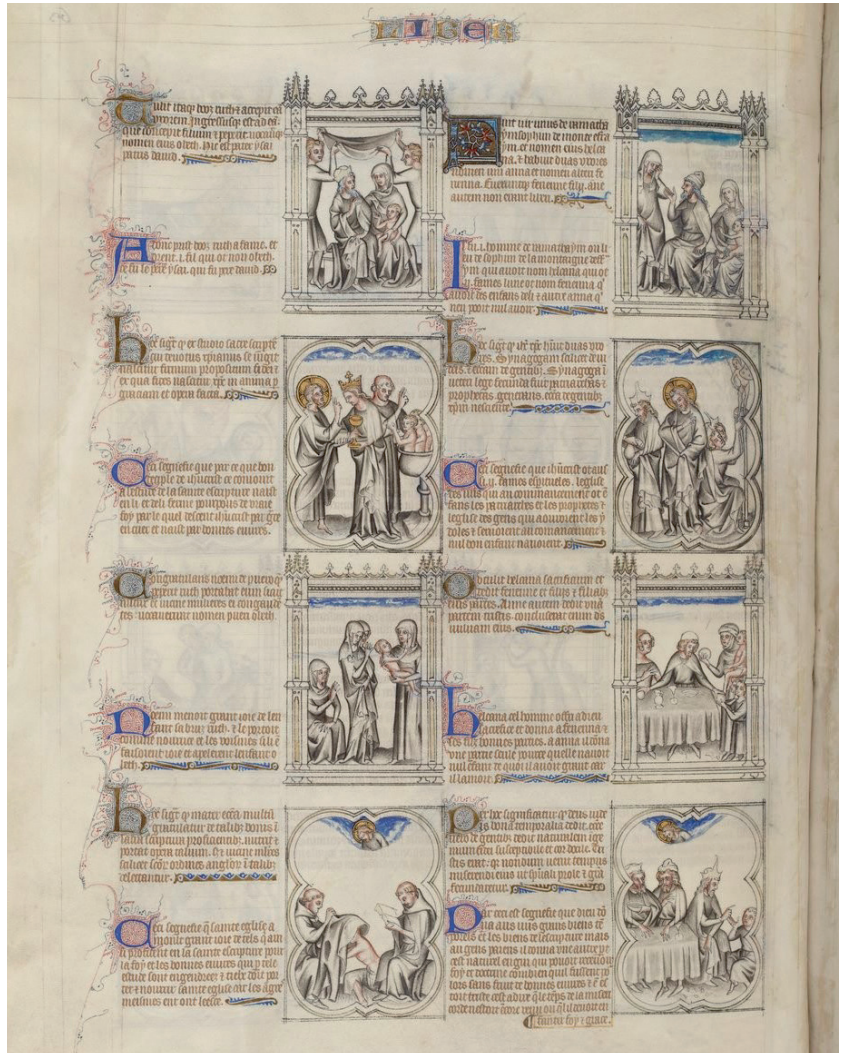
31. Madrid, Biblioteca Nacional, ms. 10232.

32. Low den, *Bibles Moralisées*, t. I, p. 216.

33. Paris, BnF, fr. 9561.

34. Paris, BnF, fr. 167 (1350-1364).

manuscrit dont on sait d'après les comptes royaux que la copie a coûté au roi des sommes extravagantes³⁵.



Bible moralisée. Paris, BnF fr. 167, f. 63v.

Les concepteurs de ces nouvelles éditions se sont alors affranchis définitivement du modèle primitif. Dans la Bible destinée à Jean le Bon, ils ont ajouté au texte latin une traduction française qui double le volume de texte ; ils ont surtout dénaturé la relation for-

35. Cf. F. Avril, « Un chef-d'œuvre de l'enluminure sous le règne de Jean le Bon : la Bible moralisée, manuscrit français 167 de la Bibliothèque nationale », *Monuments et Mémoires. Fondation Eugène Piot* 58 (1973), p. 91-125.

melle d'équivalence entre l'image littérale et l'image interprétée en employant un schéma architectural pour la première et un schéma curvilinéaire pour la seconde. Ils en appauvrissent d'ailleurs le contenu à tel point qu'on peut raisonnablement douter que ces copies aient pu éveiller d'autres curiosités que celles de bibliophiles avertis, des rois en l'occurrence, soucieux par ailleurs de conserver la mémoire d'un instrument où leurs pères et toute leur dynastie avaient puisé le meilleur de leur instruction. Les maîtres d'œuvre des dernières *Bibles moralisées* ont fait le choix de la simplicité et de l'économie. Celui qui prépare, dans le dernier tiers du xiv^e siècle, l'exemplaire aujourd'hui conservé au Vatican³⁶, a reçu sans doute un financement moins royal qu'autrefois³⁷ : il liquide la somptueuse imagerie des prédécesseurs et la réduit à un double frontispice en tête de chaque livre biblique, la peinture supérieure illustrant la lettre et l'autre le sens³⁸. Des quelque cinq mille images en médaillon de la Bible tolédane, il n'en reste plus que soixante-seize, très belles au demeurant et riches de sens typologique. Ainsi, un double frontispice au livre de Job assimile Job et sa famille à l'Église contemporaine : en haut, Job étend son manteau de miséricorde sur ses quatre fils (sous la main droite) et ses trois filles (sous la main gauche), tandis qu'en bas, le pape – identifiable à sa tiare blanche à trois couronnes bleues – abrite sous son manteau rouge les trois ordres des époux, des clercs et des moines³⁹. Le peintre déploie ici toutes les applications du sens allégorique. Il figure trois femmes sous le bras gauche et trois hommes sous le bras droit du pape : du côté des femmes, une laïque tête nue se blottit au côté du pontife, une clarisse se tient au centre, et à droite, la main du pape repose sur une femme à robe mauve recouverte d'un manteau bleu dont le pan masque la tête (une béguine ?) ; les hommes sont représentés symétriquement, un laïc (au flanc du pape), un cardinal (au centre) et un chartreux (?) sur qui repose la main droite du pape.

Clarisse : [n. f.] membre de la branche féminine de l'ordre franciscain.

Béguine : [n. f.] religieuse laïque, non cloîtrée, qui vit sous une règle monastique dans une petite maison individuelle, dans un ensemble appelé « béguinage » constitué autour d'une chapelle.

Chartreux : [n. m.] moine de l'ordre fondé par S. Bruno en 1084, voué à la vie contemplative.

36. *Cité du Vatican, Bibl. Apostolica Vaticana, Reg. Lat. 25* (Paris, dernier tiers du xiv^e siècle), 322 feuillets, 420 x 297 mm.

37. Le livre pourrait avoir été apporté par une princesse française en Angleterre, où il se trouvait au xv^e siècle.

38. Voir L. Duval-Arnould dans F. d'Aiuto, G. Mor ello, A. M. Piazzoni (éd.), *I Vangeli dei popoli. La Parola e l'immagine del Cristo nelle culture e nella storia. Città del Vaticano, Palazzo della Cancelleria, 21 giugno-10 dicembre 2000*, Rome, Biblioteca Apostolica Vaticana – Rinnovamento nello Spirito Santo, 2000, n°94.

39. « iii estas en especial qui sont en sainte église, ce sont les maries et les continens et les vierges qui sont tous fils et filles de dieu. » : f. 103v.



Vatican, BAV, Reg. lat. 25, f. 242r.

Le procédé typologique n'a rien perdu de sa réalité ; il continue de fonctionner, mais sa démonstration iconographique est réduite à de brefs rappels, comme s'il appartenait désormais aux pratiques ordinaires de la lecture.

Pourtant, le souvenir demeurait de démonstrations magnifiques, qui méritaient d'être imitées. La mise en page primitive a longtemps suscité l'admiration dans la famille royale de France. Quand Louis IX

confie à l'atelier de Saint-Jean d'Acre le soin de réaliser la Bible dite d'Acre⁴⁰, il fait adopter le dispositif en médaillons. Et au xiv^e siècle, les ateliers travaillant pour les rois Valois, Philippe V le Long et Charles V, ou pour leurs intellectuels, gardent en mémoire la belle ordonnance des *Bibles moralisées* du xiii^e siècle : les moines de Saint-Denis choisissent la disposition en quatre colonnes pour les *Gesta regum Francorum*⁴¹ et la répètent dans les *Grandes Chroniques de France* rédigées à l'intention de Charles V⁴².

Le fait le plus intrigant demeure la surdité des *Bibles moralisées* – celles du xiii^e siècle et leurs héritières du xiv^e – aux enseignements des intellectuels contemporains, qui étaient pourtant parvenus au pinacle de l'Université. Les maîtres qui ont assumé la conception de ces ouvrages n'ont jugé utile de reproduire ni le texte parisien de la Bible (voir Sous-partie « Exégèse chétienne du Moyen Âge occidental », p. 468), qui acquiert un statut presque officiel dès les années 1230 environ, ni les derniers résultats de l'exégèse universitaire. Leur intention, dès les années 1230, a été de présenter à travers la *Bible moralisée* une vision triomphale de l'Église chrétienne. Ils dressent la trame d'une véritable encyclopédie projetée sur l'histoire des hommes, depuis les débuts jusqu'au Jugement dernier. Que ce programme ait été enseigné réellement ou non importe peu : il joue le même rôle symbolique que la galerie des vitraux dans les fenêtres hautes des cathédrales.

Quant aux sources des *Bibles moralisées*, il faut convenir qu'on a échoué à les identifier. Sans doute y a-t-il des emprunts ou des citations des maîtres de l'Université, mais ils sont indécélables. On a rêvé d'identifier parfois la patte de l'archevêque de Cantorbéry Étienne Langton, celle du dominicain Hugues de Saint-Cher († 1263) ou celle, plus vraisemblable, de Guillaume d'Auvergne, maître de l'Université devenu évêque de Paris en 1228 († 1249) ; en réalité, toutes les similitudes qu'on a pu relever entre la *Bible moralisée* et les commentaires d'Étienne, de Hugues, de Guillaume ou d'un autre maître contemporain s'évanouissent dans l'horizon commun à tous les intellectuels du premier tiers du xiii^e siècle ; tous puisent largement au vivier de la *Glose*, dont le texte est désormais stabilisé et dont les enseignements sont présents dans les esprits de tous les intellectuels.

Jugement dernier :
à la fin des temps,
comparution de tous
les hommes devant Dieu.

40. Paris, Arsenal, 5211.

41. Paris, BnF, lat. 13836.

42. Paris, BnF, fr. 2813.

La suite de l'histoire démontre la même apathie vis-à-vis de toute modernité. Quels que soient les ajustements, légers au demeurant, que les continuateurs ont apportés aux éditions successives de la *Bible moralisée*, leur tonalité demeure traditionnelle, sinon conservatrice. Comme si les commanditaires de ce chef-d'œuvre s'étaient interdit d'en appeler aux étoiles de l'Université et préféreraient la culture du château à celle du firmament. Un correctif, de taille il est vrai, atténue cependant au xiv^e siècle la pauvreté intellectuelle des *Bibles moralisées*. Le concepteur au service de Jean le Bon⁴³ ne refond pas seulement quelques moralisations⁴⁴ ; il a jugé insuffisante la traduction française conservée dans l'exemplaire de Tolède et il l'a refondue dans l'esprit d'une plus grande fidélité au texte latin de la Vulgate et d'une interprétation plus précise de l'image voisine⁴⁵. Il rétablit ainsi la lettre dans toute sa puissance et son pouvoir sur le lecteur. La leçon vaut d'être méditée : elle engage en effet à relire en ce sens l'effort de traduction effectué sur la Bible entière, sur commande du fils et successeur de Jean II, Charles V (1364-1380). On le voit, les maîtres d'œuvre des *Bibles moralisées*, les plus prestigieuses des Bibles en images, n'ont pu résister à la demande des lecteurs. Nous ne saurons jamais si les commanditaires eux-mêmes ont cédé à une pression quelconque et exigé le retour aux textes. La métamorphose des *Bibles moralisées* va de pair en effet avec le succès fabuleux des « Bibles historiques » conçues à la fin du xiii^e siècle par Guiart des Moulins (env. 1251 – env. 1322), un chanoine du nord de la France : l'ampleur de leur décoration, le conservatisme de leur texte (il dérive en effet tout droit de l'*Historia scolastica* de Pierre Le Mangeur, vers 1175) et leur destination manifestement aristocratique pourraient conduire à les ranger parmi les Bibles en images, si le rapport du texte et des illustrations était moins défavorable à celles-ci⁴⁶. Il n'est pas interdit de penser qu'un retour à la lecture s'amorce au xiv^e siècle et force les portes des demeures aristocratiques et bourgeoises.

43. Paris, BnF, fr. 167.

44. Low den, *Bibles Moralisées*, t. II, p. 100 (correction entre Add. 18719 et fr. 167) et 56 (entre fr. 167 et fr. 166).

45. Low den, *Bibles Moralisées*, t. II, p. 22 et 47.

46. Cf. G. Lobrichon, « The Story of a Success: the *Bible historiale* in French (1295-c. 1500) », dans E. Pol eg, L. Light (éd.), *Form and Function of the Late Medieval Bible. Proceedings of the Edinburgh Conference, July 2010*, Leyde, Brill, 2013, p. 307-332.

LA BIBLIA PAUPERUM

Trop luxueuses, trop complexes, trop monumentales, les *Bibles moralisées* ne souffraient pas de concurrence : la « Bible historique », elle, offrait un texte ressemblant de plus en plus à celui d'une Bible en langue vernaculaire. Or, dès le début du xiv^e siècle, de nouvelles tentatives se font jour en vue de concevoir des Bibles en images libérées du volume et de la complexité qui réduisaient peu à peu au silence les concepteurs des *Bibles moralisées*. Plusieurs ouvrages-clés montrent la voie. Il y a ceux que produit le royaume anglais, où les élites sont depuis longtemps acculturées plus en profondeur que sur le continent. Le plus traditionnel est un petit *in-quarto* de vingt feuillets, consacré au seul livre de la Genèse et daté du second tiers du xiv^e siècle, dans la région de Norwich ; des légendes en français, empruntées à Pierre le Mangeur, accompagnent ses dessins rehaussés de couleurs⁴⁷. Plus caractéristique du mouvement en cours, la Bible en images autrefois conservée à Holkham et aujourd'hui à la British Library, *Holkham Bible Picture Book*, copiée et peinte aux alentours de 1330, est boursoufflée de denses commentaires⁴⁸.



Cain et ses descendants.
Holkham Bible, Londres,
British Library, Add.
47682, f. 6.

47. « Egerton Genesis » : Londres, British Library, Egerton 1894 (milieu xiv^e, originaire de Norwich ?), 20 feuillets avec dessins rehaussés de couleurs, illustrant Gn 1-44 et accompagnés de légendes en français, extraites de l'*Historia scholastica*. Cf. M. Coker Joslin et C. Coker Joslin Watson, *The Egerton Genesis*, Londres - Toronto, British Library - University of Toronto Press, 2001.

48. Londres, British Library, Add. 47682 (1320-1330) : M. P. Brown (éd.), *The Holkham Bible Picture Book. A Facsimile*, Londres, British Library, 2007. J. Lowden, « The Holkham Bible Picture Book and the *Bible moralisée* », dans J. H. Marrow, R. A. Linenthal et W. Noel (éd.), *The Medieval Book. Glosses from Friends and Colleagues of Christopher De Hamel*, Londres, HES et De Graaf Publishers, p. 75-83.

Le troisième livre, désigné sous le nom d'*Omne bonum*, pourrait se ranger aisément dans la catégorie des Bibles en images si son auteur présumé, le clerc de l'Échiquier James Le Palmer (av. 1327-1375) n'avait pas conçu entre 1359 et 1368 les cent neuf vignettes oblongues de son cycle d'illustrations, couvrant presque toute la Bible, comme une introduction à une gigantesque encyclopédie du savoir universel⁴⁹. Dans tous les cas, l'image tend à faire retraite devant le commentaire. C'est pourquoi la curiosité de l'historien s'enflamme devant l'émergence au début du xiv^e siècle d'une autre formule de Bible en images dont le succès écrase toutes les autres entreprises analogues.

Les *Bibles des pauvres* (*Armenbibel*) surviennent dans l'espace germanique. Les historiens de l'art ont cru les voir naître dans un monastère bénédictin de Bavière (Benediktbeuern ?) ou du Tirol (Sankt-Florian ?) durant la seconde moitié du xiii^e siècle (vers 1260 ?), sans autres preuves que des affinités stylistiques et leur propre certitude que seuls des ateliers monastiques connus des chercheurs sont capables de fabriquer des livres, ce que contredit toute l'histoire du livre au xiii^e siècle. La réalité documentaire porte à situer l'apparition des *Bibles des pauvres* dans les quinze premières années du xiv^e siècle, dans des ateliers inconnus du sud de l'Empire. Dès les années 1320-1350, leurs copies se différencient en familles qui montrent une recherche continue dans la mise en page et dans la sélection des textes⁵⁰. Une *Bible des pauvres* est un livret de grandes dimensions⁵¹, constitué d'une séquence de trente-quatre à quarante tableaux synthétiques qui combinent images et citations bibliques afin d'illustrer l'unité de l'Ancien et du Nouveau Testament.

La structure en est d'une grande simplicité. À l'origine, chaque tableau est organisé autour d'une image centrale figurant un fait de la vie du Christ et de la Vierge Marie, de l'Annonciation au Couronnement de Marie ; cette image centrale est elle-même ceinte de quatre prophètes de l'Ancien Testament, qui citent chacun un verset de leur propre prophétie ; une scène de l'Ancien Testament flanque le tout de chaque côté. On copie des versets et répons d'antienne liturgiques sur les marges supérieure et inférieure, et des lectures bibliques (*lectiones*, leçons) sur les marges gauche et droite, en

Annonciation : annonce à Marie par l'ange Gabriel de la conception en son sein de Jésus, relatée au début de l'évangile de Luc (1, 26-38).

Couronnement de Marie : thème de l'iconographie chrétienne, sans autre source biblique qu'Ap 12, 1, représentant la Vierge Marie, couronnée dans les cieux.

Antienne : [n. f.] texte bref chanté ou dit par tous, au début et à la fin d'un psaume, comme un refrain.

49. « Omne bonum ». Cf. L. Freeman Sandler, 'Omne bonum'. *A Fourteenth Century Encyclopedia of Universal Knowledge. British Library MSS Royal 6 E VI - 6 E VII*, 2 vol., Londres, Harvey Miller, 1996.

50. G. Schmidt, *Die Armenbibeln des 14. Jahrhunderts*, Graz - Cologne, Böhlau, 1959. Les datations des manuscrits munichoïses ont été révisées récemment.

51. De 280 x 200 mm à 400 x 260 mm.

latin dans les exemplaires primitifs, en allemand par la suite, ou en latin et allemand. Dès le second quart du xiv^e siècle, l'image centrale est condensée dans un médaillon circulaire entouré de quatre autres, de diamètre plus faible, tandis que les textes sont redistribués sur la page, réduits en longueur. Dans une formule expérimentée en Haute-Bavière dans la seconde moitié du xiv^e siècle⁵², chaque scène occupe la page, organisée sur deux registres : en haut l'Ancien Testament, en bas le Nouveau. Dans la *Bible des pauvres* du Vatican, datée des années 1430, les leçons bibliques occupent le registre inférieur, sur deux colonnes. Dans tous les cas, la préférence va à l'économie de moyens. La mise en page et le graphisme se présentent de façon uniforme du début à la fin de la copie, afin de faciliter la reproduction du modèle.

Il a suffi de quelques décennies pour que se distinguent trois familles, l'autrichienne et la bavaroise (contemporaines), enfin la famille dite de « Weimar⁵³ ». Sur le plan formel, on constate que vers 1330-1340, deux modèles coexistent en Allemagne du Sud. L'un reprend et perfectionne le schéma primitif de deux scènes historiées sur deux registres, trente-quatre scènes au total⁵⁴, l'autre ne représente qu'une scène par page pour un ensemble de quarante scènes.

Cette seconde formule est mise en scène par un artiste anonyme de l'Oberbayern⁵⁵. Il dissocie les paires de scènes, mais ne rompt pas la règle simple de lecture : l'Ancien Testament annonce le nouveau et celui-ci justifie l'Ancien. L'épisode de la vie du Christ occupe ainsi le centre du registre inférieur, il est figuré dans une galerie à arcades, ouverte sur l'extérieur ; les deux arcs de gauche et droite, divisés en deux niveaux, abritent chacun une paire de prophètes tournés vers la scène centrale. La galerie soutient l'étage des deux scènes de l'Ancien Testament. On comprend que l'histoire chrétienne forme le fondement, qu'elle est indissociable de l'histoire des Hébreux ; la structure architectonique de l'ensemble, réutilisée d'une page à l'autre – le dessinateur exploite parfois la transparence du parchemin pour reproduire le cadre de la page et les bustes des prophètes –, confirme une perception globale de la Bible. La formule est moins économique que dans les premiers exemplaires, puisqu'elle dévore le

52. Munich, Bayerische Staatsbibliothek, Cgm 20.

53. G. Lobrichon, « La Bible des pauvres du Vatican, Palat. Lat. 871 », dans *Mélanges de l'École Française de Rome. Moyen Âge* 98 (1986), p. 295-327, repris dans Lobrichon, *La Bible au Moyen Âge*, Paris, Picard, 2003.

54. Par exemple Munich, Bayerische Staatsbibliothek, Clm 23426, feuillets 153r-170v.

55. Clm 19414, provenant de Tegernsee.

« **Chemin de croix** » :

mise en scène
de la Passion, rythmée
par quatorze stations,
destinée à permettre
au fidèle de participer
intimement aux souffrances
du Christ.

double de pages ; elle concède en revanche plus de liberté à l'interprétation artistique. Elle brouille cependant la démonstration diachronique soulignée par la présence de deux scènes christologiques sur une seule page. Malgré cet inconvénient, la nouvelle formule favorise l'immersion du lecteur dans la contemplation de chaque scène de la vie de Jésus : elle introduit en effet le dévot à cheminer sur les pas de Jésus et amorce l'évolution qui conduit à la pratique du « chemin de croix », largement diffusée dans l'Europe occidentale au xv^e siècle.

Dans la seconde moitié du xiv^e et au xv^e siècle, les ateliers d'Allemagne du Sud simplifient les *Bibles des pauvres* de trois manières.

– En premier lieu, ils renoncent à l'imagerie et n'en conservent que le texte. L'abandon des images fait chuter le coût de production et permet ainsi la multiplication rapide des copies, puisqu'il n'est plus nécessaire d'exiger du copiste une compétence de dessinateur ou de peintre, et aussi l'insertion des *Bibles des pauvres* dans des corpus où elles tiennent une place adventice. Les copies non illustrées se répandent à la fin du xiv^e siècle ; elles pullulent dans la seconde moitié du xv^e siècle.

– Une seconde formule consiste à alléger le dispositif de mise en page : elle apparaît dans une copie faite vers 1410⁵⁶ et inspire le dessinateur d'un exemplaire de 1435 environ, quand il organise la page en deux registres d'images assorties de brèves légendes, en haut une scène de la vie de Jésus, encadrée par quatre figures de prophètes et, en bas, deux scènes de l'Ancien Testament. Lorsqu'il entreprend de refondre et améliorer sa première édition, l'imprimeur Pfister de Bamberg choisit précisément ce type simplifié auquel Henrik Cornell a donné le nom de « Groupe München-London ». Mais il semble que d'autres imprimeurs se soient lancés dans l'aventure dans les années 1460-1470 et aient publié en un seul volume la *Biblia pauperum* et le Canticum des cantiques⁵⁷.

– Or, au milieu du xv^e siècle, un atelier bavarois au moins expérimente une autre formule, moins économique puisqu'elle conduit à des

56. Conservée à la Herzog August Bibliothek de Wolfenbüttel (*Cod. 69. 6a Aug. 2°*).

57. Cf. N. F. Palmer, « Junius's Blockbooks: Copies of the *Biblia Pauperum* and *Canticum Cantorum* in the Bodleian Library and their Place in the History of Printing », *Renaissance Studies* 9 (1995), p. 137s.

livres de dimensions importantes : elle consiste à répartir les images d'un même thème sur plusieurs pages⁵⁸.

Dans tous les cas, le dispositif sémiologique est simplifié au fil du temps. On dissocie par exemple les deux épisodes vétérotestamentaires à l'aide d'une colonnette peinte de marbrures et, par ce moyen simple, on guide l'œil de l'observateur droit vers l'image christologique du registre inférieur. De toute évidence, les concepteurs qui se sont livrés au fil du temps à des améliorations de la mise en page et de la décoration prospectaient de nouvelles formules favorisant la duplication rapide, la reproduction multiple et la compréhension immédiate. Ils n'appartenaient pas aux élites les plus performantes de leur métier, ils ne pouvaient pas rivaliser avec les maîtres parisiens, mais ils savaient aussi bien, sinon mieux, explorer les voies qui donneraient accès bientôt à la conception de l'imprimerie. Une *Bible des pauvres* fabriquée aux Pays-Bas vers 1480 selon le procédé xylographique [Blockbuch ou Holztafeldruck, fait à partir de matrices de bois gravées et peintes] offre un excellent exemple des techniques mises en œuvre dans la seconde moitié du xv^e siècle⁵⁹.

La scène est répartie en trois registres, à l'instar des trois étages d'un édifice aux fenêtres ouvertes. Au registre inférieur, le rez-de-chaussée est percé d'une fenêtre double où apparaissent deux prophètes (ils arborent des vêtements très différents, au point que presque chacun d'eux est identifiable par un chapeau particulier) ; la prophétie de chacun sort du rebord de fenêtre dans un phylactère ; sur le mur de part et d'autre et en bas, trois versets liturgiques. Le registre médian se compose d'une grande loggia ouverte : entre les deux colonnes, sur un plan exhaussé, la scène centrale de la vie du Christ ; de part et d'autre des deux colonnes, les scènes typologiques. À l'étage supérieur, une fenêtre double et deux prophètes ; chacun dispense sa prophétie sur un phylactère qu'il tient souvent d'une main.

Aucune copie de la *Bible des pauvres* n'émerge en dehors de l'Allemagne du Sud avant le xv^e siècle. La plus occidentale a peut-être été réalisée pour Albert de Bavière-Hollande († 1404) et Marguerite de

Procédé xylographique :
Blockbuch ou *Holztafeldruck*,
fait à partir de matrices
de bois gravées et peintes.

Phylactère : [n. m.] petite
banderole sur laquelle
sont inscrites les paroles
prononcées par le personnage
représenté.

58. Munich, Bayerische Staatsbibliothek, Cgm 297 (milieu xv^e s.), 125 feuillets de 305 x 210 mm.

59. Paris, BnF, Réserve des livres rares, XYLO-5 (v. 1480, Pays-Bas), f. 32r.



Paris, BnF, Réserve, XYLO-5,
f. 32r.

Déambulatoire : [n. m.]
nef circulaire permettant
de faire le tour du chœur
dans une église.

Clèves (env. 1375-1411)⁶⁰. Pourtant leur modèle emporte l'adhésion des contemporains : il est appliqué d'une part à des évangélistes illustrés⁶¹, d'autre part à des brèves *Concordances de l'Ancien et du Nouveau Testament*, enfin à des abrégés bibliques sans images, Bibles figuratives dont l'ultime avatar est un simple résumé intitulé *Bibel der Armen*, sur papier de dimension relativement importante, à destination probablement d'élites laïques⁶². L'histoire des formes cependant n'explique rien de l'extraordinaire fortune des *Bibles des pauvres*, bien supérieure à celle des *Bibles moralisées*. Qu'ils soient simplifiés ou réduits au squelette banal de leur texte, ces ouvrages parlent et attirent les lecteurs. Ils fournissent de la matière aux prédicateurs : ceux-ci en effet peuvent exploiter la thématique des *Bibles des pauvres* dans leurs sermons, parce qu'elle est exposée sur les murs des églises, à l'inté-

rieur ou à l'extérieur, et qu'en somme, elle tombe sous le sens commun. Les contemporains n'ont point de peine à les identifier à ces « figures et prophéties assorties de légendes en forme de poèmes » qui décoraient peut-être le déambulatoire de la cathédrale de Constance (?), voire les murs d'enceinte du couvent des frères prêcheurs de Cologne⁶³. Reproduites en de multiples éditions xylographiques, profitant de l'essor de l'imprimerie, les *Bibles des pauvres* connaissent un vif regain de vitalité autour de 1500. Elles s'affranchissent alors des contraintes

60. Londres, British Library, King's 5 : 35 feuillets, 179 x 384 mm (ce format à l'italienne s'explique par le fait que, primitivement, les feuillets du manuscrit étaient repliés deux fois sur la page de gauche) ; on a pu attribuer les peintures au Maître des Heures de Marguerite de Clèves.

61. Par exemple Bamberg, Staatsbibliothek Q. II. 37, xv^e s., 156 feuillets, 307 x 215 mm.

62. Par exemple, Bamberg, Staatsbibliothek Bibl. 148, 36 feuillets de 405 x 290 mm.

63. Voir Cologne, Stadtarchiv GB 8^o 118, f. 1r et 92v.

du livre et alimentent la créativité des ateliers septentrionaux de broderie et de tapisserie : plusieurs grands prélats commandent ainsi à Bruxelles des ouvrages en haute-lisse dont les thèmes proviennent directement de la *Bible des pauvres*. L'un des plus fameux se trouve aujourd'hui encore dans le lieu pour lequel il fut conçu : il s'agit de la *Tapisserie de la Chaise-Dieu*, tissée vers 1515 à Bruxelles sans doute. La *Tapisserie des Trois Couronnements*, réalisée à Bruxelles peut-être entre 1476 et 1488 et conservée au Trésor de la Cathédrale de Sens, suit certainement le patron d'une *Bible des pauvres* xylographique, où le Couronnement de la Vierge domine ses deux figures vétérotestamentaires, les couronnements de David et Bethsabée d'une part et d'Esther et Assuérus d'autre part⁶⁴. On sait enfin que le cardinal anglais Thomas Wolsey (env. 1474-1530), grand collectionneur de tapisseries de luxe, avait commandé dans les Pays-Bas une série d'ouvrages inspirés de la *Bible des pauvres*⁶⁵.

Qui a eu l'idée de ces *Bibles des pauvres*, et à quelles fins ? Nous n'en savons rien. Un auteur, ou un groupe de travail, a choisi de rester dans l'ombre. Ce fait n'a rien d'exceptionnel : la *Glose* de la Bible, au xii^e siècle, a été placée sous le signe d'un anonymat aussi rigoureux. Aucun indice ne permet de nommer ni le concepteur, ni l'artisan des premiers exemplaires ; les suivants n'en disent pas davantage. Tout au plus peut-on dire qu'ils partagent le mode de pensée typologique et un même univers intellectuel avec deux contemporains, le dominicain anonyme – peut-être strasbourgeois – du *Miroir du salut de l'homme* (*Speculum humanae salvationis*) et le cistercien Ulrich de Lilienfeld, auteur des *Concordances de charité* (*Concordantiae caritatis*, env. 1345-1351)⁶⁶. Libre à chacun de supputer le travail d'un moine bénédictin, d'un chanoine régulier, prémontré, chanoine de Saint-Augustin ou membre d'un ordre mendiant, dont les maisons sont nombreuses dans le sud de l'Allemagne et l'Autriche occidentale : ce ne sont que des hypothèses gratuites. Il est clair en revanche que le concept résulte d'une volonté commune, très pédagogique : celle de créer un outil efficace de lecture plurielle de la Bible tout entière, reliant systématiquement

Haute-lisse : [n. f.] procédé de tissage dans lequel la chaîne est tendue sur le métier de façon verticale.

Prémontré : [n. m.] de l'ordre canonial fondé par Norbert de Xanten au début du xii^e siècle.

64. L. Saulnier-Per nuit, *Les Trois Couronnements. Tapisserie du Trésor de la Cathédrale de Sens*, Tours, Mame, 1993.

65. T. Campbell, « Cardinal Wolsey Tapestry Collection », *The Antiquaries Journal* 76 (1996), p. 95 et 109.

66. *Speculum humanae salvationis*, éd. J. Lutz, P. Perdrizet, 2 vol., Mulhouse – Leipzig, Meiningen, 1907. Voir aussi A. Wilson et J. Lancaster, *The Speculum humanae salvationis 1324-1450*, Berkeley – Los Angeles, University of California Press, 1985 (<http://www.escholarship.org/editions/>). Le *Speculum humanae salvationis* (plus de 350 ms. en latin) a fait l'objet de traductions en français, anglais, néerlandais, moyen allemand et tchèque, avec ou sans images. Sur l'œuvre d'Ulrich de Lilienfeld, voir H. Munsch, *Die Concordantiae Caritatis' des Ulrich von Lilienfeld. Untersuchung zu Inhalt, Quellen und Verbreitung, mit einer Paraphrasierung von Temporale, Sanktorale und Commune* (Europäische Hochschulschriften 28), Francfort-sur-le-Main, Lang, 2000.

quement l'Ancien au Nouveau Testament. L'ambition de démontrer se manifeste à chaque page ; toutes les expérimentations formelles qui se succèdent du début du xiv^e à la fin du xv^e siècle ont pour but de témoigner de l'unité des saintes Écritures et de leur accomplissement dans la vie de Jésus. Mais à qui faut-il démontrer les mérites de l'interprétation chrétienne ? On ne distingue dans le sud de l'Allemagne aucune agressivité particulière de dissidents hostiles à la prédication chrétienne, pas davantage qu'une recrudescence d'activisme juif, qui auraient justifié une riposte démontrant la cohérence des Écritures chrétiennes, leur ancrage dans la Bible judaïque et l'accomplissement de celle-ci dans la vie du Christ. La source essentielle de ces livres demeure en effet la Bible, agrémentée de quelques-uns de ses usages liturgiques. Il n'y a rien là de très savant. Il faut donc admettre que ces livres sont peut-être conçus aussi bien pour les laïcs que pour les clercs. Peut-être certains exemplaires de la *Bible des pauvres*, diffusés sous forme de rouleaux, ont-ils servi de matériel pédagogique dans les paroisses de Germanie. Il est probable aussi que d'autres copies passèrent sans tarder entre les mains de laïcs. On remarque à cet égard la stature exceptionnelle des femmes dans les *Bibles des pauvres* de la première moitié du xiv^e siècle, sans qu'on puisse pour autant en déduire qu'elles délivrent un indice de destination féminine. Quoi qu'il en soit, l'incroyable diffusion de ces livres aura contribué puissamment à l'insémination biblique dans les élites d'Allemagne méridionale, dans une société qui démontre vigoureusement vers 1500 ses capacités à défendre les enseignements du Livre, à l'encontre s'il le fallait des ecclésiastiques, parce qu'elle partage avec ceux-ci une familiarité avec le « Grand Code » de la Bible que les pays plus au sud ont petit à petit confinée.

Les *Bibles moralisées* et les *Bibles des pauvres* n'épuisent pas la longue histoire des Bibles en images. Elles représentent du moins deux tentatives, parmi les plus abouties, qui bouleversèrent les usages traditionnels de l'image dans les cultures occidentales. Les premières, d'accès confidentiel, ont néanmoins fait exploser les possibilités du patrimoine iconographique de la chrétienté latine, grâce à leurs maîtres d'œuvre qui ont aussitôt redistribué leur nouveau savoir-faire. Les concepteurs des *Bibles des pauvres*, moins brillants et plus modestes, ont touché des cercles laïcs que nous ne savons pas encore identifier, mais qui, assurément, ont formé les bataillons des réformes de la fin du xv^e et du début du xvi^e siècle. Dans ces livres sans précédents, les artistes occidentaux apportaient aux autorités ecclésiastiques les preuves qu'ils maîtrisaient parfaitement le système typologique, l'une des structures

les plus traditionnelles de l'enseignement chrétien, et que le contrôle des clercs perdait de sa nécessité. Hormis les contrats de prix-faits passés entre quelques commanditaires sourcilleux et des artistes réputés, l'idée d'enrégimenter les images chrétiennes ne s'impose qu'au Concile de Trente. Sans doute n'est-ce pas un hasard. Il était temps peut-être, car personne apparemment n'avait encore frémi devant l'audace stupéfiante du décorateur de la *Bible des pauvres* du Vatican (*Pal. Lat. 871*) : sur la page inaugurale, avant que Dieu créât le monde, avant que Lucifer ne chutât, il y avait deux trônes dans le ciel, un pour chacun. Cela rappelle que jamais les images médiévales ne sont neutres, que les codes apparemment les plus sévères peuvent receler les signes d'un laxisme inattendu, et qu'il reste beaucoup à faire pour comprendre les mécanismes d'une acculturation chrétienne qui, malgré tout, a démontré des capacités brillantes dans l'Occident des xii^e-xv^e siècles. On voit alors qu'étaient surmontées toutes les résistances à la figuration de l'image divine, mais que les images comme les mots induisaient un risque permanent de dissonance, voire de déviance.

2. Raconter la vie du Christ (xiii^e-xv^e siècles)

Paul Payan

INTRODUCTION

À la fin du Moyen Âge, un intérêt nouveau apparaît pour les récits évangéliques, pour les différentes étapes de la vie terrestre du Christ. Celles-ci sont abondamment mises en scène dans les images, qui se multiplient sur les murs des églises ou les pages des manuscrits ; elles servent de fondement à des textes nouveaux à vocation spirituelle qui connaissent un très grand succès au xiv^e siècle, auprès d'un public aristocratique qui cherche à concilier délassement et dévotion. Aboutissement de cet engouement, les grands Mystères du xv^e siècle font de la vie du Christ un grand spectacle, couru par toute une population. Ces œuvres rivalisent d'inventivité et d'audace. Si le texte biblique reste leur fondement, elles prennent d'énormes libertés avec lui, en enrichissant à foison des épisodes parfois à peine évoqués dans les récits évangéliques.

Mystères : [n. m. pl.] représentations théâtrales composées de tableaux successifs et dialogués, qui mettent en scène, en mêlant réalisme et surnaturel, des épisodes de la vie du Christ, en particulier la Passion.

Ce phénomène est connu, mais il a rarement été abordé par les historiens, mal préparés à prendre en compte la production iconographique et littéraire, et un peu décontenancés par le caractère prolifique de textes difficilement classables dans les catégories traditionnelles de leurs sources. Or, la perméabilité grandissante entre les différents domaines de la production intellectuelle et artistique permet justement de comprendre le renouvellement des références chrétiennes et l'inventivité des auteurs, dans le contexte de mutations profondes qui traversent alors la société occidentale.

Au cours des xii^e et xiii^e siècles, l'institution ecclésiale, qui a affirmé son indépendance par la réforme grégorienne, doit faire face à des mouvements de contestation puissants qui se fondent notamment sur le retour à l'Évangile. Pour combattre cette dissidence hérétique, l'Église réagit par la répression – celle de la croisade contre les Albigeois au début du xiii^e siècle, puis celle de l'Inquisition – mais aussi par un effort de reconquête des cœurs et des esprits. Celle-ci est

principalement l'œuvre de ces nouveaux ordres, dits « mendiants », apparus dans les premières années du xiii^e siècle, au premier rang desquels se placent les franciscains et les dominicains. Leur prédication, dynamique, novatrice, se destine essentiellement à une population urbaine de plus en plus nombreuse, à ces marchands qui manient de plus en plus d'argent et qui sont tout de même soucieux de gagner leur salut. Les discours qui émergent alors ne sont pas sans risques pour la hiérarchie ecclésiastique. Au début du xiv^e siècle, le pouvoir pontifical met au pas les plus virulents des contestataires franciscains, les « Spirituels ». Mais les idées continuent à tracer leur sillon, au fil des textes et des images, alors que des difficultés nouvelles viennent frapper un monde jusque-là en plein essor : la Peste noire en 1348, et les guerres interminables qui accompagnent l'affirmation des États souverains. Alors que la cour pontificale, installée à Avignon, s'affaire à garder son rang dans le paysage politique européen, les appels à la réforme de l'Église se font de plus en plus nombreux, et la déchirure du Grand Schisme (1378-1417) ne fera que les exacerber. Nombreux sont ceux qui privilégient alors une approche plus intime et sensible du christianisme, par le mysticisme ou la *devotio moderna*. On se méfie désormais des subtiles constructions scolastiques qui avaient marqué le xiii^e siècle. La figure du Christ souffrant pour l'humanité pécheresse, celle de sa mère compatissante et protectrice, focalisent la dévotion des fidèles. Les récits évangéliques, trop succincts, suffisent à peine à alimenter la curiosité des dévots et l'imagination des artistes. Il faut davantage de détails.

Devotio moderna :

courant spirituel caractéristique de la fin du xiv^e et de la première moitié du xv^e siècle, issu notamment du courant hollandais des Frères de la Vie Commune, et qui rend accessible aux laïcs une vie de piété centrée sur la prière et la méditation.

LA REDÉCOUVERTE DE L'HUMANITÉ DU CHRIST

De nouveaux prédicateurs

Une des caractéristiques de la pastorale franciscaine réside dans son intérêt pour l'humanité du Christ, pour sa vie terrestre, présentée comme modèle, livrée à la méditation des fidèles. Il ne s'agit plus seulement de détailler les épisodes d'un parcours terrestre, d'en dégager des indications dogmatiques et morales, mais d'inviter le chrétien à se les approprier, à les partager, voire à les revivre. La veillée de Noël organisée par François d'Assise à Greccio en 1223 apparaît significative de

GIOTTO, le Noël à Greccio (v. 1280-1290). Assise, Basilique Saint-François, église supérieure.



Traditions

paraliturgiques :

en marge de la liturgie, souvent marquées par un souci pédagogique.

Stigmatisation :

manifestation sur son propre corps des plaies portées par le Christ en croix.

cette tendance. S'il ne faut pas exagérer l'originalité de la démarche, fondée sur des traditions paraliturgiques et influencée par des modèles romains⁶⁷, le miracle relaté ensuite par les écrits franciscains souligne ce que les disciples du *Poverello* ont voulu en retenir : un des témoins de la scène aperçoit soudain le saint penché sur la crèche, tenant l'Enfant dans ses bras, comme si un protagoniste nouveau faisait irruption dans le schéma traditionnel de la Nativité. L'originalité franciscaine réside sans doute dans cette invitation à rentrer dans la scène, à devenir un véritable acteur de l'Histoire sainte. Modèle ultime de cette démarche, la stigmatisation reçue par François, et qui fait de lui un véritable « nouveau Christ ».

67. Voir Ch. de La Roncière, « La Nativité dans la dévotion de saint François d'Assise », dans G. Dorival, J.-P. Boyer (éd.), *La Nativité et le Temps de Noël, Antiquité et Moyen Âge*, Aix-en-Provence, Université de Provence, 2003, p. 231-243.

Cela ouvre la voie à de nouveaux usages des récits évangéliques, perçus de plus en plus comme des schémas narratifs ouverts, pouvant susciter de multiples développements au gré des expériences spirituelles.

Le retour des apocryphes

Dans le même temps, d'autres frères mendiants, les dominicains, se préoccupent d'offrir aux prédicateurs des outils efficaces pour nourrir leurs sermons d'histoires à la fois spectaculaires et édifiantes : recueils d'*exempla*, mais aussi recueils hagiographiques dont le plus célèbre est celui de Jacques de Voragine, composé entre 1261 et 1267⁶⁸. Parce qu'il est organisé en fonction du temps liturgique de l'année, celui-ci accorde une place aux épisodes de la vie du Christ qui rythment le cycle *de tempore*, entre l'Avent et l'Ascension. Pour les exploiter, il puise dans les outils bien connus du commentaire exégétique – notamment l'*Histoire scolastique* de Pierre le Mangeur – mais reprend aussi très largement les récits des évangiles apocryphes – essentiellement le *Ps.-Matthieu*, lui-même fondé sur le *Protévangile de Jacques*. Ces textes anciens avaient pourtant été très vite considérés avec méfiance et mépris par les exégètes, et étaient restés marginalisés. Mais on s'y intéresse à nouveau au xiii^e siècle :

des copies circulent⁶⁹, et leur utilisation dans des recueils comme celui de Jacques de Voragine, ou dans la vaste fresque encyclopédique de Vincent de Beauvais, dominicain lui aussi⁷⁰, leur accorde une nouvelle légitimité. Ils permettent de combler les silences de l'Évangile, de nourrir le nouvel appétit pour les détails de l'existence terrestre du Christ et de celle de sa mère. On y apprend par exemple le nom et l'histoire des parents de la Vierge, Anne et Joachim ; on y découvre comment Joseph fut désigné pour être l'époux de la jeune Marie... Les réticences des théologiens sont balayées : ces récits peuplés d'anecdotes et de miracles répondent aux attentes des nouvelles dévotions.



La Fuite en Égypte, Évangile du Pseudo-Matthieu ou Livre de la Nativité de Marie et de l'enfance du Sauveur, Paris, BnF, lat. 2688, f. 4.

Avent : temps de l'année liturgique qui prépare à Noël.

68. Jacques de Voragine, *La Légende dorée*, éd. A. Boureau et al., Paris, Bibliothèque de la Pléiade, 2004.

69. Par exemple le manuscrit Paris, BnF, lat. 2688, une version richement illustrée du *Ps.-Matthieu*, réalisé sans doute à Rome à la fin du xiii^e siècle.

70. Vincent de Beauvais, *Bibliotheca mundi seu speculi maioris*, t. IV, *Speculum historiale*, 1624, reproduction Graz, Adeva, 1965.

La mise en images

Ils envahissent également les images, mobilisées très rapidement au service du message franciscain⁷¹. La vaste basilique que l'ordre édifie à Assise dans la seconde moitié du siècle se couvre de fresques où le récit de la vie du Christ côtoie celui de la carrière du saint fondateur. Dans les années 1290, on fait appel à un jeune peintre déjà reconnu, Giotto di Bondone, pour déployer sur les murs de l'église supérieure un récit assagi de la vie de François, conforme à la version officielle définie quelques années plus tôt par Bonaventure. Son atelier illustre ensuite le cycle de l'Enfance du Christ dans le transept nord de l'église inférieure, complété vers 1320 par Pietro Lorenzetti qui représente le cycle de la Passion dans le transept sud. Entre-temps, entre 1304 et 1306, Giotto avait réalisé son chef-d'œuvre à Padoue, dans la cha-



BONAVENTURA BERLINGUIERI, Retable de saint François, 1235, Pescia, église Saint François.



Assise, Basilique Saint-François, église inférieure (transept).

71. À l'exemple du retable de Bonaventura Berlinguieri représentant dès 1235 saint François entouré de scènes illustrant les principaux épisodes de sa vie (Pescia, église San Francesco), quelques années seulement après sa mort et sa canonisation (1226 et 1228). Voir C. Fru goni, *Francesco e l'invenzione delle stimmate. Una storia per parole et immagini fino a Bonaventura e Giotto*, Turin, Einaudi, 1993.

pelle des Scrovegni : un cycle complet de la vie de la Vierge et de la vie du Christ⁷². Le récit s'y déploie de façon linéaire, en spirale du haut vers le bas, sans renoncer pour autant aux correspondances qui apparaissent par la confrontation verticale des différentes phases du cycle. En outre, des petits médaillons placés entre les panneaux rappellent des épisodes de l'Ancien Testament et permettent de retrouver les schémas classiques de l'exégèse biblique. L'importance accordée au cycle de la vie de la Vierge confirme la place nouvelle des récits apocryphes. Giotto consacre quatre panneaux au seul épisode du mariage de la Vierge, jusqu'alors très rarement représenté.



Padoue, chapelle Scrovegni.

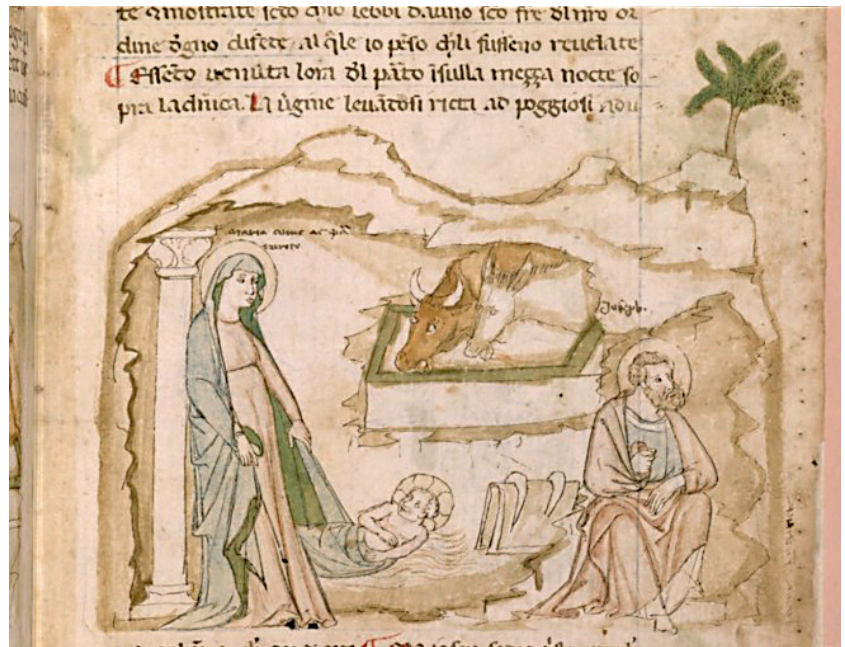
La présence de cycles peints sur les murs des églises n'est pas en soi une nouveauté⁷³, mais les innovations sont pourtant bien réelles : l'ampleur des programmes iconographiques, la clarté de la narration visuelle, et surtout les inventions formelles qui vaudront à Giotto d'être considéré plus tard comme le précurseur de la Renaissance. Si le génie du peintre est incontestable, il faut remarquer que ses choix techniques servent fidèlement le nouveau rapport à l'histoire sainte stimulé par les franciscains. La maîtrise de la perspective géométrique permet de dégager un espace dans lequel se meuvent les personnages, rendus ainsi vivants, expressifs, proches. Le spectateur, happé par l'espace pictural, peut se sentir participant de la scène, tel François dans la Nativité de Greccio.

72. Voir C. Fru goni, *La Cappella di Scrovegni di Giotto*, Einaudi, 2005.

73. Voir J. Baschet, *L'Iconographie médiévale*, Paris, Gallimard, 2008 (notamment le chap. 3, « Le boustrophédon de San Gimignano : nœuds d'images et spatialisation du temps », p. 124-151).

DES RÉCITS RENOUVELÉS

La réutilisation massive des récits apocryphes, la peinture moderne, vivante, des épisodes bien connus de la vie du Christ ouvrent des possibilités nouvelles. Pourquoi ne pas aller encore plus loin dans la méditation, dans l'imagination, pour faire revivre le chemin terrestre de Jésus et de son entourage ? Au xiv^e siècle, nombreux sont les auteurs qui s'engouffrent dans la voie ainsi ouverte.



Nativité, *Meditationes vitae Christi*, Paris, BnF, ital. 115, f. 19 (v. 1340).

Méditer la vie du Christ

Le premier élan, le plus spectaculaire peut-être, vient à nouveau d'un franciscain italien, auteur d'un texte dont le succès est considérable, les *Méditations sur la vie du Christ*. Malgré la célébrité de cette œuvre, le contexte précis de sa production continue à susciter de nombreuses interrogations⁷⁴. Si l'on a renoncé depuis bien longtemps à y voir un écrit de Bonaventure, l'attribution à Jean de Caulibus, un franciscain

74. L'état de la question est bien présenté par H. Fl or a, *The Devout Belief of the Imagination. The Paris Meditationes Vitae Christi and Female Franciscan Spirituality in Trecento Italy*, Turnhout, Brepols, 2009.

de San Gimignano fort peu connu, est loin de faire l'unanimité⁷⁵. Quant à sa datation, elle a fait l'objet de propositions très diverses ; les plus récentes et les plus convaincantes la fixeraient dans les années 1340. Même la langue originale de rédaction fait débat : si le latin a été retenu par la plupart des commentateurs, des arguments sérieux suggèrent la possibilité d'une première version en italien. Il est certain en revanche que ce texte a été conçu par un franciscain toscan à l'intention d'une femme appartenant à la branche féminine de l'ordre, celle des clarisses. Il est certain également que l'image a été mobilisée très tôt au service de cette « méditation ». Le plus ancien et le plus spectaculaire des manuscrits de ce texte, un *codex* de papier en italien confectionné justement en Toscane au milieu du xiv^e siècle, en est la preuve éclatante⁷⁶. Sa décoration, restée inachevée, comporte 193 dessins, sur un total prévu de 297. Guidé par des annotations marginales, l'artiste a suivi le texte au plus près, prenant en compte avec précision, et parfois un peu de difficulté, les multiples innovations du récit. Car celles-ci sont très nombreuses, justifiées parfois par des « révélations » : elles précisent les détails de l'accouchement de la Vierge, debout, appuyée sur une colonne ; elles livrent plusieurs anecdotes sur la vie de l'enfant Jésus et de ses parents, en Égypte puis à Nazareth ; elles montrent le Christ après son jeûne de quarante jours, préférant la nourriture préparée par sa mère au festin apporté par les anges... L'objectif spirituel du récit est souligné en permanence par de fréquentes injonctions au lecteur – ou plutôt à la lectrice – invité à méditer chacune des étapes de l'histoire, et même à prendre l'enfant dans ses bras comme le fait Joseph dans la Fuite en Égypte.

Le nombre de manuscrits de ce texte – au moins 220 sont connus – atteste de son succès. Son influence est perceptible dans la démarche de Brigitte de Suède, très proche des franciscains qui mettent par écrit ses fameuses *Révélation*s. Celles qui sont rédigées lors de son voyage en Terre Sainte, en 1371 et 1372⁷⁷, s'attachent également aux détails concrets de la Nativité, insistant sur l'accouchement sans douleur de la Vierge, inventant le détail de la lampe rapportée par Joseph juste après la venue au monde de l'enfant.

À ce moment, la vie du Christ est devenue un véritable genre littéraire.

75. Elle est néanmoins retenue par l'éditeur du texte latin dans le *Corpus Christianorum* : Iohannis de Caulibus, *Meditaciones vite Christi*, éd. M. Stallings-Taney (CCM 153), Turnhout, Brepols, 1997.

76. Paris, BnF, ms. ital. 115. Il a fait l'objet de la thèse de H. Fl ora, citée ci-dessus.

77. Brigitte de Suède, *Revelaciones*, livre VII, éd. B. Bergh, Uppsala, Almqvist & Wiksell, 1967.



Les anges apportant de la nourriture au Christ après son jeûne, *Meditationes vitae Christi*. Paris, BnF, ital. 115, fol. 71v (v. 1340)

Un nouveau genre littéraire

Dans la seconde moitié du xiv^e siècle en effet, on voit apparaître de nouveaux textes qui utilisent la vie du Christ comme source d'inspiration, cette fois hors de l'Italie et des cercles franciscains.

En France, le cistercien Guillaume de Digulleville termine vers 1358 le troisième volet de ses *Pèlerinages* par un *Pèlerinage de Jésus Christ*, vaste texte en vers français clairement destiné à l'aristocratie laïque parisienne, comme le prouvent la richesse des manuscrits conservés

et les procédés littéraires employés⁷⁸. Le songe de l'auteur dessine un cadre onirique qui justifie toutes les audaces narratives, et l'utilisation de figures allégoriques – Dame Nature, Vieille Loy, Dame Ignorance... – permet de transformer en dialogues les démonstrations théologiques. Ainsi, au moment de la Fuite en Égypte, Joseph, ce grand muet de l'Évangile, explique longuement à Dame Ignorance les raisons qui justifient cette retraite en apparence peu glorieuse, en reprenant les commentaires traditionnels de l'exégèse.

Dans le monde germanique, Ludolf de Saxe, entré chez les chartreux après un passage dans l'ordre dominicain, compose à une date incertaine – sans doute vers le milieu du siècle – une *Vie du Christ* promise à une grande célébrité. Elle apparaît pourtant plus austère que les textes évoqués ci-dessus, plus conforme à la rigueur dominicaine et au mode de vie cartusien. L'ouvrage de Ludolf s'apparente à un commentaire biblique, à ceci près que ce n'est plus l'Écriture Sainte qui sert de cadre à l'exégèse, mais la vie du Christ en elle-même. D'ailleurs, l'auteur cartusien ne s'interdit pas l'invention narrative. Il le justifie lui-même :

“ Nous pouvons en effet méditer, comprendre et expliquer de multiples façons l'Écriture divine, selon ce qu'il nous semble utile, à condition que cela ne soit pas contre la vérité de la vie, la justice ou la doctrine, c'est-à-dire contre la foi ou les bonnes mœurs. [...] Quand donc tu me verras raconter que le Seigneur Jésus, ou quelque autre, a dit ou fait cela, si ce ne peut être prouvé par l'Écriture, ne le prends pas autrement que comme le fruit d'une dévote méditation ; reçois-le plutôt comme si je disais : je pense que le bon Jésus pourrait avoir dit ou fait cela⁷⁹.

Ainsi, plus besoin de « révélations » ou de procédés littéraires pour justifier un développement du récit de la vie du Christ. Tout ce qui ne rentre pas en contradiction avec la Bible et ses interprétations canoniques peut être imaginé.



Joseph et Dame Ignorance.
GUILLAUME DE DIGULLEVILLE,
Pèlerinage de Jésus-Christ.
Paris, Bibliothèque Sainte-
Geneviève, ms. 1130, fol. 180v,
vue 2 (fin XIV^e s.).

78. Guillaume de Digulleville, *Le pèlerinage Jhesu Crist*, éd. J. J. Stürzinger, Londres, 1893-1897. Voir F. Duval, F. Pomel (éd.), *Guillaume de Digulleville, Les pèlerinages allégoriques*, Actes du colloque du 4 au 8 octobre 2006 à Cerisy-la-Salle, Rennes, Presses Universitaires, 2008.

79. Ludolf von Sachsen, *Vita Jesu Christi*, éd. L.-M. Rigollot, Paris, Palmé, 1870, vol. 1, p. 8-9 (trad. P. Payan).

L'ouvrage de Ludolf faisait partie de la bibliothèque du franciscain catalan Francesc Eiximenis, auteur étonnamment prolifique de la fin du xiv^e siècle⁸⁰. Vers 1400, il rédige à son tour une *Vie du Christ* monumentale, dédiée à Pierre d'Artois, maître des comptes du roi d'Aragon. Écrite d'abord en catalan, elle est traduite au cours du xv^e siècle, d'abord en castillan puis en français, signe évident de l'intérêt de l'aristocratie laïque pour ce type de texte⁸¹. L'œuvre d'Eiximenis hérite de la tradition franciscaine, nourrie de l'apport de Ludolf. On y retrouve un sens aigu de l'invention narrative, par exemple lorsqu'il décrit les réactions des voisins devant les conditions misérables de la naissance du Christ, un souci de moralisation fondé sur l'exemplarité de la vie du Christ et de son entourage, mais aussi un goût pour une exégèse parfois innovante, l'amenant notamment à souligner la grande sainteté de Joseph⁸².

Ces textes nouveaux prouvent tout d'abord l'appropriation grandissante par les laïcs de l'exégèse biblique, principalement par le biais des ordres mendiants. La *Glose*, l'*Histoire scolastique*, mais aussi les écrits de Bernard de Clairvaux, constituent les principaux outils de travail de leurs auteurs. La nouveauté réside dans la forme narrative qui permet d'intégrer ces commentaires dans un cadre humanisé, mais surtout dans la grande liberté inventive, pleinement assumée, au profit d'une amplification démesurée des textes évangéliques.

LA VIE DU CHRIST MISE EN SCÈNE

Cette liberté se manifeste également dans les images. Entre le xiv^e et le xv^e siècle par exemple, la façon de représenter la Nativité se renouvelle profondément. Après une étonnante phase créatrice durant laquelle les artistes expérimentent différentes dispositions visuelles, modifient les décors et sortent Joseph de son habituelle torpeur, s'impose peu à peu le schéma de « l'Adoration de l'Enfant », montrant les deux parents en contemplation devant Jésus posé à terre⁸³. Le premier témoin de cette nouvelle représentation se trouve justement dans le plus ancien manuscrit italien des *Méditations*.

80. Francesc Eiximenis, *An Anthology*, trad. R. D. Hughes, intr. D. Guixeras et X. Renedo, Londres, Tamesis Books, 2008.

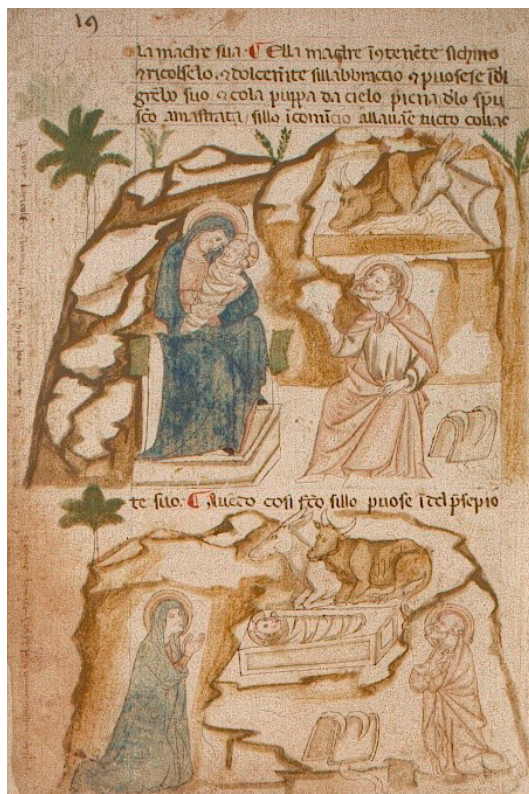
81. En attendant une édition de la version catalane, préparée par l'université de Gérone, la version française peut se lire dans le ms. Paris, BnF, fr. 29.

82. P. Paya n, « Famille du Christ et pastorale familiale dans la *Vita Christi* de Francesc Eiximenis », *Famille et parenté dans la vie religieuse du Midi, xii^e-xv^e siècle* (Cahiers de Fanjeaux 43), Toulouse, Privat, 2008, p. 189-207.

83. P. Paya n, *Joseph. Une image de la paternité dans l'Occident médiéval*, Paris, Aubier, 2006, p. 123-139.



Jacques de Besançon, Nativité, Bain de l'Enfant et Vierge allaitant, dans Jacques de Voragine, *Légende dorée* (trad. Jean de Vignay). Paris, BnF, fr. 244, fol. 24 (v. 1480-1490).



Adoration de l'Enfant, *Meditationes vitae Christi*, Paris, BnF, ital. 115, fol. 19v (v. 1340).

Entre le texte et l'image, il faut cependant abandonner l'idée d'une influence à sens unique, pour privilégier l'analyse conjointe de deux formes différentes d'une même créativité. Pour les peintres de la fin du Moyen Âge comme pour les auteurs, la vie du Christ constitue une puissante source d'inspiration.

Livres d'heures

Il suffit pour s'en convaincre de parcourir les innombrables livres d'heures fabriqués à ce moment, par des laïcs pour des laïcs. Il s'agit alors du livre à la mode dans les cercles aristocratiques, celui que l'on offre ou qu'on se fait offrir, outil de la dévotion privée, mais aussi objet de luxe que l'on aime à montrer et à contempler. Cet ouvrage, à la composition fluctuante, est d'abord un livre de prières, l'équivalent pour

Matines : [n. f. pl.] premier office liturgique du jour, souvent célébré avant le lever du soleil.

Complies : [n. f. pl.] dernier office liturgique du jour, célébré après le coucher du soleil.

Visitation : visite de Marie à sa cousine Élisabeth, relatée au début de l'évangile de Luc (1, 39-45), au cours de laquelle l'enfant que porte Élisabeth tressaille de joie, pressentant la présence de Jésus dans le ventre de Marie.

Adoration des Bergers : venue des bergers pour adorer l'enfant Jésus à la crèche de Bethléem (Lc 2, 15-20).

Adoration des Mages : venue de mages d'Orient pour adorer l'enfant Jésus à la crèche de Bethléem (Mt 2, 1-12).

Présentation au Temple : épisode relaté chez Lc 2, 22-40 où Jésus, huit jours après sa naissance, est présenté au Temple pour y être circoncis, et est alors reconnu comme Sauveur par le vieillard Syméon.

les laïcs du bréviaire pour les moines. Nulle trace de récits de la vie du Christ dans son texte, qui regroupe seulement des prières réparties selon les heures canoniques et les différents offices, de la Vierge, de la Passion, de l'Esprit Saint. Mais les images, plus ou moins nombreuses en fonction de la richesse du commanditaire, apportent une dimension narrative. Rapidement en effet, un modèle de décoration s'est imposé, qui associe à chaque heure l'image d'un épisode de la vie du Christ. Ainsi, selon le type le plus courant, l'office de la Vierge voit se succéder, de matines à complies, l'Annonciation, la Visitation, la Nativité, l'Adoration des Bergers, l'Adoration des Mages, la Présentation au Temple, la



Nativité, *Livre d'Heures*, Troyes, BM, ms. 3713, fol. 57v.

Fuite en Égypte et le Couronnement de la Vierge. Le dévot est ainsi invité, tout en récitant les prières de l'office, à contempler et à méditer un des moments de la vie du Christ. Il s'agit là encore d'une forme d'appropriation de cette référence narrative, par les utilisateurs de ces livres comme par leurs décorateurs. Ceux-ci en effet se trouvent libérés de toute contrainte textuelle, et peuvent exercer leur talent en renouvelant les schémas iconographiques traditionnels. Les sommets artistiques atteints dans les ateliers français au début du xv^e siècle prouvent la fécondité de la démarche.



Fuite en Égypte et Massacre des Innocents, *Livre d'Heures de Marguerite d'Orléans*. Paris, BnF, lat. 1156B, fol. 102 (deuxième quart du xv^e siècle).

Théâtre

Il faut enfin évoquer une forme d'aboutissement de cette tendance à la réinvention, visuelle et littéraire, de la vie du Christ : sa mise en scène, littéralement théâtrale, dans les grands Mystères du xv^e siècle. Ces textes immenses trouvent leurs racines dans les traditions paraliturgiques, connues depuis le xi^e siècle, et qui accompagnaient les grandes fêtes de l'année, Noël et Pâques. À partir du xiii^e siècle, ce théâtre liturgique est peu à peu sorti des églises, a été pris en charge par des confréries, et a connu un succès grandissant, à la frontière toujours plus poreuse entre divertissement et dévotion. Au xv^e siècle, ces représentations ont pris des proportions démesurées : des spectacles se déroulant sur plusieurs jours, faisant appel à des décors soignés, des effets spéciaux, de très nombreux figurants, et appuyés sur des textes riches, œuvres de clercs férus de théologie mais faisant preuve de réelles qualités dramatiques.

Pour la France, trois textes majeurs émergent : la *Passion dite d'Arras*, œuvre d'Eustache Mercadé avant 1440⁸⁴, la *Passion* d'Arnoul Gréban en 1450⁸⁵, et celle de Jean Michel en 1486⁸⁶. Centrées sur la Passion du Christ, ces œuvres englobent en réalité toute l'histoire du Salut de l'humanité, en exploitant le thème du Procès de Paradis, une idée évoquée par Bernard de Clairvaux et développée dans les *Méditations sur la vie du Christ* : le sort de l'Homme se joue au ciel autour de Dieu le Père, dans le débat entre cinq grandes figures allégoriques, Miséricorde, Justice, Vérité, Paix et Sapience. De cette discussion émerge la seule solution pour sauver l'humanité : l'incarnation puis le sacrifice du Fils unique de Dieu. Ce cadre donne ainsi une forte unité dramatique à ces longs textes, où l'on retrouve exploitées à foison les différentes anecdotes tirées des apocryphes, enrichies d'inventions nouvelles désormais légitimées par les différents récits qui circulent depuis le début du xiv^e siècle.

La multiplicité des formes visuelles et textuelles produites entre le xii^e et le xv^e siècle et fondées sur le texte biblique frappe l'historien, et l'invite à abandonner définitivement l'idée d'un texte capturé par les seuls ecclésiastiques. L'appropriation de l'Écriture Sainte par l'élite laïque, sa large diffusion auprès de la population par le biais de la prédication et des images, prouvent le succès de la christianisation en

84. *Mystère de la Passion, Bibliothèque d'Arras, ms. 697*, éd. J. M. Richard, Arras, Imprimerie de la Société du Pas-de-Calais, 1891.

85. Arnoul Gréban, *Mystère de la Passion*, éd. G. Paris, G. Raynaud, Paris, Vieweg, 1878.

86. Jean Michel, *Le Mystère de la Passion (Angers 1486)*, éd. O. Jodogne, Gembloux, Duculot, 1959.

Occident, à condition de ne pas comprendre celle-ci comme le seul fruit d'une propagande ecclésiastique univoque, mais bien comme le partage de références communes, réinterprétées à l'envie. Le texte biblique n'est pas conservé jalousement comme un trésor sacré, mais livré en pâture à la raison des théologiens, à la méditation des mystiques, à l'imagination des auteurs et des artistes. Cela conduit, de façon un peu inattendue, à une forme de désenchantement du texte, à un moment où les profondes évolutions politiques et sociales de la fin du Moyen Âge modifient la place de l'Église en Occident. C'est bien contre cette tendance que se dressent les réformateurs du xv^e siècle, refusant les images et les amplifications narratives pour mieux re-sacraliser le texte fondateur du christianisme.

BIBLIOGRAPHIE

W. Cahn, *La Bible romane. Chefs-d'œuvre de l'enluminure*, Fribourg – Paris, Office du Livre – Vilo, 1982.

J. von Schlosser, *Quellenbuch. Repertorio di fonti per la Storia dell'Arte del Medioevo occidentale*, Florence, Le Lettere, 1992.

C. Mazouer, *Le Théâtre français au Moyen Âge*, Paris, Sedes, 1998.

J. Lowden, *The Making of the « Bibles Moralisesées »*, University Park, The Pennsylvania state University Press, 2000.

G. Lobrichon, *La Bible au Moyen Âge*, Paris, Picard, 2003.

C. Hediger (éd.), « Tout le temps du veneour est sanz oyseuseté ». *Mélanges offerts à Yves Christe pour son 65^e anniversaire par ses amis, ses collègues, ses élèves*, Turnhout, Brepols, 2005.

C. Frugoni, *L'Affare migliore di Enrico. Giotto e la capella Scrovegni*, Turin, Einaudi, 2008.

J. Baschet, *L'Iconographie médiévale*, Paris, Gallimard, 2008.

F. Duval, F. Pomel (éd.), *Guillaume de Digulleville : les pèlerinages allégoriques*, Actes du colloque du 4 au 8 octobre 2006 à Cerisy-la-Salle, Rennes, Presses Universitaires de Rennes, 2008.

P. Charron, J. M. Guillouët (éd.), *Dictionnaire d'Histoire de l'art du Moyen Âge occidental*, Paris, Robert Laffont, 2009.

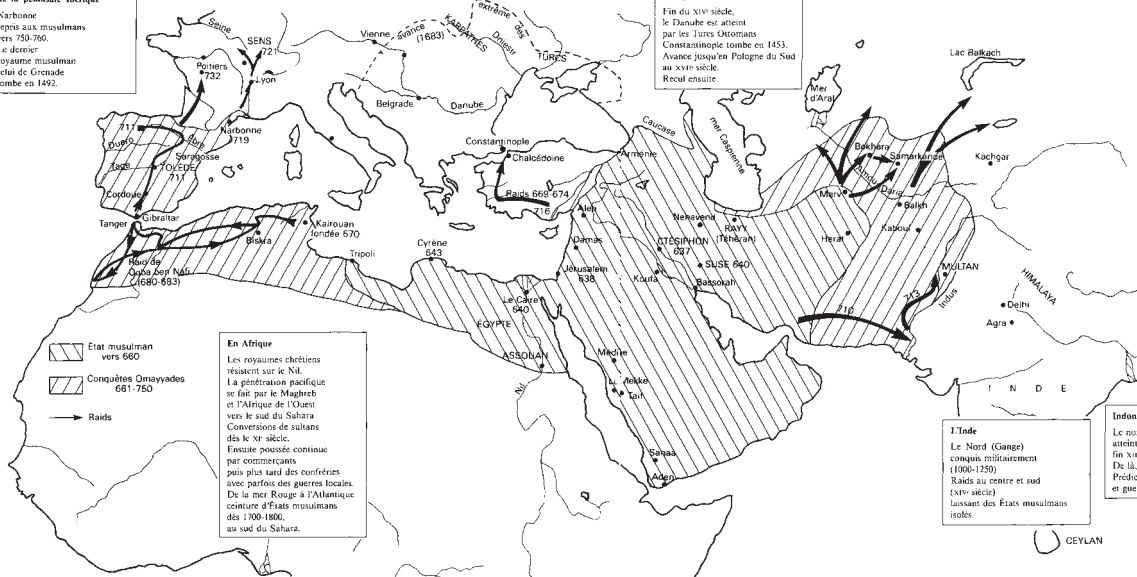
H. Flora, *The Devout Belief of the Imagination. The Paris Meditationes Vitae Christi and Female Franciscan Spirituality in Trecento Italy*, Turnhout, Brepols, 2009.

E. Poleg, L. Light (éd.), *Form and Function of the Late Medieval Bible. Proceedings of the Edinburgh Conference*, July 2010, Leyde, Brill, 2013.

L'EXPANSION MUSULMANE AVANT L'AN 750 ET APRÈS

Reconquête lente de la péninsule ibérique
 Narbonne repris aux musulmans vers 750-760.
 Le dernier royaume musulman celui de Grenade tombe en 1492.

Europe de l'Est
 Fin du XIV^e siècle, le Danube est atteint par les Turcs Ottomans.
 Constantinople tombe en 1453.
 Avance jusqu'en Pologne du Sud au XVIII^e siècle.
 Recul ensuite.



L'expansion musulmane avant l'an 750 et après.

LES LECTURES DE LA BIBLE DANS L'ISLAM MÉDIÉVAL

Cyrille Aillet

INTRODUCTION

« **Gens du Livre** » :
expression coranique
désignant les adeptes
de religions fondées
sur une révélation divine
transmise par un prophète,
en particulier les juifs
et les chrétiens.

L'islam procède, à sa source, d'une lecture sélective et critique de la Bible. Proclamant Muḥammad « sceau des prophètes¹ », le Coran [33, 40] absorbe une part de l'héritage biblique tout en prétendant corriger les erreurs commises par les « gens du Livre » dans la transmission de la Révélation. En effet, outre l'influence indiscutable exercée par le paganisme arabe, le Coran prend sens à la lumière de la Bible, dont il revisite le contenu en fonction de perspectives dogmatiques nouvelles. Les matériaux mobilisés s'avèrent complexes : aux échos bibliques plus ou moins précis s'ajoutent des emprunts à la littérature rabbinique et à des apocryphes chrétiens qui, dans l'Antiquité tardive, circulaient en langue syriaque. Le texte fondateur de l'islam naît donc dans un milieu ouvert aux traditions religieuses du Proche-Orient tardo-antique, et non dans un monde à l'écart des grands flux

1. Les citations du Coran sont faites dans la traduction de D. Masson, Gallimard, Paris, 1980.

de pensée du Croissant fertile. Ce constat, conforté par les avancées constantes réalisées dans le domaine de l'histoire et de l'archéologie des sociétés arabes préislamiques, heurte encore les opinions les plus dogmatiques, dont le point commun est de refuser toute tentative d'historicisation du Coran au nom de l'intemporalité du texte révélé.

C'est oublier que, pour mieux comprendre le Coran, les exégètes des débuts de l'époque 'abbāsside (ix^e-x^e siècle) ont eux-mêmes puisé dans le vaste réservoir des traditions bibliques islamisées qui, transmises au départ oralement par des conteurs spécialisés, avaient été progressivement mises par écrit dans le but d'informer et d'édifier les fidèles. Au cours de ces siècles où l'islam devient progressivement majoritaire dans la plupart des régions, l'assimilation et surtout la transformation de certains récits bibliques jouent un rôle important dans la formation et la maturation du dogme musulman, mais aussi dans l'enracinement de la nouvelle religion au cœur des sociétés. Les prétentions universalistes du califat 'abbāsside contribuent même, aux x^e-xi^e siècles, à l'élaboration d'une véritable histoire comparée des religions, qui sert à exalter la suprématie de l'islam, mais dont les méthodes et les raisonnements préfigurent pour certains la critique biblique moderne. La réception de la Bible par les auteurs arabo-musulmans nous renseigne donc sur la constitution du dogme islamique, mais aussi sur les interactions entre islam, judaïsme et christianisme. Celles-ci s'exercent à l'échelle des rapports intercommunautaires qui régissent les sociétés islamiques médiévales, caractérisées par une certaine diversité confessionnelle. L'antagonisme continu avec le monde byzantin, puis avec les puissances latines en Méditerranée aux xii^e-xiii^e siècles, a également favorisé un renouvellement de la critique biblique en terre d'islam. Tout en décrivant les grandes étapes de la constitution de ce savoir biblique, ou parabiblique, dans l'islam médiéval, et ses principales sources, nous décrypterons quelques-unes des lectures islamiques de la Bible à la lumière du contexte qui les nourrit.

'abbāsside : dynastie sunnite issue d'un oncle de Muḥammad, al-'Abbās, et qui règne sur le califat de 750 à 1258, après les Omeyyades.

1. Lectures coraniques de la bible

Zoroastrisme : religion officielle de l'Iran avant l'arrivée de l'islam : monothéiste – son dieu suprême est Ahura Mazda (« le Seigneur Sage ») –, elle tient son nom de son fondateur Zoroastre, auteur des Gāthās, hymnes qui forment la partie la plus ancienne de ses textes sacrés.

Le Coran résonne d'échos bibliques, ce qui démontre l'existence de contacts entre son milieu de naissance et les deux religions alors dominantes de l'empire byzantin, bien plus qu'avec le zoroastrisme des souverains perses. La nature exacte de ces contacts et du cadre intellectuel où se déroule la prédication de Muḥammad demeure méconnue. À deux reprises, le Coran lui-même élude la question de ses sources en avançant la fiction d'un prophète *ummī* [7, 157 ; 29, 48]. Ce terme a longtemps été traduit par « illettré », interprétation que tend à révoquer la critique contemporaine au profit du sens plus large de « païen » ou « gentil », qui insiste sur l'absence d'imprégnation préalable par les deux monothéismes. Le Coran mentionne pourtant, dans le même temps [29, 46], les discussions du Prophète avec les « gens du Livre », et son intérêt pour leurs Écritures [6, 91]. Dans un verset dont le sens allusif divise les interprètes, Muḥammad se voit même accusé par ses adversaires mecquois de se faire « dicter » [25, 4-5] ses révélations et de s'appuyer sur un « groupe » extérieur. La Mecque est pourtant réputée avoir été en son temps un bastion exclusif du paganisme arabe, mais en réalité sa composition religieuse exacte demeure inconnue. Tel n'est pas le cas de Yathrib, la future Médine, où l'implantation juive était assez forte pour que Muḥammad fit alliance avec les tribus locales appartenant à cette confession. Les réticences des juifs à l'égard de son influence dominante et de sa prédication expliquent le revirement de la politique du Prophète à leur égard. L'alternance, dans le Coran, de versets conciliatoires [2, 82-83] et de déclarations plus sévères trouve sans doute son explication dans les aléas de ces relations intercommunautaires.

Si l'on a la certitude qu'il existait bien des liens directs entre Muḥammad et les communautés juives du Ḥiḡāz, en revanche la présence du christianisme dans cette région n'est pas documentée avec certitude. On sait pourtant que depuis le iii^e siècle, il avait pénétré en Arabie, il est vrai par ses marges (voir p. 325 s.). Les deux plus célèbres dynasties arabes préislamiques, les Ghassanides de Syrie alliés aux Byzantins et les Lakhmides du sud de l'Irak, fidèles aux Perses, étaient au moins partiellement christianisées. Au Yémen, les deux religions, bien implantées dans la grande oasis de Najran, cohabitaient avec le

paganisme. L'accès à des sources d'information, même indirectes, sur les évangiles et le dogme chrétien, n'était donc pas impensable depuis le Ḥiḡāz. Peu de temps après les conquêtes, les sources byzantines et chrétiennes orientales, reprises ensuite par les biographes arabes du Prophète, ont d'ailleurs forgé l'épisode légendaire de la rencontre entre Muḥammad, encore jeune adolescent, et un moine chrétien nommé Baḥīra ou Sergius selon les sources. Il reste toutefois aux chercheurs, après la parution de l'ouvrage très discuté de Ch. Luxenberg², à préciser la profondeur réelle des liens qui unissaient le milieu coranique et la culture syriaque contemporaine. Le Coran adopte en tout cas à l'égard du christianisme une position aussi ambivalente que pour le judaïsme, le « verset de l'amitié » [5, 82] trouvant par exemple son contrepoint brutal dans la condamnation conjointe des deux confessions [9, 30].

Cette attitude générale vis-à-vis des « gens du Livre » trouve sa source dans l'argumentation interne du livre saint. L'islam croit en l'existence d'un « livre de Dieu » originel et éternel, dont émanerait la chaîne des révélations accordées aux prophètes [2, 101] depuis Adam, en passant par Moïse et Jésus. Cette chaîne, qui prend fin avec le Coran – rétablissement de la « religion de vérité » [9, 29] dans toute sa pureté et son intégralité – présuppose donc ces maillons antérieurs que sont l'Ancien Testament, désigné par le terme générique de *Tawra* (« Tora »), et les évangiles. Chacun des prophètes reconnus par l'islam a reçu sa part de la Révélation, le Coran mentionnant par exemple les « feuillets anciens » [87, 18-19] accordés à Abraham et Moïse [53, 36-37], et les Tables de la Loi (Ex 31, 18) reçues par ce dernier [7, 145]. Les Psaumes de David sont aussi évoqués [4, 163], ainsi que « l'Évangile », cité au singulier comme s'il formait une seule entité.

Les réminiscences de l'Ancien Testament sont nombreuses dans le Coran. Des sourates entières se réfèrent à Abraham [14], Noé [71], Joseph [12], Jonas [10], Marie [19] ou bien à la « famille de 'Imrān » [3]. Ce nom désigne le père de Marie, par une confusion qui éclipse Joseph mais qui se montre fructueuse, puisqu'elle établit un lien entre Moïse (fils d'Amran dans la Bible) et Jésus. De l'Ancien Testament, le Coran retient surtout le Pentateuque, et en son sein les livres de la Genèse et de l'Exode. Il s'inspire des cycles d'Adam, Noé, Abraham, Moïse,

Sourates : chapitres du Coran.

2. Ch. Luxenberg, *Die Syro-Aramäische Lesart des Koran : Ein Beitrag zur Entschlüsselung der Koransprache*, Berlin, Schiler, 2004.

Joseph et Jacob, faisant d'eux des prophètes (*nabī*), voire des envoyés (*rasūl*) chargés d'annoncer aux hommes le « Livre » révélé [4, 136], comme plus tard leur héritier Muḥammad. La prophétologie coranique provient en majeure partie de la Bible, et l'on y retrouve aussi Saül, David, Salomon, Job et Jonas parmi ses principaux acteurs. En dehors de ces grandes figures, l'histoire d'Israël n'est pas détaillée. Les recueils poétiques et sapientiaux (Proverbes, Psaumes...) sont ignorés en dehors de quelques emprunts au Livre de Job, dont il n'est cependant retenu que la leçon morale et quelques brefs dialogues [21, 83-84 ; 38, 41-44]. Enfin, les livres prophétiques, si importants dans la tradition judéo-chrétienne, ne semblent intéresser le Coran que pour Jonas, « l'homme à la baleine » [68, 48], modèle de repentance proposé au fidèle. En dépit de cette répartition générale, des analyses plus fines peuvent déceler des parallèles frappants. C'est ainsi, par exemple, que le célèbre psaume « Les justes posséderont la terre, là ils habiteront pour toujours » [36, 29] est glosé de la manière suivante [21, 105] : « Mes serviteurs justes hériteront de la terre. »

Du Nouveau Testament, le Coran ne retient ni les écrits des Apôtres ni l'Apocalypse de Jean. L'usage des évangiles s'avère également très sélectif, se limitant principalement à l'extraction de quelques faits notoires sur Jean Baptiste, son père Zacharie, Marie et Jésus. S'appuyant sur Lc 1, 5-25, le Coran donne un rôle de premier plan à Zacharie, et fait de lui le tuteur de Marie [3, 37]. L'annonce miraculeuse à Zacharie, victime avec sa femme du fléau de la stérilité, de la naissance prochaine de son fils [3, 39-41] suit d'assez près le texte biblique (Lc 1, 11-19) tout en l'amplifiant considérablement [19, 1-15]. La prédication de Jean n'est pas détaillée, mais on reconnaît en lui un paradigme de sagesse, de pureté et de chasteté [19, 12-15]. Le Coran se montre également très sensible à la personne de Marie, l'une des rares femmes à prendre place dans le livre saint et à s'y voir reconnaître la qualité de prophétesse : « Dieu t'a choisie, en vérité ; il t'a purifiée ; il t'a choisie de préférence à toutes les femmes de l'univers [3, 42] ». Sa jeunesse fait l'objet d'un récit [3, 37] qui ne figure pas dans les évangiles, et de longs passages, bien plus précis que l'Annonciation des évangiles (Lc 1, 26-39), sont consacrés au miracle de la conception de Jésus [3, 42-47 ; 19, 16-22] par « l'Esprit » insufflé en elle [4, 171], et apparu « sous la forme d'un homme parfait » [19, 17]. Le Coran, s'alignant sur le dogme chrétien, défend sa virginité contre les « calomnies » des incrédules [4, 156]. La Nativité fait aussi l'objet d'un développement émouvant, tiré de l'évangile apocryphe du Ps.-Matthieu.



Wahb ibn Munabbih, *Hadīṭ Dāwūd* (Histoire de David) suivi d'une biographie du Prophète, Égypte, ix^e siècle. Papyrus, 24,2 à 25,7 cm x 18,5 à 22,6 cm. Heidelberg, Institut für Papyrologie, Papyri Schott Reinhardt 23.

L'Annonciation et la Nativité selon le Coran 19, 16-26

“ Mentionne Marie, dans le Livre. Elle quitta sa famille et se retira en un lieu vers l'Orient. Elle plaça un voile entre elle et les siens. Nous lui avons envoyé notre Esprit : il se présenta devant elle sous la forme d'un homme parfait. Elle dit : « Je cherche une protection contre toi, auprès du Miséricordieux ; si toutefois tu crains Dieu ! » Il dit : « Je ne suis que l'envoyé de ton Seigneur pour te donner un garçon pur. » Elle dit : « Comment aurais-je un garçon ? Aucun mortel ne m'a jamais touchée et je ne suis pas une prostituée. » Il dit : « C'est ainsi : ton Seigneur a dit : “Cela m'est facile”. Nous ferons de lui un Signe pour les hommes ; une miséricorde venue de nous. Le décret est irrévocable. » Elle devint enceinte de l'enfant puis elle se retira avec lui dans un lieu éloigné. Les douleurs la surprirent auprès du tronc du palmier. Elle dit : « Malheur à moi ! Que ne suis-je déjà morte, totalement oubliée ! » L'enfant qui se trouvait à ses pieds l'appela : « Ne t'attriste pas ! Ton Seigneur a fait jaillir un ruisseau à tes pieds. Secoue vers toi le tronc du palmier ; il fera tomber sur toi des dattes fraîches et mûres. Mange, vois et cesse de pleurer. »

Quant à la prédication de Jésus dans le Coran, elle est résumée en quelques faits marquants. Certains de ses miracles sont mentionnés [3, 49] : la guérison de l'aveugle, du lépreux, mais aussi la résurrection des morts, car l'islam lui reconnaît le rôle messianique d'annonciateur du Jugement Dernier [43, 61]. L'une de ses plus illustres paraboles, celle du semeur (Mt 13, 1-9, etc.), subit une transformation complète [48, 29], résumée à son sens le plus immédiat : « Ils sont semblables au grain qui fait sortir sa pousse, puis il devient robuste, il grossit, il se dresse sur sa tige. Le semeur est saisi d'admiration et les impies en sont courroucés [...] ». Les Apôtres sont cités sans plus de détails, l'essentiel étant d'insister sur la solitude du prophète, en butte à l'hostilité des incroyants, comme plus tard Muḥammad à La Mecque [3, 52 ; 43, 63 ; 61, 6]. Enfin, l'islam s'oppose au récit de la Passion. Tout en réfutant vigoureusement la nature divine du Christ et le dogme de la Trinité, dénoncé comme une forme de polythéisme [notamment 4, 171], il refuse d'admettre qu'un prophète subisse le châtement réservé aux malfaiteurs : « Ils ne l'ont pas tué ; ils ne l'ont pas crucifié, cela leur est seulement apparu ainsi [4, 157] ». Sans plus d'explication, il est donc affirmé que Jésus a été « élevé » dans les cieux grâce à une « ruse » divine qui le sauve du supplice [3, 54-55]. Cette élévation élude et subvertit en réalité le thème chrétien de la Résurrection, de la même manière que la descente de la « table servie » (*al-mā'ida*) transforme totalement l'épisode de la Cène [5, 114].

Les résonances bibliques dans le Coran consistent donc rarement en citations exactes. Les épisodes choisis sont la plupart du temps fragmentés, résumés, condensés, évoqués de manière allusive, voire éclatés en plusieurs occurrences, le récit ne déroulant que rarement de longues séquences et privilégiant une forme morcelée, à l'image des fulgurances de la parole divine. À titre d'illustration, l'histoire de l'arche de Noé et du Déluge, qui constitue dans la Bible une unité cohérente (Gn 6-9), apparaît dans treize sourates différentes. Dans neuf d'entre elles, il ne s'agit que d'une évocation courte et répétitive, variation lancinante sur le salut, opposé au châtement des incroyants. L'épisode, supposé connu, se rétracte donc autour de son interprétation eschatologique en tant que « signe pour les mondes ». Quatre autres sourates déploient cependant une séquence plus conséquente, qui ne s'appuie d'ailleurs que partiellement sur le texte biblique. Dans la sourate 11 [36-48], Noé, averti du cataclysme (Gn 6, 13), reçoit l'ordre de construire son embarcation, dont la description, assez précise dans la Bible, n'apparaît que dans un autre passage [54, 13] qui se contente d'évoquer « un

assemblage de planches et de fibres de palmier ». Propres à la version coranique, les moqueries subies par Noé de la part des « chefs de son peuple » alors qu'il bâtit son vaisseau, et les avertissements lancés par le prophète à ces derniers [11, 38-39], servent à dresser des parallèles avec Muḥammad, lui aussi en butte à l'hostilité initiale d'une grande partie des siens. Noé reçoit d'ailleurs dans l'islam le même statut de prophète (*nabī*) et d'envoyé (*rasūl*). Contrairement au Noé biblique, celui du Coran joue un rôle actif et appelle même de ses vœux la destruction de ses semblables, plongés dans le péché [71, 26-28]. De même, tandis que le Coran s'inspire avec concision des images bibliques du Déluge et de la décrue [54, 11-15], il forge l'histoire édifiante de la noyade du quatrième fils de Noé. Resté sur terre avec le reste de l'humanité malgré les appels suppliants de son père, il est coupé de la communauté des justes [11, 42-43 et 45-46]. Ainsi, les liens du sang doivent-ils être subordonnés aux liens qui unissent le fidèle au Créateur. La sourate 37 évoque d'ailleurs tour à tour, comme pour les comparer, les épreuves subies par Noé [76-82] et le sacrifice d'Abraham [101-111].

Le Coran sélectionne donc certaines des traditions fondatrices du monothéisme pour les transformer à l'aide de sources complémentaires (rabbiniques et apocryphes) et en fonction d'un argumentaire propre. Il en résulte un effet d'intertextualité qui établit un lien de parenté tout en évitant toute servitude à l'égard des textes canoniques juifs et chrétiens, que le Coran décrète résulter d'une corruption, par la main de l'homme, de la Révélation originelle. Tel est le sens du verset où les deux religions sont accusées d'en avoir faussé et occulté la véritable signification par des interprétations erronées :

“ Ô gens du Livre ! Notre Prophète est venu à vous. Il vous explique une grande partie du Livre, que vous cachiez. Il en abroge une partie [5, 15].

Le texte fondateur de l'islam, tout en englobant les Écritures antérieures, prétend donc rétablir leur sens caché. C'est ainsi qu'il revisite la galerie des prophètes du passé, censés annoncer et préfigurer la mission de Muḥammad. Adam, le premier, est investi du rôle de lieutenant de Dieu sur terre et reçoit la connaissance de l'ensemble des noms de la Création, qu'il transmet aux anges [2, 30-34]. Modèle du premier prophète, il est absous du poids écrasant du péché originel [2, 37]. Moïse incarne les tribulations du porteur de vérité, exposé à la persécution des puissants [7, 103] et au paganisme de son peuple

[7, 138]. Quant à Joseph, ses aventures occupent une sourate entière du Coran [12], qui amplifie le texte biblique tout en restant assez fidèle à sa trame (Gn 37-50). Ainsi, le rêve prémonitoire de Joseph, où il voit en songe le soleil, la lune et onze étoiles se prosterner devant lui (Gn 37, 9), est conservé tel quel dans la version islamique [12, 4]. Toutefois, c'est Abraham qui occupe la première place dans le Coran, non en tant que patriarche du peuple hébreu, mais comme « ami de Dieu » [4, 125] et *ḥanīf* [2, 135], c'est-à-dire détenteur de la forme archétypale et originelle du monothéisme, que restaurera Muḥammad. De longs passages décrivent son combat contre le paganisme, sa destruction des idoles de son peuple et l'isolement qui en résulte [notamment 21, 51-70]. En se plaçant dans la descendance directe, et seule légitime, du père fondateur des religions du Livre, l'islam affirme la contingence des traditions religieuses antérieures. Dans un verset appelé à connaître une longue postérité, le Coran rattache même la fondation de la « Maison » de Dieu – le sanctuaire mecquois de la Ka'aba – à la figure d'Abraham [2, 125-126].

2. L'islamisation des traditions bibliques (VII^e-X^e s.)

La littérature postérieure, jusqu'au x^e siècle, s'attache à plusieurs objectifs. Le premier consiste à expliciter les allusions coraniques discontinues aux figures et aux épisodes bibliques en rétablissant des séquences narratives complètes. Par ailleurs, l'exploration de la matière biblique se poursuit par l'intégration d'éléments laissés de côté ou passés sous silence par le Coran. Ces récits sont bien sûr transformés et surtout islamisés, afin de mieux se couler dans le moule du dogme, en pleine formation. Enfin, les auteurs s'attachent à mettre en lumière, dans les Écritures du passé, les « signes » qui préfigurent la mission de Muḥammad et le triomphe de l'islam.

L'islam incorpore, dans les premiers siècles, une grande quantité de matériaux relatifs aux « Fils d'Israël ». Ces récits, nommés *Isra'īliyyāt*, sont le plus souvent inspirés de l'Ancien Testament mais s'abreuvant aussi des textes narratifs et souvent légendaires de la *aggada*, tirés soit du Talmud, soit des *Midrashim*. L'importance des emprunts à la littérature rabbinique trouve une explication partielle dans le rôle joué par les juifs convertis – ‘Abd Allāh b. Salām († 663) et Ka‘b al-Aḥbār († env. 652) – dans la transmission des connaissances sur la « Tora » au vii^e siècle. Cependant, le propre cousin du Prophète, Ibn ‘Abbās, ainsi que le futur conquérant de l'Égypte, ‘Amr b. al-‘Āṣ, sont eux aussi réputés pour leur savoir dans ce domaine, dominé néanmoins par la figure énigmatique de Wahb b. Munabbih († 732). Son œuvre, perdue, alimente tous les ouvrages qui abordent l'histoire de l'humanité, d'Adam à Muḥammad. On lui attribue aussi une traduction des Psaumes de David, dont les extraits conservés démontrent qu'il s'agit en fait d'une compilation de morceaux choisis et réécrits de ce livre, relativement délaissé par le Coran. Par ailleurs, il semble que les *Isra'īliyyāt* aient été transmises et diffusées avant tout à l'oral, par des conteurs professionnels qui dépeignaient aux fidèles les faits exemplaires, édifiants et merveilleux des envoyés de Dieu. Les élites religieuses ne tardèrent pas à s'inquiéter de la prolifération de ces histoires souvent teintées de fantastique, et dont les sources étaient le plus souvent invérifiables. Les

conteurs perdirent donc progressivement, à partir des viii^e-ix^e siècles, leur fonction de prédication. Cependant, les légendes bibliques islamisées qu'ils contribuaient à colporter donnèrent naissance, après avoir été partiellement expurgées des détails jugés trop fantaisistes, au genre littéraire des *qiṣaṣ al-anbiyā'* (« histoires des prophètes »), dont l'auteur le plus fameux est al-Ta'ālabī († 1036).

Les écrits savants ne sont toutefois pas restés à l'écart de cette veine souvent qualifiée de « populaire ». Les premières histoires universelles, dont le prototype est écrit par al-Ya'qūbī à la fin du ix^e siècle, partent de la Création et intègrent les faits mémorables concernant les nations du passé, en particulier les « Fils d'Israël » et leurs prophètes. Avec le *Livre des connaissances* d'Ibn Qutayba († 889) et les *Prairies d'or* d'al-Mas'ūdī († 956), ce type de savoir entre dans la définition du bagage nécessaire aux élites cultivées. Le grand historien al-Ṭabarī († 923) y consacre une bonne partie de sa monumentale *Histoire des prophètes et des rois*. Son examen méticuleux des informations relatives aux prophètes, fondé sur une compilation exhaustive des traditions qu'il juge dignes d'être tenues pour sérieuses, montre bien que son œuvre historiographique est conçue comme un complément de sa célèbre interprétation du Coran. L'exposé se veut chronologique, alternant l'histoire biblique avec celle des Perses. Partant toujours des versets coraniques lorsqu'il peut s'appuyer dessus, l'auteur propose au lecteur des récits complémentaires dont il cite la chaîne de transmission (*isnād*), conformément à la méthode en vigueur dans la science des *ḥadīṭs*. Ainsi, à propos du sacrifice d'Abraham, il confronte la version vétérotestamentaire, où Isaac joue le rôle du fils immolé, et la thèse qui allait finalement triompher dans l'islam, et qui attribuait à Ismaël cette fonction. Animé par une volonté d'exhaustivité, Ṭabarī tente de composer des biographies complètes des prophètes : c'est ainsi, par exemple, qu'il rajoute de nombreux détails sur l'enfance d'Abraham ou celle de Joseph, qui portent souvent la marque de l'influence exercée sur ses sources par la *aggada* juive. Enfin, les récits qu'il sélectionne témoignent de l'aboutissement du processus d'islamisation de la matière biblique. Le lien entre les prophètes de la Genèse et le territoire de La Mecque, esquissé dans le Coran, est ici omniprésent. Situé au-dessous du trône de Dieu, l'espace sacré (*ḥarām*) reçoit Adam, venu y chercher sa rédemption en bâtissant la Maison de Dieu (la Ka'aba) avec les pierres de cinq montagnes saintes (Sinaï, mont des Oliviers, mont Liban, mont al-Ġūdī identifié au mont Ararat, mont d'al-Ḥīra, lié à la première révélation de Muḥammad). Plus tard, l'arche de Noé ballotée par les flots marque

Ḥadīṭs : [n. m. pl.] textes de la tradition (*sunna*), qui retracent les actions et les paroles du Prophète Muḥammad.

une pause en tournant autour du *ḥarām* pendant une semaine, tandis que la Ka'aba est surélevée pour échapper au Déluge. Enfin, de longs passages sont consacrés aux deux séjours qu'aurait effectués Abraham à La Mecque, où il reconstruit la Ka'aba après y avoir conduit sa concubine Agar et son fils Ismaël pour les soustraire à la jalousie féroce de son épouse Sara.

Les auteurs de l'époque 'abbâsside s'efforcent donc de faire converger l'histoire biblique et l'avènement de l'islam. Cela transparaît dans la première biographie (*sīra*) du Prophète, réalisée par le Médinois Ibn Ishāq († 767) mais conservée par des auteurs postérieurs, dont le plus connu est l'Égyptien Ibn Hišām († 828). Commentant un passage du Coran où Jésus déclare avoir été envoyé aux hommes pour préparer la venue d'un prophète appelé « Aḥmad » [61, 6], Ibn Ishāq rapproche celui-ci du « Paraclet » annoncé dans le Nouveau Testament (Jn 14, 16). De fait, la racine arabe – qui entre dans la composition du nom de Muḥammad – se rapporte comme le terme grec à l'idée de « louange » à Dieu. Il devient également habituel d'interpréter des passages de la Bible comme des annonces de la mission du prophète de l'islam, selon une méthode largement utilisée par les auteurs chrétiens pour faire le lien entre l'Ancien et le Nouveau Testament. La « grande nation » promise à Ismaël par son père Abraham (Gn 17, 20 et 21, 18) devient l'islam, fondé par les Arabes. Les prédictions eschatologiques contenues dans les livres prophétiques d'Isaïe (2, 12-19, etc.), de Jérémie (5, 15) et de Daniel (2, 44), sont également lues comme une préfiguration de la victoire de l'islam. C'est ainsi que les ouvrages sur les « Signes de la prophétie » (*dalā'il al-nubuwwa*) intègrent systématiquement, à partir du ix^e siècle, cette exégèse apologétique, et que des collections de témoignages bibliques sur Muḥammad sont constituées.

L'islam ne pouvait assimiler autant de connaissances sur la Bible sans disposer de possibilités d'accès à des sources traduites en arabe. On sait qu'au cours des ix^e-x^e siècles plusieurs traductions arabes des livres de la Bible furent menées à bien par les communautés chrétiennes (voir les versions arabes, p. 122-124). Bien qu'ils se contentassent le plus souvent d'utiliser des recueils déjà composés dans un but apologétique pour aborder la critique de la Bible, les auteurs musulmans pouvaient donc assez aisément consulter les différents livres de la Bible dans la langue qui leur était familière. Certains penseurs eurent cette exigence, comme l'Oriental al-Maqdisī qui, dans son monumental *Livre de la Création et de l'Histoire*, vers 966, compare systématiquement la lecture islamique de l'histoire ancienne avec les points de vue des « gens

du Livre », citant même des passages entiers de l'Ancien Testament en hébreu, transcrit en caractères arabes. Pour la composition de son traité des religions, le savant andalou Ibn Ḥazm († 1064) semble disposer d'un échantillon complet des livres bibliques. Il décrit fidèlement les quatre évangiles qu'il a parcourus, en apportant des détails précis sur les conditions de leur rédaction initiale. Ailleurs, il mentionne les Actes des Apôtres, les épîtres catholiques et celles de Paul. En revanche, il s'intéresse peu à l'Apocalypse, selon lui « un livre dont le propos est l'absurdité et l'inconsistance, dans lequel il [Jean] rapporte ce qu'il a vu dans ses rêves, et les fables stupides ramenées de ses voyages nocturnes ».

3. Controverse religieuse et naissance de la critique biblique (IX^e-XI^e s.)³

Orthodoxie sunnite :

courant largement majoritaire en islam. Lié à l'histoire des empires omeyyade et 'abbâsside, il se réclame du modèle des quatre califes « bien guidés », et se fonde à la fois sur le Coran et la tradition des *ḥadīṡs*.

Mu'tazilisme : école théologique très liée à la philosophie, qui donne priorité à l'usage de la raison pour l'interprétation des textes sacrés. Le califat 'abbâsside tenta de l'imposer comme doctrine officielle de l'empire entre 827 et 847.

« Associationnisme »

(*širk*) : fait d'associer au Dieu unique d'autres divinités (la Trinité répandant à cette définition selon l'islam).

L'engouement pour la diversité des croyances humaines donne naissance dès le IX^e siècle à une littérature spécialisée. En premier lieu, le genre des « réponses » (*radd* ou *ğawāb*) qui obéit en général à un but apologétique, voire clairement polémique. C'est le cas de la « réponse aux chrétiens » de 'Alī Rabban al-Ṭabarī († 855). Cet opuscule, marqué par un fort prosélytisme, a sans doute été écrit pour le calife al-Mutawakkil, restaurateur d'une orthodoxie sunnite sourcilleuse après la parenthèse rationaliste du mu'tazilisme. L'auteur, chrétien converti à l'islam à l'âge de soixante-dix ans, prétend y expliquer sa décision pour convaincre ses anciens coreligionnaires de leur égarement et de la supériorité de l'islam. En sept points, il s'attaque au dogme de l'Incarnation qui constitue selon lui une trahison à l'égard des commandements de la Tora, mais aussi de la lettre des évangiles, qui reconnaissent l'unicité absolue de Dieu comme l'islam. Sa méthode consiste donc, à l'aide de citations exactes, à relever dans les évangiles tous les passages qui témoignent de l'humanité de Jésus, en montrant qu'ils entrent en complète contradiction avec sa prétendue nature divine. Le mystère central de l'eucharistie (Mt 26, 26-28), où le Christ invite ses disciples à partager le pain et le vin, symboles de son corps et de sang, sert ici à démontrer l'humanité du Messie – « envoyé de Dieu » et non Dieu lui-même –, car la transcendance divine n'admet pas de manifestation corporelle. Décalogue à l'appui (Ex 20, 2-5), il oppose aux évangiles une série de versets de l'Ancien Testament proscrivant l'« associationnisme » (*širk*). Il en résulte l'idée que l'islam garantit une lecture fidèle des évangiles, en accord avec la « Tora » puisqu'elle refuse toute divinisation de Jésus et établit le caractère prophétique de sa mission terrestre.

Le IX^e siècle voit aussi éclore le genre des « dialogues » interconfessionnels. Rédigés sous la forme de questions et de réponses suivant une argumentation logique et méthodique, ils répondent aux prin-

3. Voir la sous-partie « La Bible dans la littérature arabe chrétienne », p. 331 s. surtout.

cipes de la philosophie et de la théologie rationnelle, en plein essor. Il n'est pas rare que le discours de l'adversaire soit fictif et serve de tremplin à la réponse attendue par le lecteur. Al-Mas'ūdī nous en donne un exemple astucieux en prêtant à un médecin copte de la cour d'Ibn Ṭulūn (ix^e siècle), le fondateur d'une dynastie éphémère en Égypte, une critique acerbe de l'anthropomorphisme supposé des juifs. En relevant les versets qui décrivent Dieu sous un aspect humain, en particulier celui qui le dépeint comme un ancien aux cheveux blancs (Dn 7, 9), le chrétien se fait en réalité le porte-parole de la théologie islamique. On sait que cette littérature se fait l'écho de séances (*mağlis*) bien réelles qui réunissaient les « philosophes » des différentes communautés de l'empire : les archives juives de la Géniza du Caire conservent des fragments de discours consacrés à ce type de confrontation. Toutefois, loin d'être le reflet d'une idyllique coexistence, situation où la parole circulerait librement entre des acteurs jouissant d'une égalité de statut, cette production répond à des enjeux précis. Dans un contexte où le poids du christianisme, encore massif dans bien des régions (Irak, Syrie, Égypte, Occident musulman), se trouve cependant de plus en plus affaibli par les conversions, il s'agit pour chacune des parties en présence de doter ses fidèles d'arguments contre la doctrine adverse et de consolider la cohésion interne de la communauté. Cet exercice participe donc à la construction doctrinale de l'islam, dans son effort pour assimiler les dogmes des « gens du Livre » tout en les contrecarrant pour mieux s'en différencier.

Ce n'est qu'au xi^e siècle que se développe vraiment ce que Jacques Waardenburg appelle la « critique biblique », à savoir une réfutation des Écritures fondée sur une analyse textuelle précise, supposant le recours à un corpus cohérent de traductions arabes de la Bible, ou la collecte systématique des matériaux nécessaires à une telle argumentation. Cette méthode est appliquée dans de vastes traités des religions, qui proposent au lecteur un exposé et une réfutation des croyances successives de l'humanité, depuis les origines jusqu'aux doctrines encore présentes en terre d'islam. Le *Livre des divisions parmi les religions* qu'Ibn Ḥazm a complété jusqu'en 1048 et dans lequel il utilise un traité antérieur consacré aux « altérations commises par les juifs et les chrétiens », offre l'un des meilleurs exemples de cette approche systématique. Au cœur de sa démarche se situe une critique interne de la Tora et des évangiles, destinée à mettre en lumière les modifications subies par le Livre révélé. Ibn Ḥazm incarne une ligne de pensée

Ash'arisme : école théologique qui constitue l'un des courants principaux du sunnisme ; elle s'appuie sur une méthodologie, le *kalām*, qui associe à la révélation et la tradition le raisonnement rationnel pour interpréter les textes.

intransigeante car il rejette entièrement l'authenticité des Écritures antérieures au Coran, falsifiées selon lui par les juifs et les chrétiens peu après leur révélation. Cette attitude, qui devient commune chez les auteurs postérieurs – à peu d'exceptions près –, n'était pas aussi tranchée jusque-là. Le grand polygraphe Ġāḥiz († 869), auteur d'un traité anti-chrétien où il présente les évangiles comme une production factice et dénuée de tout fondement révélé, accepte en revanche l'authenticité de la Tora. À l'inverse, 'Alī Rabban al-Ṭabarī garde de son ancienne foi une certaine confiance dans les évangiles, dont il estime seulement que leur interprétation (*ta'wīl*) a été déformée par la tradition ecclésiastique. Le grand théologien ash'arite al-Bāqillānī († 1013) est du même avis. Quant à Ibn Qutayba († 885), il s'appuie largement sur des versets des deux Testaments, dont il reconnaît le caractère révélé tout en estimant que seul le Coran en constitue l'aboutissement et l'explication ultime. Les penseurs musulmans des ix^e-xi^e siècles se montrent donc nuancés sur cette question, leurs positions s'échelonnant entre le rejet pur et simple de la validité des livres bibliques, l'acceptation partielle de leur authenticité en dépit des altérations alléguées, et enfin la reconnaissance de leur validité religieuse, qui impute alors à l'exégèse postérieure la déformation du sens révélé.

Pour sa part, Ibn Ḥazm considère la Bible, dans son intégralité, comme une fabrication humaine et il critique âprement les théologiens musulmans qui lui reconnaissent une quelconque validité. Sa méthode, expérimentée avant lui, consiste d'abord à historiciser les Écritures en mettant en évidence les étapes de leur composition et de leur réécriture, révélatrices de l'intervention humaine.

À propos de la Tora, il juge que la Loi transmise par Moïse a été oubliée par son peuple, replongé sept fois dans « l'idolâtrie » rien qu'entre la mort de Moïse et le règne de Saül. Dans ce contexte d'infidélité, comment aurait-on pu conserver intacte la pureté des enseignements édictés par Moïse ? Les Tables de la Loi, placées sous la garde exclusive de l'élite sacerdotale, avaient déjà subi plusieurs retouches, selon Ibn Ḥazm, lorsque le Temple où elles étaient abritées fut détruit par Nabuchodonosor. C'est dire qu'il ne restait rien de la Tora authentique lorsque les Israélites purent revenir en Terre sainte, d'autant plus que le livre saint n'avait jamais été appris par cœur par les fidèles. Cependant, « plus de soixante-dix ans après la destruction de Jérusalem », le scribe Esdras l'aurait entièrement réécrite, sous une forme qui n'avait plus aucun lien avec l'original (voir, dans

Enquête sur le récit de la Crucifixion

“ Nous disons, avec la grâce de Dieu, que la crucifixion du Messie – que le salut lui soit accordé – n’a pas du tout été rapportée par l’ensemble des contemporains, et qu’il ne s’agit pas du tout d’un récit digne de confiance. Il convient d’accepter la transmission opérée par une collectivité humaine :

1) s’il s’agit d’une communauté tout entière et que l’on peut vérifier que les membres qui la constituent suivent chacun un chemin différent, et de ce fait ne peuvent s’être mis d’accord et s’être rencontrés au préalable [...].

2) s’il s’agit d’individus en grand nombre qui, naturellement, n’ont pu se mettre d’accord au préalable pour adopter, sur une longue durée, une conduite commune [...].

Lorsqu’on examine l’identité de ceux qui ont transmis l’histoire de la crucifixion du Messie [...], on se rend compte qu’il s’agit de groupes de personnes importants, dont la transmission a été assurée de génération en génération jusqu’à ceux qui prétendent avoir été témoins de sa crucifixion. Or, c’est justement là que le témoignage change de nature, puisqu’il provient de gardes qui se trouvaient alors tous ensemble, placés sous les ordres d’autrui. Ils ont donc pu accepter de mentir et recevoir un pot-de-vin pour raconter des mensonges. De plus, les chrétiens s’accordent à dire que l’on n’a pas capturé le Messie de jour par peur de la populace, mais que cela s’est déroulé la nuit de Pâques, alors que les gens s’étaient dispersés. Pendant la journée, il n’est resté sur la croix que six heures, puis on l’a descendu. De plus, il a été crucifié à un endroit éloigné de la ville, dans les jardins du potier, un lieu réservé à cet artisanat et qui n’est pas connu ni conçu pour abriter ce châtement. Les chrétiens reconnaissent aussi qu’après tout cela, les gardes ont été achetés pour dire que les compagnons du Messie avaient volé le corps. Ils disent aussi que Marie Madeleine, une simple femme du peuple, ne s’est pas avancée jusqu’au lieu de la crucifixion, mais qu’elle s’en tenait éloignée, hors de portée des yeux. Tout ceci figure dans le texte de leur Évangile, ce qui montre bien que le récit de sa crucifixion n’a pas été transmis par une communauté digne de foi, mais qu’il s’agit d’un récit fictif transmis par des témoins qui se sont mis d’accord entre eux pour garder le secret [...]⁴.

4. Ibn Ḥazm, *Kitāb al-ḥiṣāl fī l-mīlāl*, éd. arabe ‘Abd al-Raḥmān Ḥalīfā, Le Caire, 1928, vol. 1, p. 75 et M. Asín Palacios, *Abenḥazán de Córdoba y su historia crítica de las ideas religiosas*, Madrid, Real Academia de la Historia, 1927-1932, p. 165-166.

la Première partie, la sous-partie « Canons et versions, de l'hébreu au grec », p. 19-20). Ibn Ḥazm rajoute d'ailleurs que la fiabilité de ce texte est d'autant plus douteuse qu'une autre communauté juive, les Samaritains, se réclame d'une Tora distincte, et que les chrétiens, avec la Septante, s'appuient sur une version différente (voir, dans la Première partie, la sous-partie « Canons et versions, de l'hébreu au grec », p. 28 et 40 s.). Quant aux évangiles, il s'agit ni plus ni moins d'une supercherie : à la Loi unique transmise par Jésus ont été substituées quatre versions établies bien après les faits et qui divergent entre elles, sans parler de leur traduction successive en plusieurs langues, et de la division des chrétiens sur leur interprétation. C'est ainsi que juifs et chrétiens sont responsables de l'altération de sens (*tahrīf*) et de forme (*tabdīl*) du message révélé, et de sa falsification intentionnelle (*taḡyīr*).

À la critique historique s'ajoute une critique textuelle précise. Ibn Ḥazm s'attache à énumérer, en suivant l'ordre des livres de la Bible, toutes les erreurs et les absurdités qui y sont supposément contenues. Celles-ci peuvent être d'ordre factuel (informations chronologiques, géographiques, numériques, ...) ou, plus grave, attenter à la dignité des prophètes – il s'indigne par exemple des adultères et des liaisons illégitimes que leur attribue l'Ancien Testament –, ou au dogme de la transcendance divine. Il interprète en effet plusieurs passages comme des manifestations d'anthropomorphisme, l'exemple le plus frappant étant peut-être la lutte corps-à-corps que Dieu, prenant forme humaine, engage avec Jacob pendant une nuit (Gn 32, 26-30). Partant d'une approche littérale du texte, il donne une place importante à l'analyse lexicographique et syntaxique, en conformité avec les principes d'exégèse du zāhirisme, son école d'appartenance.

L'énumération des divergences internes du texte biblique, qu'il s'agisse de détails infimes comme la description de la manne divine (Ex 16, 31 ; Nb 11, 7) ou d'éléments plus importants comme la généalogie de Jésus (Mt 1, 1-17 ; Lc 3, 23-38), sert à démontrer qu'il s'agit de versions incohérentes et contradictoires d'un archétype perdu.

Zāhirisme : école théologique et juridique littéraliste apparue au ix^e siècle en Irak, fondée sur une relecture littérale et une analyse linguistique du texte sacré.

La critique de l'anthropomorphisme biblique chez Ibn Ḥazm

“Voici ce que l'on trouve au premier feuillet de la Tora des juifs [...] : « Je ferai l'humanité à notre image, à notre ressemblance (Gn 1, 26). » [...] S'il était seulement dit « à notre image », ce serait convenable et le sens en serait correct, à savoir que dans ce cas nous ajoutons l'image à l'appartenance et à la création en tant qu'attributs de Dieu le Très Haut. C'est alors comme quand nous disons « ceci est l'œuvre de Dieu », ou que nous disons, du laid comme du beau, que c'est à « l'image de Dieu », dans le sens de l'image créée par Dieu, dont la forme unique relève de l'appartenance et de la création divines. Par contre, la phrase « à notre ressemblance » interdit toute interprétation, bloque toute issue et coupe tout chemin, car elle implique nécessairement et sans aucun doute la ressemblance entre Adam et Dieu, glorifié soit-Il. Or la fausseté de cet argument apparaît comme une prémice de la raison, car la ressemblance et la similitude d'apparence sont une seule et même chose, et Dieu ne saurait posséder ressemblance et apparence quelconque⁵.

⁵ Trad. C. Aillet d'après l'éd. arabe (A. Šams al-Din, Beyrouth, 1996, vol. 1, p. 140) et M. Asín Palacios, *Ibid.*, p. 240.

4. Le nouvel élan de la polémique religieuse et l'essor du soufisme (XII^e-XIV^e s.)

Soufisme : approche mystique de l'islam et de ses textes sacrés. Le soufisme propose un chemin initiatique vers Dieu, fondé sur des exercices spirituels destinés à détacher le fidèle des contingences corporelles et matérielles pour atteindre l'illumination.

Cadi : [n. m.] magistrat musulman.

Mamlouks : [n. m. pl.] sultans qui règnent sur l'Égypte, la Syrie et la péninsule Arabique de 1250 à 1517.

Ĥanbalite : [adj.] courant traditionaliste du sunnisme, né en réaction au mu'tazilisme, et qui affirme la prééminence absolue de la tradition révélée, en matière de droit, sur le raisonnement personnel.

À cette littérature aux ambitions encyclopédiques succède, aux XII^e-XIII^e siècles, une production spécifiquement tournée vers la polémique antichrétienne. L'expansion latine – *Reconquista* en péninsule Ibérique et croisades en Méditerranée orientale –, provoque un renouveau de l'idéologie de guerre sainte (*ġihād*). En Occident, le durcissement de l'affrontement militaire sous le règne des dynasties berbères (Almoravides et Almohades) suscite une série d'écrits destinés à réfuter les dogmes du christianisme et à soutenir l'effort d'unification du camp musulman. Dans la *Lettre au moine de France* du théologien de Saragosse al-Bāġī († 1081), et dans le *Marteau des croix* d'al-Ĥazraġī (vers 1145-1147), l'attaque des croyances chrétiennes repose sur un usage précis de la caution biblique. La rive maghrébine du Détroit participe à cet effort de production doctrinale, comme en témoigne la somme du cadi 'Iyāḍ de Ceuta († 1149) sur le prophète, dans laquelle apparaissent les versets bibliques qui « annoncent » sa mission. Dans un contexte de tension croissante entre le pouvoir et les communautés non-musulmanes protégées (les *ḍimmīs*), un juif maghrébin passé à l'islam, Samuel († 1175), laisse aussi un traité destiné à la *Compréhension des juifs*.

En Orient, malgré l'intense propagande anti-croisés menée sous Saladin (1174-1193), cette flambée polémique se manifeste plus tardivement, sans doute parce qu'il existe déjà ample matière sur le sujet. C'est dans l'Égypte des Mamlouks, acteurs de la reconquête des dernières enclaves latines et du combat contre les Mongols, que sont composés les traités les plus ambitieux. L'andalou Abū l-'Abbās al-Qurṭūbī († 1258), réfugié à Alexandrie, confronte aux sources bibliques des écrits théologiques arabo-chrétiens, voulant souligner les contradictions internes de ses adversaires. Un peu plus tard, l'Égyptien al-Qaraḥī († 1285) enrichit de ses *Réponses éclatantes* ce courant théologique. En Syrie, c'est plutôt au XIV^e siècle que l'on voit ressurgir la veine polémique, dans une société encore traumatisée par le choc des invasions mongoles. Ibn Taymiyya († 1328), maître à penser du courant ḥanbalite, dirige ses

opuscules très influents contre l'adversaire chrétien, dont la pression n'a pas disparu en Méditerranée, mais aussi contre les communautés non-musulmanes, qui ont joui au contraire de la faveur des Mongols. Enfin, à la fin du Moyen Âge, dans un espace méditerranéen où les identités confessionnelles sont fluides, plusieurs convertis signent des réfutations de leur ancienne foi. L'ancien juif Ibn Ḥasan al-Iskandarānī († 1320) rédige à Damas un exposé sur la Tora truffé de citations en hébreu, et le franciscain défroqué Anselme Turmeda écrit pour le souverain de Tunisie un traité devenu classique, où il reprend la critique des évangiles (1420).

En parallèle à cette production qui ne fait que systématiser des réflexions antérieures, les xii^e-xiii^e siècles voient aussi se développer le soufisme. Ses plus grandes plumes, le philosophe Ghazālī († 1111), l'andalou Ibn 'Arabī († 1240) et le persan Ġalāl al-Dīn al-Rūmī († 1273), donnent un nouveau souffle à la prophétologie islamique en se réappropriant certaines figures bibliques. Ils relisent ainsi les grands mythes comme autant d'illustrations du cheminement spirituel soufi : les tribulations de Noé et de Moïse servent de métaphore du voyage initiatique proposé au fidèle, Job incarne le détachement face à l'adversité, et Jésus offre l'image du refus du monde au profit d'une sagesse ascétique. Le soufisme reconsidère la question de la diversité religieuse, Rūmī postulant même qu'elle est nécessaire, et que l'humanité dans son ensemble a été touchée par la révélation divine. Les séances inter-confessionnelles que l'on prête au maître ne doivent toutefois pas être vues comme une forme d'œcuménisme ou de syncrétisme, tant la subordination des autres religions à l'islam reste présente à l'esprit de tous ces penseurs.

CONCLUSION

Ce bref exposé démontre toute la richesse théorique qu'offre la question de la réception de la Bible dans la pensée islamique médiévale. La sélection et la transformation des matériaux bibliques contribuent même à la construction de l'islam, du Coran jusqu'aux ouvrages devenus classiques qui le complètent et l'expliquent aux ix^e-x^e siècles. L'assimilation de certains des récits fondateurs du Proche Orient tardo-antique s'accompagne d'un processus d'islamisation non dénué d'intentions polémiques à l'égard des religions rivales. C'est ainsi que le thème de la falsification, par les juifs et les chrétiens, des Écritures qui leur avaient été révélées se renforce et s'affine grâce à l'élaboration d'une véritable méthode d'analyse textuelle. Cette recherche, qui participe au départ de la constitution d'un savoir encyclopédique, débouche sur une production spécialisée au xii^e siècle, lorsque l'antagonisme avec les Latins et le renouveau des idéologies de guerre sainte amènent les pouvoirs islamiques à élaborer des outils efficaces de controverse religieuse. C'est d'ailleurs à la même période que l'Occident élargit sa connaissance théorique de l'islam grâce à la traduction latine du Coran commanditée par Pierre le Vénérable, abbé de Cluny, en 1146.

BIBLIOGRAPHIE

A. Morabia, « Ibn Taymiyya, les juifs et la Torah », *Studia islamica* 49 (1978), p. 91-122 et 50 (1979), p. 77-107.

C. Adang, *Muslim Writers on Judaism & the Hebrew Bible*, Leyde-New York-Cologne, Brill, 1996.

J. Waardenburg, *Muslim Perceptions of Other Religions: a Historical Survey*, New-York, Oxford University Press, 1999.

M. Asín Palacios, *Abenhazán de Córdoba y su historia crítica*

de las ideas religiosas, Madrid, Real Academia de la Historia, 1927-1932.

A. Bouamana, *La littérature polémique musulmane contre le christianisme (depuis ses origines jusqu'au xiii^e siècle)*, Alger, Entreprise Nationale du Livre, 1988.

J. Jomier, « Jésus tel que Ghazālī le présente dans al-Iḥyā' », *Mélanges de l'Institut Dominicain d'Études Orientales* 18 (1988), p. 45-82.

U. Rubin, *The Eye of the Beholder. The Life of Muḥammad as viewed by the Early Muslims*, Princeton, The Darwin Press, 1995.

L. Ridgeon, *Islamic Interpretation of Christianity*, Londres, Curzon Press, 2001.

M. A. Amir-Moezzi, M. Ali (dir.), *Dictionnaire du Coran*, Paris, Robert Laffont, Collection Bouquins, 2007.

D. Thomas, *Christian doctrines in Islamic theology*, Leyde-Boston, Brill, 2008.

ANNEXES

CARTE



Le monde des Pères de l'Église



Conception : B. Sauvlet

CHRONOLOGIE DE LA CONSTITUTION DE LA BIBLE ET DE SON EXÉGÈSE

Benoît Gain

Cette chronologie ne prétend pas à l'exhaustivité, mais elle reprend les principales étapes de la constitution des Écritures et de leur réception telles qu'évoquées dans l'ensemble du volume. Une dernière partie, en guise d'ouverture, évoque les grandes dates de l'histoire des éditions bibliques jusqu'aux ouvrages qui nous sont accessibles aujourd'hui.

Formation de la Bible

« Les dates proposées dans cette section ne le sont qu'à titre de repères traditionnels. Elles n'induisent nullement une certitude historique¹. »

→ Origines

Vers **1850 av. J.-C.** : arrivée d'Abraham en Canaan (Gn 12).

Vers **1250** : Moïse. Sortie d'Égypte des Hébreux. Loi du Sinai.

Vers **1220-1200** : Josué et les Hébreux en Palestine.

→ Des Juges (vers 1200) à la chute de Jérusalem (586)

Entre **1200** et **1020** : les Juges en Israël.

“Texte biblique : premières traditions de sanctuaires, hymnes, « légendes culturelles ».

Entre **1030** et **1010** : fondations de la monarchie. Saül, premier roi.

Autour de **1000** : avènement de David.

“Texte biblique : premières chroniques préroyales (Juges) et royales (sur Saül et David).

¹ P. Gibert, *Comment la Bible fut écrite. Introduction à l'Ancien et au Nouveau Testament*, Paris, Centurion – Bayard, 1995, p. 165. D'après *La Bible de Jérusalem*, Paris, Éditions du Cerf, 1973, p. 1805-1827 et P. Gibert, *Ibid.*, p. 165-168 (parfois légèrement modifié).

De **970 à 931** : Salomon, fils de David, roi. Construction du Premier Temple.

“Texte biblique : premières synthèses rédactionnelles. Recueil des traditions orales (légendes, proverbes). Première historiographie royale (Annales) et recueils législatifs. Activité rédactionnelle religieuse.

Vers **931** : assemblée de Sichem. Le schisme entre le Royaume du Nord (= Israël) et le Royaume du Sud (= Juda).

“Texte biblique : grande activité rédactionnelle dans le Royaume du Nord où apparaissent aussi les prophètes (Élie, Élisée ; au VIII^e siècle, Amos et Osée). Remaniement des textes législatifs (origines du Deutéronome ?). Rédaction de certaines traditions concernant le temps d'avant la Terre et d'avant la Royauté.

722 : chute de Samarie prise par Sargon II (?), capitale du Royaume du Nord ; fin de ce royaume.

“Texte biblique : Isaïe-Michée. Des scribes du Nord se réfugient au Sud, à Jérusalem.

Premières synthèses des apports des traditions écrites du Nord et du Sud.

Jusqu'à la chute de Jérusalem, grande activité littéraire : livres historiques, codes législatifs et recueils prophétiques remaniés sous l'influence de l'esprit deutéronomique.

609 : mort du roi Josias s'opposant au pharaon Néko.

586 : chute de Jérusalem. Départ en exil à Babylone.

→ De l'Exil à la fin de l'époque perse (586-331)

539 : l'armée de Cyrus le Grand († 530) entre à Babylone.

538 : édit du roi Cyrus qui autorise le retour des juifs à Jérusalem.

Printemps **537** : fondation du Second Temple. Zorobabel.

520-515 : restauration du Temple. Syrie et Palestine forment la 5^e satrapie.

“Texte biblique : grande activité rédactionnelle sous l'impulsion des prêtres. Synthèse des documents existants. Activité de relecture et de retour aux origines (Genèse, Abraham).

Livres d'Abdias, de Malachie. Job, Proverbes, Cantique, Ruth. De nombreux psaumes.

445-443 : restauration des remparts de Jérusalem.

350 : la Judée, état théocratique.

“ Texte biblique : législation du Pentateuque unifiée par Esdras. Livres de Joël, des Chroniques, d’Esdras et de Néhémie, Jonas.

332 : prise de Tyr et Gaza par Alexandre le Grand.

331 : la victoire d’Arbèles met fin à l’empire perse.

→ **L’époque hellénistique (331-63 av. J.-C.) et le début de l’époque romaine (63 av. J.-C.-4 av. J.-C.)**

319-287 : les successeurs d’Alexandre se disputent son empire. Constitution de trois royaumes en 283-280 : Antigonides, Lagides (Égypte), Séleucides (Syrie).

Jusqu’en **200** : la Judée sous le contrôle des (rois) Lagides.

“ Texte biblique : entre 300 et 250, traduction de la Loi (Pentateuque) en grec (la Septante).

Après 250, peut-être Esther et Qohélet. Tobie.

200-142 : la Judée soumise aux Séleucides. Statut théocratique des juifs.

“ Texte biblique : le Siracide (original hébreu).

Témoignages d’Aristobule et de la *Lettre d’Aristée* sur la LXX.

167-164 : la grande persécution d’Antiochus IV Épiphane. Révolte dirigée par les Maccabées.

“ Texte biblique : Premier Livre des Maccabées (hébreu perdu). Le livre de Daniel. Deuxième Livre des Maccabées.

Vers 150 : Judith.

Vers 150 : Papyrus Nash.

II^e-I^{er} siècle av. J.-C. : littérature intertestamentaire.

Avant **150** (?) : création de la communauté essénienne de Qumrân.

“ Texte biblique : entre 100 et 50, le livre de Baruch.

63 : Pompée prend Jérusalem. Domination romaine de la Palestine. Fin du royaume séleucide.

“ Texte biblique : entre 30 et 10, le livre de la Sagesse.

37-4 : Hérode le Grand. Lui succède son fils Hérode Antipas.

→ **Du Christ à la seconde révolte juive (135)**

6 av. J.-C. : révolte, 2 000 rebelles crucifiés.

6 ou 5 av. J.-C. : naissance de Jésus.

6 ap. J.-C. - 41 ap. J.-C. : la Judée province romaine.

18-19 : fondation de Tibériade.

26-36 : Ponce Pilate, procurateur de Judée.

De **27 à 30 env.** : ministère et mort de Jésus.

1^{er} siècle : Hillel et Shammaï.

Env. **12 av. J.-C. - 54 ap. J.-C.** : Philon d'Alexandrie.

“ Texte biblique : premières formules de *Credo* (proclamation de la Résurrection), hymnes, *logia* de Jésus.

30-50 ? : traduction en grec de la Bible hébraïque par Théodotion.

37 : (Hérode) Agrippa I^{er}, nommé par Caligula tétrarque de la Trachonitide.

Vers **38-39** (?) : conversion de Paul de Tarse.

43 ou 44 : Agrippa I^{er} fait décapiter l'apôtre Jacques, frère de Jean.

Vers **48** : Famine en Judée.

“ Texte biblique : Première épître de Paul aux Thessaloniciens.

Vers **49** : « concile apostolique » de Jérusalem.

“ Texte biblique : 50-52 : épître aux Romains.

62 : lapidation par des juifs de Jacques, « frère du Seigneur », auteur de la lettre, évêque de Jérusalem selon la tradition. Paul à Rome.

“ Texte biblique : premières rédactions évangéliques.

64 : persécutions des chrétiens.

66 : première révolte juive.

29 août 70 : prise de Jérusalem par Titus. Incendie du Temple. La Judée, province romaine. Siège de Massada.

73 : Yavné, centre du judaïsme (fondation par Rabbi Yohanan ben Zakkai).

“ Texte biblique : vers 90, fixation du canon hébraïque. Évangile de Marc.

80 (?) : évangiles de Matthieu et de Luc.

80-90 (?) : Actes.

Vers 90 : Apocalypse.

95-100 : évangile de Jean.

115-117 : insurrection juive en Égypte, en Libye et à Chypre.

“Texte biblique : vers 120 ? : traduction de la Bible hébraïque par Aquila.

132-135 : seconde révolte juive (Bar Kokhba) réprimée par Hadrien : les juifs se voient interdire même l'accès à Jérusalem, qui s'appelle désormais Aelia Capitolina. Ce qui restait du Temple incendié en 70 est démantelé. Un sanctuaire païen y est aménagé.

“Texte biblique : vers 170 ? : traduction de la Bible hébraïque par Symmaque.

Établissement du texte et commentaires dans l'Antiquité et au Moyen Âge

Choix de travaux sur la Bible (manuscrits, éditions, traductions, instruments de travail).	Choix de commentaires anciens des Écritures, et d'œuvres des littératures européennes inspirées de la Bible.
<p>144 : MARCION condamné à Rome. Vers 170 : TATIEN, <i>Diatessaron</i>, quasiment perdu en grec ; nombreuses versions. Juillet 180 : 1^{re} attestation de livres du Nouveau Testament en latin (en Afrique, <i>Actes des Martyrs Scillitains</i>). Vers 180 (?) : « Canon » des Écritures chrétiennes, découvert par L.A. Muratori, et publié par lui en 1741.</p>	<p>I^{er} s. – tout début du III^e s. : exégèse juive, rédaction de la <i>Mishna</i>. Vers 130 : <i>Épître de Barnabé</i>. JUSTIN († env. 165). Gnose valentinienne. Vers 180, CELSE, <i>Discours véritable</i>, contre les chrétiens. IRÉNÉE DE LYON († env. 202). CLÉMENT D'ALEXANDRIE (env. 150 – env. 214).</p>
<p>Début du III^e s. ? : « vieille syriaque » (<i>Curetonienne, Sinaitique</i>). Développement des <i>Vieilles Latines</i>. Version copte.</p>	<p>HIPPOLYTE oriental, <i>Commentaire sur Daniel</i>. TERTULLIEN (env. 160 – env. 220). CYPRIEN (env. 200 – 258) auteur de <i>testimonia</i>. NOVATIEN († 257/258).</p>
<p>ORIGÈNE (env. 185 – ap. 251) : travaux sur le texte de la Bible grecque (<i>Hexaples</i>, révision de la Septante), exégète (méthode allégorique).</p>	<p>ORIGÈNE, nombreux commentaires.</p>
	<p>PORPHYRE (env. 234 – env. 305), <i>Contre les chrétiens</i>, critique des textes bibliques. II^e s. - : exégèse juive, le Talmud. APHRAATE LE SAGE PERSAN (env. 260 – ap. 345).</p>
<p>EUSÈBE DE CÉSARÉE en Palestine (325), <i>Onomasticon</i> ; Canons évangéliques ; en 331, édition de 50 Bibles pour l'empereur Constantin ; liste des livres canoniques dans son <i>Histoire Ecclésiastique</i> III, 25. Premières versions géorgiennes ? IV^e s. : <i>Codex Vaticanus</i> ; <i>Codex Sinaiticus</i>, <i>Codex Vercellensis</i>. IV^e ou V^e s. : <i>Codex Bobbiensis</i>. IV^e ou V^e s. : traduction de la Bible grecque en ge'ez.</p>	<p>Première moitié du IV^e siècle : conversion de l'Éthiopie au christianisme. Vers 330, le PÈLERIN DE BORDEAUX, <i>Itinéraire de Bordeaux à Jérusalem</i>. LUCIFER DE CAGLIARI († 371). TYCONIUS (première moitié du IV^e siècle). HILAIRE DE POITIERS (315-367). MARIUS VICTORINUS († 362). ATHANASE D'ALEXANDRIE (env. 300-373). <i>Commentaire</i> d'ÉPHREME DE NISIBE (306-373) sur le <i>Diatessaron</i>.</p>

<p>Vers 370 : ULFILA († 383), évêque goth, crée l'écriture gothique et traduit en cette langue l'Ancien Testament (sauf 1-4 Règnes). 367 : <i>Lettre festale</i> 39 d'Athanase d'Alexandrie. Fin du iv^e s. : fixation du canon néotestamentaire.</p>	<p>Débuts de la littérature gothique. DIDYME D'ALEXANDRIE (env. 313 – env. 398). Les Cappadociens : BASILE DE CÉSARÉE (329-378) ; GRÉGOIRE DE NAZIANZE (329 – env. 390) ; GRÉGOIRE DE NYSSE (env. 331 – env. 394). Les Antiochiens : EUSÈBE D'ÉMÈSE (env. 300 – av. 359) ; DIODORE DE TARSE (330 – av. 394). AMBROISE DE MILAN (339-397). 381-384 : ÉGÉE, d'origine galicienne, <i>Journal de voyage</i> (visite la Terre Sainte).</p>
<p>382-419 : travaux de JÉRÔME sur la Bible (révision sur le grec des évangiles et du Psautier ; traductions en latin du grec – Jb, Pr, Ct, Qo, Ch – ; traductions de l'hébreu – 1 et 2 S, 1 et 2 R, Jb, Esd-Ne, Ch, Pr, Qo, Ct, Pentateuque, Jos, Jg, Rt).</p>	<p>RUFIN D'AQUILÉE (env. 345 – env. 410). JÉRÔME (env. 347 – env. 420), nombreux commentaires. Les Antiochiens : THÉODORE DE MOPSUESTE (env. 355 – ap. 428) ; JEAN CHRYSOSTOME (env. 350 - 407) ; POLYCHRONIOS D'APAMÉE († av. 431) ; SÉVÉRIEN DE GABALA († ap. 408).</p>
<p>Vers 405 : MACHTOTS († 439), créateur de l'alphabet arménien, traduit des livres bibliques en arménien. Vers 430 : révision de cette traduction par EZNIK DE KOLB et SAHAK († 438).</p>	<p>Débuts de la littérature arménienne. Avant 440, traduction du <i>Lectionnaire</i> de Jérusalem. 397-426 : AUGUSTIN (354-430), <i>De doctrina christiana</i> (396-397 puis 426) et nombreux commentaires. CYRILLE D'ALEXANDRIE (376-444). THÉODORE DE CYR (env. 393 – env. 460).</p>
<p>v^e s. : achèvement de la <i>Peshitta</i> syriaque ; version géorgienne.</p>	<p>Judaïsme : début du v^e s., clôture du <i>Talmud de Jérusalem</i>. Syriaque : AGATHANGE, <i>Catéchèse</i>. Copte : CHÉNOÛTÉ D'ATRIPIÉ († env. 451), <i>Homélie</i>.</p>
<p>v^e s. : HADRIANUS, <i>Isagoge in Scripturam Sacram</i>. v^e s. : <i>Codex Alexandrinus</i>.</p>	<p>Judaïsme : fin du v^e s., clôture du <i>Talmud de Babylone</i>.</p>
<p>492-496 : GÉLASE I^{er}, pape : décret sur le « canon » biblique. 507-508 : révision de la <i>Peshitta</i> demandée par PHILOXÈNE DE MABBOUG († 523).</p>	<p>Syriaque : JACQUES DE SAROUG (env. 451 - 521).</p>
<p>CASSIODORE, premières pandectes. vi^e s., Syrie : « <i>Genèse de Vienne</i> ».</p>	<p>CASSIODORE (env. 485 – env. 580), <i>De institutione divinarum litterarum</i>. Vers 570 : ANONYME DE PLAISANCE, <i>Itinéraire</i>, pèlerin en Terre Sainte. COSMAS INDICOPLEUSTÈS, <i>Topographie chrétienne</i>. vi^e-xv^e s. : chaînes exégétiques.</p>
<p>Fin vi^e – déb. vii^e s. : nouvelle révision de la <i>Peshitta</i> par THOMAS DE HARKEL.</p>	<p>GRÉGOIRE I^{er} LE GRAND (env. 540 - 604).</p>
<p>613-617 : version syro-hexaplaire.</p>	<p>610-632 : <i>Coran</i> ; MUHAMMAD (570-632). ISIDORE DE SÉVILLE († 636). CECUMÉNIOS (vii^e s.) ; MAXIME LE CONFESSEUR (env. 580-662).</p>
<p>692 : Concile <i>in Trullo</i> (canon).</p>	<p>Vers 670 : ADAMNUS ARCULFUS, <i>De locis sanctis</i>. vii^e s. - : recueils de <i>Questions-Réponses</i>. Copte : <i>Questions du prêtre Théodore au patriarche Jean III</i> (681-689).</p>
<p>vii^e-x^e s. : travail des massorètes.</p>	<p>vii^e-x^e s. : islamisation des traditions bibliques ; <i>Isra'īliyyāt</i>. 600-1040 : littérature juive gaonique. vii^e-viii^e s. : école juive des Karaïtes, qui reviennent à une interprétation littérale de la Bible.</p>
	<p>BÈDE LE VÉNÉRABLE (673-735), nombreux commentaires, opusculs didactiques, par ex. <i>De locis sanctis</i>. Vers 700 : JEAN DROUNGARIOS, « chaînes constantinopolitaines ». viii^e s. : crise de l'iconoclasme. Concile de Nicée II (787). viii^e-ix^e s. : débats apologétiques christianisme/islam. <i>Lettres de al-Hāšimī et al-Kindī</i>.</p>

<p>ALCUIN (796-804) et THÉODULFE, évêque d'Orléans (798) : révisions de la Bible latine. Fin VIII^e s. : psautiers bilingues melkites (grec et arabe).</p>	<p>789 : <i>Admonitio generalis</i> de Charlemagne. Fin VIII^e s. – début IX^e s. : exégèse anthologique. Vers 780, PIERRE DE PISE, <i>Questions et Réponses sur Daniel</i>. CLAUDE DE TURIN (env. 780 – env. 828), commentaires exégétiques. Vers 830-860 : FLORUS DE LYON. Vers 840 - : exégèse scolaire et monastique ; WALAFRID STRABON († 849) ; HAYMON D'AUXERRE (840-860 environ) ; PASCHASE RADBERT († 853/860) ; CHRISTIAN DE STAVELOT († ap. 880) ; JEAN SCOT (840-870). RABAN MAUR (env. 780 - 856). Chroniques byzantines (MALALAS, GEORGES LE SYNCELLE). PHOTIUS, <i>Amphilochia</i>. IX^e s. : « dialogues » interconfessionnels ; « réponse aux chrétiens » de 'ALI-RABBAN AL-TABARI († 855).</p>
<p>863 : version en vieux slave des évangiles, par Cyrille († 869), créateur de l'écriture glagolitique, modifiée par ses disciples en alphabet « cyrillique ». 896 : <i>Codex du Caire</i>. 897 : tétraévangile géorgien de Hadich. IX^e-X^e s. : plusieurs traductions arabes des livres de la Bible.</p>	<p>Début des littératures slaves. IX^e-XI^e s. : controverse religieuse et naissance de la critique biblique en islam.</p>
<p>910-930 : <i>Codex d'Alep</i>. 916 : <i>Codex des Prophètes de Saint-Petersbourg</i>. X^e s. : « la Bible de Léon ». X^e s. : trad. de l'Ancien Testament de l'hébreu en arabe par Sa'adia Gaon (882-942), le <i>Tafsir</i>. 978 : 1^{er} manuscrit conservé de l'Ancien Testament géorgien. X^e-XIV^e s. : glossaires hébreu-français.</p>	<p>AL-TABARĪ († 923), <i>Histoire des prophètes et des rois</i>.</p>
<p>1008-1009 : <i>Codex hébreu de Saint-Petersbourg</i>.</p>	<p>Judaïsme : développement de l'exégèse littérale en Espagne : JONA IBN JANAH, <i>Le Livre des Racines</i> ; en France : <i>Commentaires</i> de RASHI (1040-1105) de Troyes. Réception chrétienne arabe : AL-TAYYIB († 1043) ; ÉLIE DE NISIBE (975-1046). Islam : début de la « critique biblique » ; IBN HAZM, <i>Livre des divisions parmi les religions</i> (1048). Byzance : MICHEL PSELLOS.</p>
<p>Bible d'Étienne Harding (1111-1113), révision sur l'hébreu. NICOLAS MANIACORIA († 1145). « Bible glosée ».</p>	<p><i>Jeu d'Adam</i>. FRAU AVA († 1127), 1^{re} poétesse allemande, <i>Vie de Jésus</i> en vers. ANSELME DE LAON († 1117). Victorins : GUILLAUME DE CHAMPEAUX (env. 1070 – env. 1121) ; HUGUES DE SAINT-VICTOR (1096-1141). BERNARD DE CLAIRVAUX († 1153). 1152 : PIERRE LOMBARD, <i>Livre des Sentences</i>. PIERRE COMESTOR OU LE MANGEUR († env. 1178), <i>Historia scholastica</i> (célèbre manuel d'exégèse). Exégèse juive littérale (SAMUEL BEN MEIR, ÉLIEZER DE BEAUGENCY) ; philologique : famille QIMHI, surtout DAVID (1160-1235) ; rationnelle : <i>Commentaires</i> du savant de Toïède, ABRAHAM IBN EZRA (1089-1164). Traduction en hébreu des œuvres du théologien musulman AVERROËS (env. 1126 - 1198). Byzance : MICHEL GLYCAS.</p>
<p>Vers 1190 : Bibles de Pampelune.</p>	<p>Exégèse juive philosophique : MAÏMONIDE (1135-1204) de Cordoue, <i>Guide des égarés</i>. JOACHIM DE FLORE (env. 1130 - 1202). Fondation des universités (Paris, vers 1200).</p>
<p>ÉTIENNE LANGTON (archevêque de Cantorbéry, † 1228), serait l'auteur de la division des livres bibliques en chapitres.</p>	<p>GONZALO DE BERCEO (env. 1198-1264), Poèmes, Hymnes ; <i>Signos que aparaceran antes del juicio final</i>. ANONYME, <i>Libro de los tres reyes de Oriente</i>. Ordres « mendiants » : franciscains, dominicains. Prédication. FRANÇOIS D'ASSISE. Byzance : NICÉPHORE BLEMMYDÉS.</p>

<p>ANTOINE DE PADOUE († 1231), <i>Concordantiae morales S. Bibliae</i> [éd. à Rome en 1621].</p> <p>1230 : HUGUES DE SAINT-CHER († 1263) dirige la 1^{re} concordance verbale au couvent dominicain de Saint-Jacques à Paris.</p> <p>xiii^e s. : premières bibles arméniennes complètes. xiii^e s. : <i>Biblia Parisiensia</i>. 1216-1267 : « Apocalypses franco-anglaises ». Des années 1220 jusqu'au milieu du xv^e siècle : <i>Bible moralisée</i> [abrégé des Écritures en images, plusieurs milliers].</p>	<p>Exégèse juive mystique et kabbalistique : NAHMANIDE (1194-1270), <i>Zohar</i> (2^e moitié du xiii^e s.), ABRAHAM ABULAFIA (1240 – ap. 1291).</p> <p>xii^e-xiv^e s. : nouvel élan de la polémique religieuse et essor du soufisme : IBN 'ARABI († 1240) ; RŪMĪ († 1273). 1261-1267 : JACQUES DE VORAGINE, <i>Légende dorée</i>. THOMAS D'AQUIN († 1274), <i>Catena aurea</i> [sur les évangiles] ; commentaires sur Job, Isaïe, Matthieu, Jean et épîtres pauliniennes. Méthode littérale. BONAVENTURE (env. 1217 - 1274).</p>
	<p><i>Quête du Graal</i>.</p>
<p><i>Bible historiée toute figurée</i> (<i>id.</i>, texte plus développé).</p>	<p>Vers 1290 : GIOTTO DI BONDONE.</p>
<p>Vers 1300 : EUTHALIUS DE RHODES, concordance grecque (non imprimée). Début des « Bibles des pauvres ».</p>	<p>1307-1321 : DANTE, <i>La Divine comédie</i>. xiv^e s. : <i>El libro de Buen Amor</i>.</p>
	<p>NICOLAS DE LYRE († 1340), d'origine juive. <i>Postille</i> (ensemble de notes marginales) sur toute la Bible. GERSONIDE (1288-1344).</p>
<p>1380 : WYCLIFF († 1384, prêtre d'Oxford, précurseur de la Réforme), traduction de la Bible en anglais.</p>	<p>Années 1340 : <i>Méditations sur la vie du Christ</i>. Vers 1358 : GUILLAUME DE DIGULLEVILLE, <i>Pèlerinages</i>. Milieu xiv^e s. : LUDOLF DE SAXE, <i>Vie du Christ</i>.</p>
<p><i>Bible des pauvres</i> (dessins de l'école de JAN VAN EYCK [1366-1466]), 1 ou 2 impressions xylographiques entre 1410 et 1420 ; présentation typologique de scènes des deux Testaments ; impression dès 1462 à Bamberg. xv^e s. : fixation du canon éthiopien.</p>	<p>Av. 1410 : NICOLAS LOVE, chartreux, <i>Myrrour of the Blessed Lyf of Jesus Christ</i> (trad. en moyen anglais des <i>Meditationes Vitae Christi</i> du Ps.-BONAVENTURE). <i>Le Vieil Testament</i>. xv^e s. : grands <i>Mystères</i>. Avant 1440 : la <i>Passion dite d'Arras</i> ; 1450 : <i>Passion</i> d'ARNOUL GRÉBAN ; 1486 : <i>Passion</i> de JEAN MICHEL.</p>

De l'invention de l'imprimerie aux Bibles modernes

Av. août 1455 : Mayence, **1^{er} livre imprimé en Occident** par Gutenberg : *Bible (Vulgate)* « à 42 lignes » ; environ 100 rééditions au **xv^e s.**

Vers **1470** : Strasbourg, C. de Halberstadt (o.p.), *Concordantiae Bibliorum* ; rééd. 1475. Voir ci-dessous 1496.

1471 : Venise, Wendelin de Spire, impression de la 1^{re} traduction italienne de la Bible (réalisée au **xiii^e s.**).

1477 : Lyon, 1^{re} édition du Nouveau Testament en français (version du **xiii^e s.**).

Vers **1477** : Bologne, *Psalterium hebraicum*, édition *princeps* en hébreu, avec commentaire de David Qimḥi.

1481 : Milan, édition *princeps* du Psautier grec.

1482 : Bologne, édition *princeps* du *Targum* palestinien.

1485 : Nuremberg, *Concordantiae magna*, (appelées aussi *Concordantiae anglicanae*, maintes fois rééditées) de la Vulgate.

Vers **1487** : Paris, 1^{re} édition de toute la Bible en français par Jean Rély (*Bible historiée*).

1488 : 1^{re} édition complète de l'Ancien Testament en hébreu.

1496 : Gabriel Brunnus, *Index Bibliorum* (augmenté par K. Pellican en 1537, etc.).

1496 : Bâle, réédition des *Concordantiae S. Jacobi* (voir ci-dessus, 1470) sous le titre de *Concordantiae majores Bibliae...* Inclut les mots invariables relevés par le dominicain Jean Stojković de Raguse († 1443). Nombreuses rééditions.

1509 : Lefèvre d'Étaples fait paraître à Paris un *Psalterium quintuplex* comportant des versets numérotés.

1514 : Alcalá, édition *Complutensis* du Nouveau Testament grec-latin, achevé avant l'édition d'Érasme à Bâle.

1515-1517 : *Polyglotta Complutensis*, sous la direction du cardinal Ximenes de Cisneros ; contient l'édition *princeps* pour l'ensemble du texte grec.

1516 : 1^{re} édition du Nouveau Testament grec par Érasme.

1517-1518 : Venise, *Biblia rabbinica*, due à l'hébraïsant converti Felix Pratensis (de Prato, près de Florence), fils de rabbin.

1522-1534 : traduction allemande de Martin Luther à partir de l'hébreu et du grec.

1523 : Paris, traduction française anonyme du Nouveau Testament (due à Lefèvre d'Étaples), d'après la Vulgate principalement. Rééditée 12 fois jusqu'en 1543, à Bâle, Anvers et Paris.

1523 : Venise, R. Isaac Marchese Nathan (1438-1448), *Mê'ir neṭib* [= lumière de la voie], 1^{re} concordance hébraïque. Réimpressions en 1564, 1581.

1524 : Strasbourg, J. Schröter ; 1^{re} concordance allemande du Nouveau Testament.

1528 : Lyon, le dominicain hébraïsant Sant'es Pagnino († 1541) publie la *Veteris et Novi Testamenti nova translatio*, où tous les versets sont numérotés (encore en vigueur pour les livres traduits de l'hébreu).

1528 : Paris, Robert Estienne († 1559), édition de la Vulgate.

1535 : Genève, P.-Robert Olivétan (parent de Calvin), *Bible de Servières*, 1^{re} traduction protestante en français.

Av. 1540 : Londres, s.d., 1^{re} concordance anglaise.

1546 : Paris, édition du Nouveau Testament grec.

1546 : Bâle, Sixtus Betulinus [Birken], *N.T. Concordantiae graecae* (sans numéros de versets).

1546 (8. IV) : Décret du Concile de Trente sur le « canon » adopté par l'Église catholique et sur la Vulgate, devenant le texte officiel de la Bible dans l'Église romaine.

Élieas Levita († 1549), commentaires philologiques sur la Bible hébraïque (*Tishbî*, Bâle, 1557 ; *Massoreth*, Venise, 1538).

1548 : Rome, Petrus Aethiops, Nouveau Testament en éthiopien.

1551 : Genève, Robert Estienne, 4^e édition du Nouveau Testament grec, nouvelle numérotation des versets.

1553 : Ferrare, publication de la 1^{re} traduction espagnole de la Bible (s. xiv), faite par des juifs.

1555 : Genève, Robert Estienne, 5^e édition complète de la Vulgate, avec la numérotation des versets qui s'est imposée (reprend celle de Pagninus, 1528, pour les livres traduits de l'hébreu). *Concordantiae Bibliorum utriusque Testamenti V. et N...* Introduit le numéro des versets, et inclut les noms propres.

1569-1572 : Benito Arias Montano (dir.), *Polyglotte* d'Anvers, dont les tomes VI à VIII contiennent grammaires et traductions latines des versions orientales ; en outre amples *Commentaria* et une synthèse biblique *Opus magnum* (partiel, Anvers, 1593-1601).

1581 : 1^{re} édition du texte vieux slave, à l'initiative de Herasym Smotrysky, recteur de l'académie d'Ostroh (Ukraine).

1586-1587 : *Polyglotte* de Heidelberg.

1586-1587 : Rome, Francesco Zannetti, édition Sixtine de l'Ancien Testament grec.

1590 : Rome, édition de la Vulgate Sixto-Clémentine.

1594 : Paris, Henri II Estienne († 1598), *Concordantiae Testamenti Novi greco-latinae*.

1596 : *Polyglotte* de Hambourg.

1598 : la troisième édition de la Vulgate Sixto-Clémentine s'impose.

1607 : Francfort, C. Kircher, *Concordantiae V.T. Graecae*, 1607 (concordance hébraïco-grecque en réalité).

1612 : Londres, *The Authorized Version* (= *King James' Bible*).

1621-1622 : Rome, Marius de Calasio, o.f.m. († 1620), *Concordance hébraïque*, 4 vol. in f°, aux frais du pape. Londres, 1747.

1629-1645 : *Polyglotte de Paris*, 10 vol. in f°.

1657-1669 : B. Walton, *Polyglotte de Londres* (la meilleure et la plus complète).

1667 : Mons, L.-I. Le Maître de Sacy et A. Arnould, traduction du Nouveau Testament en français ; édition de 1695 avec l'Ancien Testament (grandes qualités littéraires).

1673-1675 : Le « petit concile », réunion d'hébraïsants ou orientalistes sous la conduite de Bossuet, au château de Saint-Germain-en-Laye, examine plusieurs livres de l'Ancien Testament. L'abbé Claude Fleury tient lieu de secrétaire et rédige les notes dans les marges de la grande Bible d'Antoine Vitré (*Polyglotte de Paris*).

1689 : R. Simon (1638-1712), *Histoire critique du Vieux Testament* (1678) ; (...) *du Nouveau Testament*.

1691 : à son célèbre *Traité des études monastiques*, Jean Mabillon (o.s.b.) adjoint un « Catalogue des meilleurs livres avec les meilleures éditions pour composer une Bibliothèque ecclésiastique » (p. 425-476). Les 4 premiers chapitres (p. 425-435) sont consacrés à l'Écriture Sainte : éditions, « livres concernans l'Écriture Sainte », « interprètes de toute l'Écriture », « interprètes de quelques parties de la Bible », recensent les instruments de travail alors nécessaires à l'étude de la Bible (environ 270 titres).

1702 : J. Le Long, oratorien, *Bibliotheca sacra [...]*, Paris, 2 vol. in f° : bibliographie des travaux sur la Bible ; réimpr. 1723.

Travaux des bénédictins mauristes : J. Martianay († 1717) sur la Bible latine et de B. de Montfaucon († 1741) sur les *Hexaples* d'Origène.

1703-1716 : A. Calmet, *Dictionnaire historique, critique [...] de la Bible*, Paris, 1722 ; 23 vol. in 4° ; 2^e éd., 1714-1720, 25 vol. in 4° ; 3^e éd., Paris 1724-1726, 9 vol. in f° ; deux trad. latines successives.

1715 : Ch. Huré, *Dictionnaire universel de l'Écriture Sainte [...]*, Paris, 2 vol. in f°.

1718 : A. Tromm, *Concordance grecque de l'Ancien Testament*, Amsterdam et Utrecht, 2 vol. in f° (inclut les restes des versions autres que les LXX).

1737 : A. Calmet, *Histoire de l'Ancien et du Nouveau Testament*, Paris, 1^{re} éd.

1743 : P. Sabatier, *Bibliorum Sacrorum Versiones Antiquae seu Vetus Italica*, Reims, 3 vol. in f° ; Paris, 1751, 6 vol. ; réimpr., Turnhout, 1976 (« Vieilles latines »).

1743 : traduction en géorgien à Moscou.

1753 : [J. Astruc], *Conjectures sur les mémoires originaux [...]*, Bruxelles.

1753 : Robert Lowth, prêtre anglican, *De sacra poesi Hebraeorum Praelectiones*, Oxford, plus réimpr. (découvre le principe fondamental de la rhétorique biblique).

1766 : au chapitre général extraordinaire de la Congrégation de Saint-Maur est créé un « Bureau de littérature », chargé de faire des propositions pour enrayer la « décadence des études », parmi lesquelles un projet d'une « polyglotte plus correcte que celles qui ont été faites jusqu'à présent, à laquelle on doit ajouter plusieurs autres langues, savoir l'éthiopien, ce qui manque du persan, l'arménien, le cophte, le géorgien et le sclavon. » (BnF, français 15789, fol. 60r. [vers 1766/67]). Sans doute sans suite.

1774-1775 : J. J. Griesbach (créateur du mot *synopsis*, † 1812), *Libri N.T. historici*, Halle, 2 vol.

1776-1788 : collations de manuscrits hébreux par Benjamin Kennicot et Giovanni Bernardo de Rossi.

1798-1827 : R. Holmes et J. Parsons, *Vetus Testamentum Graecum cum variis lectionibus*, Oxford, Clarendon Press.

4 mars 1804 : fondation de la *British and Foreign Bible Society*.

1805 : Hovhannes Zohrabian, édition de la Bible arménienne.

1824 : Londres, publication des quatre évangiles en ge'ez, par Jean-Louis Asselin de Cherville (1772-1822), et Abu Rumi (1750-1819).

1825 : impression de la Bible en russe, puis édition confisquée et brûlée sous la pression des traditionalistes.

1840 : Londres, publication de la Bible entière en ge'ez.

1889-1954 : J. Wordsworth *et al.*, *Novum Testamentum Domini N. I. C. Latine*, Oxford, 3 vol.

1890 : fondation de l'École biblique de Jérusalem.

1893 (18. XI) : encyclique de Léon XIII, *Providentissimus Deus*, sur les études bibliques au moment de la crise moderniste.

1896 : découverte de manuscrits hébreux à la Guénizah de la synagogue du Vieux-Caire.

1906-1940 : A. E. Brooke, N. McLean, H. St J. Thackeray, *The Old Testament in Greek according to the Text of Codex Vaticanus Supplemented from Other Uncial Manuscripts*, Cambridge.

1926-1995 : *Biblia Sacra iuxta Latinam vulgatam versionem*, Cité du Vatican, 18 vol. (Ancien Testament seulement).

1931- : *Septuaginta*, en cours à l'Université de Göttingen, plus de 20 vol. parus.

1935 : A. Rahlfs, *Septuaginta*, Stuttgart, 2 vol. in 8° (éd. minor, rééd.).

1938-1963 : A. Jülicher *et al.*, *Itala. Das Neue Testament in altlateinischer Ueberlieferung nach den Handschriften*, Berlin, 4 vol. (évangiles seulement).

1943 : Pie XII, encyclique *Divino afflante Spiritu* sur l'exégèse biblique (question des genres littéraires).

1944 : édition des textes bibliques en géorgien du *Lectionnaire de Jérusalem* par A. Chanidzé.

1945 : découverte de la bibliothèque gnostique de Chenoboskion, près de Nag Hammadi (Égypte), 13 manuscrits où l'on a retrouvé des évangiles gnostiques, édités d'abord à Leyde, 1972-1977.

1945-1955 : publication en fascicules de la *Bible de Jérusalem*.

1947-1964 : découvertes des manuscrits de Qumrân (ou de « la mer Morte » ou du « désert de Juda »), publication des textes originaux à Oxford, *Dead Sea Scrolls*, à partir de 1955 en 39 vol.

1949 : découverte du *Targum Neofiti* à la Bibliothèque Vaticane par A. Diéz Mac ho.

Depuis **1949** : publication en fascicules de la *Vetus Latina* (Institut de Beuron, Allemagne du Sud), sous la direction de B. Fischer, H.J. Friede, R. Gryson.

1965-1979 : *Bibliorum Sacrorum Nova Vulgata editio*, Cité du Vatican (nouveau texte officiel de l'Église Romaine corrigeant l'ancienne Vulgate).

1968-1976 : R. Kittel, K. Elliger, W. Rudolph, A. Schenker (éd.), *Biblia Hebraica Stuttgartensia*, Stuttgart, Deutsche Bibelgesellschaft.

1969-(plusieurs éditions revues et corrigées) : R. Weber, B. Fischer, J. Gribomont *et al.* (éd.), *Biblia sacra iuxta vulgatam versionem [...]*, Stuttgart, Deutsche Bibelgesellschaft (Nouveau Testament compris ; éd. manuelle et revue de celle de 1926-1995 indiquée plus haut).

1975-1976 : parution à Paris de la *Traduction Œcuménique de la Bible*.

1975-2000 : Centre d'Analyse et de documentation patristiques, *Biblia Patristica. Index des citations [...]*, Strasbourg, 8 vol. parus (publication interrompue).

1984 : E. Nestle, K. et B. Aland (éd.), *Novum Testamentum Latine*, Stuttgart, Deutsche Bibelgesellschaft-United Bible Societies.

1985 : « Monuments de la plus ancienne littérature arménienne de traduction », s'ouvre avec l'édition critique de la Genèse par A. Zeitounian.

1986 : M. Harl (dir.), *La Bible d'Alexandrie*, traduction et annotation de la Septante, Paris, Éditions du Cerf.

1993 (18.XI) : *L'interprétation de la Bible dans l'Église* [catholique], document du Vatican sur les différentes méthodes d'exégèse.

1997 : *Editio critica maior* du Nouveau Testament Grec à Münster et Birmingham.

2001 : F. Boyer (dir.), *La Bible. Nouvelle traduction*, Paris, Bayard (réimpr. 2009).

2006 : R. Kasser, M. Meyer, G. Wurst (dir.), *L'Évangile de Judas du Codex Tchacos*, trad. de l'anglais, Paris, Flammarion (donne le texte d'un papyrus gnostique copte, trouvé en Égypte).

2006 : Bibliindex, index en ligne des citations bibliques dans les textes de l'Antiquité et du Moyen Âge, <http://www.bibliindex.org>, Lyon.

2010 : *La Bible. Traduction œcuménique TOB [...]*, Paris et Villiers-le-Bel, Bibli'O – Éditions du Cerf : traduction révisée et augmentée de plusieurs livres reçus comme canoniques dans des Églises orthodoxes, qui figurent à la suite des « livres deutérocanoniques admis par les catholiques et les orthodoxes » : II et IV Esdras, III et IV Maccabées, Prière de Manassé, Psaume 151. Sur la genèse de cette nouvelle traduction et les débats auxquels a donné lieu l'introduction de livres admis par les seuls orthodoxes, voir : Association œcuménique de la Bible, *L'aventure de la TOB. Cinquante ans de traduction œcuménique de la Bible*, Paris, Bibli'O – Éditions du Cerf, 2010.

2013 : le 22 novembre, publication de *La Bible. Traduction officielle liturgique*. Texte intégral publié par les évêques catholiques francophones, Paris, Mame. Sur la genèse de cette entreprise commencée en 1996, voir : Association Épiscopale Liturgique pour les pays francophones, *Découvrir la traduction officielle liturgique de la Bible*, Paris, AELF – Mame, novembre 2013.

SÉLECTION D'OUVRAGES GÉNÉRAUX

On trouvera à la fin de chaque chapitre une bibliographie spécifique. Cette page donne une simple sélection d'ouvrages généraux sur la réception de la Bible et l'exégèse.

R. M. Grant, *L'Interprétation de la Bible des origines chrétiennes à nos jours*, Paris, Seuil, 1967.

B. de Margerie, *Introduction à l'histoire de l'exégèse*, Paris, Éditions du Cerf, 1981, rééd. 2009 (4 tomes).

M. Simonetti, *Profilo storico dell'esegesi patristica*, Rome, Istituto Patristico Augustinianum, 1981.

–, *Lettera e/o allegoria : Un contributo alla storia dell'esegesi patristica*,

Collection *Studia Ephemeridis "Augustinianum"* 23, Rome, Istituto Patristico Augustinianum, 1985.

D. Banon, *La Lecture infinie. Les voies de l'interprétation midrachimique*, Paris, Éditions du Seuil, 1987.

M. Tardieu (éd.), *Les Règles de l'interprétation*, Centre d'Étude des Religions du Livre, Paris, Éditions du Cerf, 1987.

P. C. Bori, *L'Interprétation infinie. L'herméneutique chrétienne ancienne et ses transformations*, Paris, Éditions du Cerf, 1991.

H. Graf Reventlow, *Epochen der Bibelauslegung, Band I. Vom Alten Testament bis Origenes*, Munich,

C.H. Beck, 1990 ; *Band 2. Von der Spätantike bis zum Ausgang des Mittelalters*, 1994.

P. Gibert, *Petite histoire de l'exégèse biblique : de la lecture allégorique à l'exégèse critique*, Paris, Éditions du Cerf, 1997.

G. Dahan, *L'exégèse chrétienne de la Bible en Occident médiéval (xii^e-xiv^e s.)*, Paris, Éditions du Cerf, 1999.

A. Paul, *La Bible et l'Occident. De la bibliothèque d'Alexandrie à la culture européenne*, Paris, Bayard, 2007.

R. Gounelle, J. Joosten (éd.), *La Bible juive dans l'Antiquité*, Histoire du Texte biblique 9, Lausanne, Éditions du Zèbre, 2014.

INDEX DES TERMES

Les numéros de page indiqués en gras renvoient aux endroits où les termes sont plus spécifiquement expliqués, que ce soit au fil du texte ou dans une note marginale, ou bien aux chapitres spécialement consacrés au terme considéré.

Les termes d'une même famille sont regroupés sous l'entrée du substantif, ou à défaut de l'adjectif le plus fréquent. Les adverbes sont relevés dans la catégorie de l'adjectif correspondant.

Ne figurent ici que les acceptions linguistiques des noms de langue ; leurs acceptions géographiques sont dans l'index des noms de lieux.

A

aari 107

'abbâsside **534**, 545

acolouthie **188**, 198, 343

acrostiche **322**, 337

Adoration

Adoration de l'Enfant 525

Adoration des Bergers **527**

Adoration des Mages **527**

afar 107

aggada, adj. aggadique 65, 159, 173, **177**, 297, 357, 360, 543, 544

akhmîmique 98

Alexandrie (exégèse, école d')

183, 211, 229, 230, 326

alexandrin 51, 57, 96, 183-

185, 187, 204, 210, 213, 219,

220, 241, 244, 247, 250, 252,

261, 300, 327, 393

alexandrine (exégèse) **185-**

204, 220, 231, 242, 261, 299,

340-342, 393

Alexandrinus : voir « codex »

allégorie (*allegoria*) 137, 149,

150, 188-**189**, **191**,

198-200, 202-204, **205-**

206, 209-211, **213-220**,

221-222, 224, 227-230,

240-241, 243, 249-250,

261, 268, 274, 287-289,

362, 365-366, 371-372,

393, 401, 450

allégorie symbolique 243,

252, 264

allégorie typologique 252

allégorique 148, 151, 183,

185, 187, 191-192, 203,

209-211, 217, 241-242, 261,

270-271, 278-280, 287-288,

303, 307, 318, 326, 340, 355,

361-362, 364-365, 368, 374,

395, 399, 475, 489, 493, 502,

524, 529

allégorisation 138, 150, 206,

228-229, 370

allégoriser 209, 296

allégorisme 231, 251, 261,

341, 394

allégoriste 205, 210, 217,

230, 249, 250, 252, 395

allemand 508, 568

Alliance **134**, 141-142, 146, 147,

249, 266, 365

Alliance (arche d') 99, **100**,

165, 311, 313, 402

Alliance (nouvelle) 147, 340

Alliance (première) **134**,

147-150

ambon **496**

amharique **106**, 315

anagogie **218**, 220, 229, 250,

288-289, 450, 475

anagogique 218, 241, 250,

263, 280, 287

anépigraphe 111

angéologie 305

anglais 567, 569

anglais (moyen) 567

anglo-français 486

anglo-saxon 407

Annonciation 495, 507, 510,

527, 537, 538

anthropomorphisme 548, 551,

552

antienne **507**

Antigonides 562

Antioche 230, 250

Antioche (exégètes d', école

d') 112, **183**, 205, **206-207**,

211, 230-231, 296, 298-299,

326

antiochien 183-184, 209-211,

213-214, 220, 224, 300, 343,

396

antiochienne (interprétation,

exégèse) **205-230**, 220, 230,

278-279, 318, 341, 393, 396

antiphonaire **308**, 460

antirrhétique **234**

antitype **224**, 232, 270

apocalypse 382

apocalyptique (littérature,

genre) 21, 23, 34, 58, 265,

382, 405, 475

apocrisiaire 279
 apocryphe **48**, 50, 56, 57, 58, 66, 233, 236, 251, 305, 311-312, 326, 335, 381-382, 518, 520-521, 529, 533, 540
 apocryphe (du Ps.-Matthieu) 518
 apologétique 233, 244, 262, 331, 339, 545, 547
 apologiste 42, 320
 apostolique (église, fondation) 50, 150, 228, 270
Apôtre 387, 389
 arabe 51, 96-98, 103, 107, **122-124**, 127, 308, 310, **325-334**, 336, 350, 361, 367, 533, 534-536, 545-546, 548
 arabophone 122, 333
 araméen 18-19, 24, 27, 34-35, 58, 64-65, 103, 296, 315, 325, 360
 Arche d'alliance : voir Alliance (arche d')
 archichapelain 412
 archidiaire 453
 arétalogique **312**
 arianisme **151**, 247, 284
 arien 151, 246-249, 256-257
 aristotélisme 364
 aristotélien 327, 368, 370
Armenbibel : voir « Bibles des Pauvres »
 arménien 51, **108-114**, 115-122, 126-127, 302, 310, **317-324**, 326, 335
 arménisé 322
 arménisme 118
 Ascension 143, 235, 254, 329, 518
 ash'arite **549**
 ashkénaze **359**
 associationnisme **547**
 astérisque 45-46, 188
 athésisé **188**
 Avent **518**

azymes 402
B
 béguine **502**
 bénédictin 306, **472**, 507, 512, 570
berakhôth 459
 bestiaire **488**
Bestiaire Ashmole 488
 Bible (objet) 93, 492, 493
 Bibel der Armen : voir « Bibles des Pauvres »
 Bible d'Étienne Harding 492, 566
 Bible d'Osuna 500
 Bible de Charles le Chauve 411-413
 Bible de Léon 387, 566
 Bible de Milan 93
 Bible de Paris, parisiennes 63, 468, 499, 567
 Bible de Stavelot 491
 Bible de Tolède 499-500, 502
 Bible de Winchester 492
 Bible dite d'Acre 504
 Bible glosée : voir « glosée (Bible) »
 Bible historique : voir « historique (Bible) »
 Bible moralisée : voir « moralisée (Bible) »
 Bibles de Pampelune 493
 Bibles de Théodulfe 411, 416
 Bibles des pauvres (*Biblia pauperum*) 496, **507-514**, 567
 biblique (critique) : voir « critique biblique »
 bohairique **97**, 99, 307, 310
C
 cadî **553**
 califat 350
 califat 'abbâsîde 534
 calife **332**, 336, 547
 candace **101**

canon **17-23**, 28, 34-35, **48-50**, **55-57**, 58, **59**, 62, **112-113**, 138, 147, 150, 152, 244, 247, 251, 261, 286, 381-383, 393, 394, 564
 canons des évangiles 491
 canonicité 50, 249, 381
 canonique 23, 37, 48, 51, 64, 150, 233, 381, 527, 540
 canon (conciliaire) 388-389
 canonal : voir « chanoine »
 cantique **397**
 capitulaire **412**
 Cappadocien 204, 261, 340, 565
 Carême 477
 carmes 459
 caroline (renaissance) 240, 286
 carolingien 73, 80, 83, 289, **407-439**, 443, 454, 460, 488, 489
 cartusien voir « chartreux »
 castillan 500, 525
 catalan 525
 catéchèse **217**, 234, 318, 320, 565
 catéchétique 143, 237, 239, 262
 catéchisme 278
 caténiste **207**
 catholicisme 55, 284
 catholique 56, 57, 104, 115, 152, 200, 249, 278
 catholiques (épîtres) 50, 59, 103, 109, 113, 120, 286, 301, 546
 catholicos (ou *catholikos*) **109**, 331, 332, 335
 Cène 145, 312, 402, 403, 539
 chaîne (exégétique) 47, 117, **203**, 299, 341-342, 387, **389-392**, 393, 396-397, 399, 406
Chaîne des Trois Pères 396
 chaînes
 constantinopolitaines 391
 chaînes palestiniennes 390

- chalcédonien 96, 98, 310, 325-327, 332
 voir « Concile de Chalcédoine »
 chaldéen 33, 34
 chanoine 451, 453, 465, **493**, 505
 chanoine prémontré 512
 chanoine régulier 496, 512
 chanoine séculier 463
 chanoine de Saint-Augustin 512
 canonial 463
 chartreux **502**, 524
 cartusien 524
 chemin de croix **509**
 Chérubin 50, 192, 322
 christianisme¹ 18, 23, 28, 40, 50-51, 55, 534-536, 548, 553, 556
 chrétien 301, 350, 356, 361-362, 365-366, 368, 370, 372, 374, 376, 533, 536, 539, 540, 545, 547, 548-551, 553-555
 christianisé 535
 christologie 308
 christologique **230**, 240, 264, 276, 299, 341, 342, 344, 366, 395, 493, 509, 510
 Chronique 404, 504
 Chronique pascale 404
 circoncision 134, 141, 145, 166, 296
 cistercien 204, 306, 453, 463, 472-473, 476, 512, 523
 Cîteaux 465
 clarisse **502**, 522
codex, pl. *codices* 18, 26, 37, 48, 234, 485, 522
 Codex Alexandrinus 37, 38, 41, 61, **62**, 565
 Codex Amiatinus 20, **82**
 Codex Bobbiensis **74**, 75, 564
- Codex Bodmer* 25 390
Codex Corbeiensis II 80
 Codex d'Alep (A) **26**, 41, 566
Codex Damascus 24
 Codex de Leningrad 41
 Codex de Saint-Petersbourg (L) **26**, 566
 Codex des Prophètes **26**
 Codex des Prophètes de Saint-Petersbourg (P) **26**, 566
 Codex du Caire (C) **26**, 41, 566
Codex Marchalianus **47**
Codex Monacensis Graecus 314 203
Codex Palatinus latinus 871 496
Codex Sinaiticus (S) 37-39, 61, **62**, 564
Codex Tchacos 573
Codex Vaticanus 37, 41, 51, 61, 234, 564, 572
Codex Vercellensis 75, 564
Codex Veronensis 80
Codex Coislinianus 1 62
Codex Coislinianus 20 60
- collatio* 423
 colophon **47**, 493
compendium **202**
 complies **527**
 Concile 240, 381, 392
 « Concile » apostolique de Jérusalem (49) 563
 Concile de Nicée (325) **81**, 151, 250, 254
 Concile de Laodicée (364) 381, 382
 Concile de Rome (382) 50
 Concile de Carthage III (397) 50, 381-382
 Concile d'Éphèse (431) 109, 326
 Concile de Chalcédoine (451) 96, 101
- Concile de Constantinople II (553) 278
 Concile in Trullo (Constantinople, 692) 381, 388-389, 393, 394, 565
 Concile de Nicée II (787) 486, 565
 Concile de Francfort (794) 408
 Concile réformateur d'Aix-la-Chapelle (816-817) 409
 Concile de Savonnières (859) 409
 Concile de Byzance (1166) 403
 Concile de Trente (1545-1563) 468, 514, 569
 « Petit concile » (1673-1675) 570
 Concile Vatican II (1962-1965) 454
- copte 47, **51**, **96-99**, 125, **305-310**, 311, 325-326, 333, 335, 548, 564-565
 Coran 133, 327, 332, 374, **533-541**, 543-545, 549, 554-556, 565
 coranique 332, 533, 535, 536, 537, 540, 543, 544
 correctoire **83**, 438
 cosmogonie 300
 cosmogonique 148
 cosmologie 406
 Couronnement de la Vierge, de Marie 507, 512, 528
 cratyléen **190**
 Création 33, 136-137, 148, 169, 170, 175, 192, 199-200, 209, 251, 299, 300, 318, 320, 335, 354, 368, 372, 387, 388, 394, 404, 405, 435, 436, 491, 494, 540, 544, 545, 552
Credo 254, 465, 467, 469
 critique biblique 534, 547, 548, 551
 Curetonienne 93, 564

1 « Christianisme » et « chrétien » ne sont relevés que dans les chapitres qui ne traitent pas spécifiquement du christianisme.

- D**
- déambulatoire **511**
- Décalogue 26, 134, 136, 148, 192, 547
- Démiurge **147**
- derash*, pl. *derashot* 11, 173, 351, 364, 374
- deutérocanonique 34, 48, 55, 57, 58, 63, 81-82, 84, 104, 107, 134, 426, 573
- deutéro-Isaïe **135-138**
- deutéronomique 561
- deutérose (*deutérosis*) **135**, 138, 382, 384
- devotio moderna* **516**
- dialogique **234**
- diaspora* 349, 354
- Diatessaron* 50, 93, 118, 125, 297, 298, 301, 318, 397, 437, 564, 593
- didascalie 42, **195**, 389, 394
- diglossie **498**
- disputatio*, dispute **173-174**, 402, 465
- divisions de la bible **61-63**
- dogme 29, **151**, 203, 250, 365, 534, 536, 537, 539, 543, 547, 548, 551, 553
- dogmatique 83, 151, 240, 241, 246, 254, 404, 414, 461, 463, 516, 533, 534
- dogmatisme 11
- dominicain 63, **447**, 450, 451, 455, 459, 465, 497, 504, 512, 516, 518, 524, 566, 567, 568
- donatisme 246, 275
- donatiste **246**, 272, 276
- doxologie **233**
- E**
- ecclésiologie 428
- ecclésiologique **276**, 342
- échanson **412**
- eclogai* **234**, 235
- écclâtre 453
- école d'Alexandrie : voir Alexandrie (école d')
- école d'Antioche : voir Antioche (école d')
- Éden (jardin d') 199, 427, 435, 436
- édit du roi Cyrus 21, 153, 561
- Égypte (Fuite en) **305**, 518, 522, 524, 528
- Égypte (sortie d') 19, 29, 144, 225-226, 265, 266, 375, **496**, 560
- égyptien 30, 96, 97, 98, 124, 225, 288, 305, 307, 326-327, 545, 553
- épîtres catholiques : voir « catholiques (épîtres) »
- eschatologie 405, 445, 475, 476
- eschatologique 65, 234, 242, 277, 289, 475, 539, 545
- eschatologique (sens) 265, 467
- eschatologisation 289
- eschaton* 242
- ésotérique **148**, 203, 368, 374, 375
- espagnol 284, 325, 350, 354-357, 359, 361, 367, 569
- esprit (opposé à lettre) 10, 141, 142, 268, 454, 457, 469, 471, 473, 476, 478
- essénien **27**, 67, 562
- éthiopien 54, 71, 96, 98, **99-108**, 126, 308, 310, **311-314**, 335, 567, 569, 571
- eucharistie **145**, 402, 403, 404, 460, 547
- évangéliste 102, 387, 396, 460, 488, 511
- évangélisme **498**
- exégèse : *passim* ; voir les qualificatifs (alexandrine ; allégorique ; antiochienne ; christologique ; figurative ; historico-critique ; historico-littérale ; historique ; littérale ; monastique ; spirituelle ; typologique)
- exégète 29, 78, 141, 187, 189-190, 196, 198, 203, 205, 207, 209, 213-215, 217, 219-220, 223-224, 227, 229, 230, 246, 250, 278, 290, 296, 326-327, 329, 339, 354, 356-358, 361-363, 365, 386, 392, 396, 407, 409, 419-421, 425, 428, 431, 434-435, 437-438, 450, 518, 534, 564
- exempla* 307, 518
- Exil 20, 21, 136, 153, 167, 228, 355, 372, 404, 561
- Exode 136
- exotérique **148**
- F**
- fayoumique 98
- figure (*figura*) 137, 143-145, 151, 191, 201-202, 204, 215, 217, **221-228**, 231, 240-241, 244, 248-249, 254, 270, 288, 298, 338, 344, 345, 391, 425, 448, 511-512, 524, 529 ; voir aussi « préfiguration »
- figuratif 270, 435, 511
- figurative (interprétation, exégèse) 217, 250, 251, 366
- figurativement 366
- figurativisme 241
- figuré 189, 198-199, 206, 214-215, 229, 271-272, 274, 288, 567
- figuré (sens) 142, 213, 220, 272
- florilège 11, 77, 203-204, 235-236, 243-244, 389, 399, 407-408, 419-420, 427
- français 356, 367, 501-502, 505-506, 512, 523, 525, 528, 531, 566-568, 570

anglo-français : voir
 « anglais »
 français (ancien) 486, 497, 499
 franciscain 459, **497**, 502, 516-517, 519-523, 525, 554, 566
 frères prêcheurs : voir
 « prêcheurs (frères) »
 frontispice 85, 422, 502
 Fuite en Égypte : voir « Égypte (Fuite en) »

G

Gaon, pl. *Gaonim* 53, 123, 162, **349**, 353-354, 358, 361, 368, 566
 gaonique **349**, 353, 565
gèz **51**, 53, 101-103, 106, 311, 315, 564, 571
Gemara 134, 177
Genèse Cotton **488**
Genèse de Vienne **488**
 Gens du Livre **533**, 535-536, 540, 545-546, 548
 Gentils 425, 535
 géorgien 51, 53-54, 71, **111-122**, 126-127, 564-566, 571-572
 Ghassanides 325, 535
 Glagolitique 566
 glose **341**, 343, 353-355, 420, 436-437, 468, 488, 500, 504, 512, 525
 glosé (Psautier) 489
 glosée (Bible) 417, 468, 470, 500, 566
 glose interlinéaire **468**
 glose ordinaire **468**
 gnose 10, 50, 148, 150
 gnose valentinienne 148, 564
 gnostique 49, **50**, 58, 147-150, 170, 243, 375, 572-573
 antignostique 148
 gothique 51, 52, 495, 565

grec 10, 14-15, 17-19, 21-22, 25-28, **29-47**, 50-51, 55-59, 61-67, 73-76, 78-88, 92-99, 101-103, 105, 107-114, 116-120, 122, 135, 139, 145-148, 151, 154, 161-162, 184-185, 188, 190, 195, 202-203, 206-207, 209, 213, 217-219, 221, 230-231, 233, 236, 239, 243, 244, 247-250, 252, 258-262, 270, 276, 284, 287, 289, 290, 296, 299-300, 302-303, 306, 307, 312, 315, 317-318, 325-326, 337-338, 340, 342-343, 352, 360, 379, 381-383, 385-386, 399, 401-402, 406, 435, 443, 468-470, 479, 485, 488, 490, 545, 551, 562-570, 573

Grecs (larcin des) 29
 grégorienne (réforme) **453**, 485, 490, 515
 Guénizah du Caire 34, 360, 548, 571
 gurage 107

H

ḥadiṭ 538, **544**, 547
 hae-meti 115, 116
haftarot 62
 hagiographie 476
 hagiographe 242
 Hagiographes 56, **166**, 167
 hagiographique **313**, 335, 518
halakha 162, 171-173, 177, 350
 halakhique 177
 ḥanbalite **553**
 ḥarām 544, 545
 haute-lisse **512**
hebraica ueritas 43, 78, 81, 84, 86, 262, 266, 270
 hébraïque **19-28**, 34, 35, 41, 45, 48, 55, 57-58, 63-66, 78,

81-84, 92, 93, 133, 134, 156, 166, 190, 206, 259, 260, 262, 287, 300, 312, 337, 350-354, 356, 357, 360, 363, 383, 436, 563, 564, 568, 569, 570, 572

hébreu 10, 17-21, 23-25, 27-29, 32, 34-35, 37, 40-43, 45-46, 51-53, 58, 64-66, 73, 78-79, 81-87, 92, 107, 119, 124, 133, 143, 146, 151, 154, 162, 190, 196-197, 199-200, 226, 236, 248, 259, 261-266, 287, 299, 303, 315, 325-326, 337, 341, 343, 350, 352, 354-361, 363-364, 370-371, 375, 382-383, 385-386, 415, 436, 485, 494, 496, 508, 541, 546, 554, 560, 562, 565-569, 571

hérésie 11, 48, 50, 145-146, 148-149, 209, 217, 384
 hérésiologie 454
 hérétique 151, 170, 229, 297, 365, 515
 herméneutique (*herménēia*) 10-11, 139, 195, **196**, 243, 271, 273-274, 276, 291, 313, 389, 393, 447, 574
 herméneutique typologique 283, 315
 herméneutique (cercle) **274**
 herméneutique (adj.) 204, 224, 231, 240-242, 250, 254, 261, 270, 289, 375, 425, 427, 435, 452
 herméneute 198, 275
 hétérodoxie 429
 hétérodoxe 50, 247, 391, 392
 heuristique 469
Hexaameron **300**, 395, 435
Hexaples 45, 46, 47, 196
 hexaplaire 46, 80-83, 110-111, 116, 259
 syro-hexaplaire 53-54, 93, 565
 Hexateuque **488**

hiérophante 33-34

histoire

(= lettre) 217-219, 221-223, 227-228, 231, 268, 270, 283, 286, 297, 306, 404-405, 447, 460, 463, 472, 476
 (= fiction) 199-200, 210, 312, 364, 368

histoire biblique 12, 17-21, 105, 134-136, 138-139, 144, 223, 297-298, 306, 313, 317, 373, 404, 430, 537, 544-545

histoire du salut, histoire sainte 10, 21, 144, 148, 198, 202, 209-210, 277, 302, 313, 395, 404, 411, 487, 517, 520, 529

histoire du texte 23, 27-28, 40, 046, 54, 67, 71, 73, 86, 89, 98-99, 102, 119, 231, 343, 437

historiale (Bible) 505-506, 518

historicisme 228

historicité 209-210

historico-littérale

(interprétation, exégèse) 341

historico-critique

(interprétation, exégèse) 451

historique (interprétation)

210-211, 230, 261, 287

historique (sens) 150, 200, 218, 227, 229, 287, 448

homéisme 247, 254

homéen 247

homélie 11, 44, 98, 142, 173,

200, 202-204, 233, 247, 252, 259, 260, 262, 267, 277, 280-281, 298, 300, 305, 307, 327, 332, 339, 340-343, 350, 390-391, 399, 402, 420-421, 428, 433, 470, 565

homélique 127, 419, 430

homilétique 173, 177, 307, 331, 350, 352-353, 355-356, 358, 364, 372, 374

Horologion 387

hymne 190, 298, 302, 308, 338, 340, 399, 459, 494, 535, 560, 563, 566

hymnographie 308, 399, 406

I

iconoclasme 401, 406, 486, 487, 565

iconoclaste 401, 402, 439

iconographie 146, 313, 314, 489, 496, 507, 520, 531

iconographique 10, 146, 313, 407, 485, 494, 498, 503, 513, 515, 520, 528

Incarnation 48, 223, 235, 302, 331, 390, 405, 463, 478, 486, 496, 529, 547

incarné 299, 322, 470

inspiration (*inspiratio*) 10, 23, 33, 43, 51, 78, 190, 196, 197, 198, 242, 291, 339

inspiré 147, 187, 190, 196, 197, 198, 242, 248, 338, 343, 345, 369, 383, 392, 431, 452

interprétation : voir

les qualificatifs

(alexandrine ;

allégorique ;

antiochienne ; figurative ;

historico-critique ;

historique ; littérale ;

monastique ; spirituelle ;

typologique)

intertestamentaire 58, 66, 305, 562

iranien 122

islam² 10-11, 310, 325, 353, 374, 444, 461, 486, 533-556 (*passim*), 566

islamique 308, 331, 336, 361

islamisation 565

antéislamique 325

Isra'ilyyāt 543, 565

2 « Islam » et « musulman » ne sont pas relevés dans le chapitre qui traite spécifiquement de l'islam.

italien 75, 291, 375, 383, 407, 521-522, 525, 567

J

jacobite 122, 326, 331

jardin d'Éden : voir « Éden »

johannique 145, 151, 258, 284, 301, 395

judaïsme³ 9-11, 18-19, 22-23, 28, 31-32, 36, 40, 51, 55, 57, 64, 67, 104, 124, 143, 146-148, 150-151, 153-155, 165, 179, 191-192, 219, 235, 296, 353-354, 359, 365, 370, 376, 459, 486, 534, 536, 563, 565

judaique 31, 236, 395, 513

judéo-christianisme 152, 485

judéo-chrétien 7, 29, 129, 365, 537, 599

Jugement dernier 475, 495, 504, 539

juif 10, 15-67 (*passim*), 74, 83-84, 91-92, 105-106, 112, 114, 120, 122, 124, 129-179 (*passim*), 183, 185, 187, 197, 200-201, 218-219, 223, 228, 234, 236-237, 241, 244, 249-250, 262-265, 267-268, 296-297, 302, 305, 327, 329, 331, 338-339, 349-377 (*passim*), 381-382, 385, 395, 401-403, 436, 450-452, 459-460, 476, 481, 486, 513, 533, 535, 540, 543, 544, 548-549, 551-556, 561-567, 569, 574

K

Kabbale 165, 373-376

kabbaliste 375

3 « Judaïsme » et « juif » ne sont relevés que dans les chapitres qui ne traitent pas spécifiquement du judaïsme.

- kabbalistique 367, 372, 374, 567
- Kalâm **353**, 549
- karaïte 353, 361, 402, 565
- kénose 397
- Ketouvim* 19, **21-22**, 56, 134, 166
- konso 107
- L**
- lagide **30**, 31, 185, 188, 562
- Lakhmides **325**, 535
- Larcin des Grecs : voir « Grecs (larcin des) »
- latin 10, 17, 18, 25, 37-38, 40, 49, 51-53, 55, 63-64, 71, **73-90 (passim)**, 92, 96, 103, 112-113, 185, 195, 202-204, 220, 233, 236, **239-292 (passim)**, 301, 303, 307, 311, 318, 326, 337-338, 342-343, 350, 363, 370, 372, 379, 382, 386, 388, 402, **407-531 (passim)**, 534, 553, 555, 564-566, 568-573
- laze **114**
- lectio (diuina)* 9, 356, **423**, 443, 449, 461
- lectionnaire 93, **98**, 113, 116, 118, **120-122**, 127, 303, 318, 387, 460
- Lectionnaire de Jérusalem* 113, 115, 116, **120-122**, 127, 318, 565, 572
- Lectionnaire xan-meti* 116, 127
- lemme (biblique) 241, 261, 265, 421, 426
- lemme (entrée de glossaire) 360, 472
- lemnisque **46**
- Lettre festale* **48**, 98, 382, 565
- lettre (*littera* ; par opposition à « esprit ») 9-11, 19, 28, 33, 112, 142, 191, 198, 200, 202, 213, 218-219, 228-229, 241, 254, 267-268, 270, 275, 279, 281, 285, 287, 289, 341, 365, 383-384, 394, 421, 447-448, 450-454, 457, 463-464, 468-469, 471, 473, 476, 478, 486, 494, 498, 502, 505, 547
- littéral (sens) 11, 73, 83, 173, 183, 199, 200, 215, 220, 229, 242, 250, 259, 261, 264, 268-270, 287-288, 299, 326, 341, 351, 353, 356, 358, 368, 372-374, 395, 448, 463-465, 467, 469, 471
- littéral(e) (commentaire, exégèse, interprétation, lecture) 105, 151, 191-192, 206, 210, 218, 241-242, 265, 298, 300-303, 341, 350, 352-355, 357-359, 361-362, 372, 383, 385, 390-391, 395-396, 452-453, 472, 489, 498, 502, 551, 565-567
- littérale (traduction) 46, 76, 94, 234, 499
- littéralisme 43, 110, 219, 249, 250, 270, 289, 341, 394
- littéraliste 249, 278, 354, 359, 362, 376, 551
- littéralité 198
- liturgie 9, 28, 74, 85, 103, 133, 217, 234, 254, 280, 303, 307, 310, 318, 322, 333, 337, 338, 382, 388, 396, 397, 399, 416, 426, 459, 460, 465, 467, 490, 494, 517
- liturgie des heures 98, **458**, 493
- liturgique 11, 21, 43, 60-62, 77, 80-81, 98-99, 101, 104, 106, 108, 113, 115-116, 122, 153, 166, 239, 262, 308, 313-314, 337-338, 357, 381, 385-387, 399, 456, 460, 487, 490, 507, 510, 513, 518, 527, 529, 573
- paraliturgique **517**, 529
- Livres d'heures 387, **493**, 526-528
- Logos* **137**, 151, 197, 312
- lucanien 112
- lucianique (recension) 206
- LXX : voir « Septante »
- lycopolitain 98
- M**
- maccabéen 21, 228
- madrasha* (pl. *madrashé*) **298**
- maïmonidien 364, 370-373, 375
- Mamlouks **553**
- manichéisme **114**
- manichéen 114, 269-270
- antimanichéen 270
- manne **226**, 551
- Marchalianus* : voir « codex »
- marcionite 243
- maronite 326, 332
- massore **24**, 351
- massorète 11, **24-26**, 352-353, 375, 565
- massorétique **24-28**, 41, 51, 62, 66, 111, 117, 119, 139, 302, 360, 415
- protomassorétique **26-28**, 40-41, 73
- matines **527**
- matres lectionis* **25**
- matsot* 364
- mauristes **77**, 248, 570
- Méditations sur la vie du Christ* 521, 525, 529, 567
- mégrélien **114**
- melkite 96, **122**, 326, 329, 331, 566
- memré* **298-299**
- mendiants (ordres) **447**, 459, 497, 512, 516, 518, 525, 566
- méroïtique **101**
- mésokémique 97-98

- Messie 143, 178, 244, 338, 547, 550
 messianisme 476
 messianique 22, 100, 223, 227-228, 230, 313, 338, 341, 355, 539
 métropolitaine **101**, 329, 331
 miaphysite 101, **299**
midrash (pl. *midrashim*) **105**, 162, 166-169, 172-173, 175, **177**, 178-179, 350, 353, 356-359, 361-362, 374-375, 436, 543
midrash aggada 350
midrash halakha 350
Midrash Rabba 179
Midrash Sifra 350
Midrash Tehillim 172, 178
 midrashique 10, 105, 169, 236, 350-352, 356, 358, 360, 364
 millénarisme 249
 millénariste **244**
millenium 277
 miroir de prince **412**, 473
Mishna 134, 154-156, 159, 163, 172, 174, **176**-177, 382, 564
 missel 415, 460
 moine 77, 83, 85, 96, 101, 103, 248, 259, 262, 279, 280, 284, 286, 289, 299, 305-307, 314, 326, 341, 389, 396, 399, 407, 409, 428-429, 434, 442, 459, 471-472, 502, 504, 512, 527, 536, 553
 moniale 322, 459, 471
 monachisme 300, 306, 325, 465
 monastique 97, 99, 284-285, 292, 305-306, 337, 399, 409, 429, 433, 449, 453, 461, 463, 465, 472-473, 476, 481, 490, 502, 507, 566, 570
 monastique (théologie) 452, **461-465**, 469, 473
 monastère 82-83, 97, 102-103, 106, 110, 115-116, 121, 283, 292, 306, 409, 414, 423, 444, 456, 458, 461, 476, 507
 monolithe (église) **314**
 monophysisme 96
 monophysite **101**, 326-327
 monothéisme 486, 535, 540-541
 moral (adj.)
 moral (sens) 200, 213, 241, 287, 447-448, 450, 467, 471
 morale (interprétation, lecture, signification) 289, 344, 395
 moralisation 500, 505, 525
 moralisée (Bible) **495-513**, 531, 567
 mosaïque (relatif à Moïse) 30, 243, 270
 mozarabe **325**, 460, 494
 musulman 96, 122, 306, 325, 326, 327, 329, 331, 350, 368, 371, **534**, **545**, **548-549**, **553-554**, **556**, **566**
 mu‘tazilisme **547**, 553
 mystagogie **398**
 mystagogue **252**
 mystère 12, 33, 150, 184, 191, 198-202, 225, 251-252, 254-255, 257-258, 265, 280, 287, 300, 303, 309, 320, 322, 375, 397-398, 417, 461-462, 529, 547
 Mystères (théâtre) **515**, 529, 567
 mysticisme 374, 516
 mystique 192, 242, 247, 252, 275, 280-281, 285, 288, 290, 315, 341, 367, 372-374, 376, 426, 450, 454, 530, 553, 567
- N**
 Nativité 302, 363, **493**-494, 517-518, 520-522, 525-527, 537-538
 néo-platonisme **189**, 364, 375
 néo-platonicien 189, 246, 252, 362
- nestorianisme **102**, 330
 nestorien **102**, 109, 122, 300, 303, 326, 330, 331
Neviim **19-20**, 22, 55, 134
 Noël 516-518, 529
Nova Vulgata : voir « Vulgate »
 nouvelle **382-383**
- O**
 obèle **45-46**, 78, 80, 188
 oblats **388**
 Octateuque voir l'Index
 scripturaire
 oncial, pl. onciaux 37, **40**, 47, 48, 61-62, 73, 76, 112
Onomasticon, pl. *Onomastica* **248**, 260, 276, 286, 564
 oraison **306**, **459**
 ordres mendiants : voir « mendiants (ordres) »
 origénien 110, 197, 204, 211, 242, 247, 250, 299, 306, 340, 395
 origénienne (recension) 46-47, 250
 origénisme 251
 origéniste 299
 origéniste (querelle) 242, 261
 orthodoxie (sens général) 11, **147**, 271, 417, 422, 427-429, 434, 547
 orthodoxe 391, 417
 orthodoxie (confession chrétienne)
 orthodoxe 57-58, 96, 101, 103, 109, 573
 ostensor **411**
 ottoniens **488-489**
- P**
 paganisme 533, 535-536, 540-541
 païen 30, 120, 139, 141, 157, 187, 215, 234, 244, 246, 296, 307, 344, 384-385, 404, 425, 535, 564
 paléohébraïque 27

- palimpseste **110**, 114, 116, 118, 121, 122, 127, 247, 360
- pandecte **82-83**, 411, 565
- panégyrique 234
- papyrus 17, 18, 41, 45, 76, 98, 188, 193, 306, 538, 573, 594
 papyrus Nash 26, 562
 papyrus de Toura 340
- Pâque **143**, 161-162
- Pâques 48, **143**, 426, 477, 496, 529, 550
- parabole **175**, 199, 365, 369, 413, 539
- Paraclet **258**, 329, 545
- paraliturgique voir « liturgie »
- parasha*, pl. *parashot* **62**
- pardes* **374**
- parénétiq ue **300**
- Passion 143, 145, 223, 265, 288, 308, 338, 509, 515, 519, 527, 529, 539
- patrice **387-388**, 419
- patristique 7, 17, **18**, 38, 44, 47-48, 73, 76, 86, 127, 181, 240, 247-248, 259, 283, 285, 287, 290, 307, 314, 315, 326, 335, 338, 379, 389, 390, 392-393, 402, 407, 408, 413, 416-417, 419-421, 424-425, 427, 434, 437, 443, 445, 451, 454, 460-461, 469, 470, 473, 573
- péché originel 540
- pélagianisme 290
 pélagien **82**, 84
- Pentateuque voir l'Index scripturaire
Pentateuque d'Ashburnham 488
 Pentateuque samaritain 28, 551
- Pentecôte **496**
- Pères
- Pères (patriarches, sages du judaïsme) 22, 139, 155-157, 167-168
- Pères de l'Église 10, 17-18, 32, 37-38, 47-48, 50, 54, 64-65, 73, 84, 86, 90, 92, 94, 126, 186, 213, 224, 231, 240, 245, 260, 280, 284, 286, 288, 290, 291, 296, 335, 337, 344, 379, 389, 391, 402, 407, 417, 420-425, 427, 434, 435, 437, 443, 449, 454, 457-459, 461, 465, 468-469, 479, 494, 559
- Pères du désert 472
- Pères théophores 11, 393-394
- péricope **60-62**, 98, 100-102, 168, 177, 239, 308
- persan 296, 554, 564, 571
- perse 154-155, 303, 317, 325, 382, 561-562
- perush* **364**
- peshat* 11, 173, 351, 353, 355-357, 359, **361-367**, 369, 374
- Peshitta* 10, 51, 53-54, **91-94**, 125, 302-303, 565
- pharisien **22**, 35, 156, 157, 179, 263
- philologie 261, 270, 354, 415, 451
 philologique 190, 241, 261-262, 353, 355, 364, 371, 438, 468, 566, 569
 philologue 45, 188, 340, 415
- phylactère **510**
- Pippinides **414**
- platonicien 187, 211
- Polyglotte* 89, 130, 310, 569-571
- polythéisme 539
- pontificaux **460**
- poterim* **356**
- prêcheur (frères) **447**, 511
- prédicateur 195, 234, 246, 249, 252, 340, 426, 490, 511, 516, 518
- prédication 8-9, 114, 233, 251-252, 268, 269-270, 279-280, 337, 389, 414, 447, 459-460, 465, 467, 472, 481, 486, 513, 529, 535, 537, 539, 544, 566
- préfiguration 62, 267, 297, 545
- préfiguré 143, 217
- préfigurer 145, 197, 223-224, 233, 235, 308, 540, 543
- prémontré : voir « chanoine prémontré »
- Présentation au Temple **527**
- prophétologie 537, 554
Prophetologion 387
- propitiatoire 165
- prosélytisme 547
 prosélyte **157**, 192
- protopopée **138**, 151, 301
- protopologique 344
- protestant 56-57, 104, 107, 568
Protévangile de Jacques 518
- protomassorétique : voir « massore »
- Ps.-Matthieu : voir « apocryphe (du Ps.-Matthieu) »
- Psautier 63, **74**, 80, 83, 86, 103, 122, 234, 251, 283, 308, 315, 329, **337-345**, 363, 387, 389, 396, 415-416, 426, 460, 493, 497, 565-567
 Psautier gallican **80**, 83, 86, 343, 426, 460
 Psautier *iuxta Hebraeos* **259**
 Psautier Romain **343**, 426
 Psautier de Charles le Chauve 411, 413
 Psautier de Christine de Markyate 486
 Psautier d'Utrecht 488-489
- pseudépigraphie
 pseudépigraphie 56, 57, 58, 374
 pseudépigraphique 233
- psukim* **62-63**
- ptolémaïque (époque) 187

- Q**
qiṣaṣ al-anbiyā **544**
quadragésime **477**
question (*quaestio*, pl. *quaestiones*) 447-449, 452
questions-réponses 11, 192, 207, 234, 241, 248, 278, 300, 389, **393**, 395, 419-420, 464, 547, 565-566
qumrânien **27-28**
- R**
rabbanite **402**
rabbin 10, 11, 81, 360, 402, 453, 568
rabbinique 9, 23, 55, 58, 105, 134, 153, 155, 162, 165-166, 170, 173, 174, 176, 350-351, 353, 355, 364, 370, 459, 533, 540, 543
recension : voir « lucianique » ou « origénienne »
Rédemption 148, 313, 544
réforme grégorienne : voir « grégorienne (réforme) »
règle
règles de Qumrân 27, 58
règle de vérité (Irénée) 149
règle monastique 306, 409, 465, 476, 493, 502
règle de saint Benoît 83, 306, 409, 453, 465-**466**, 472
règles d'exégèse 161-162, 174, 214, 217, 221-230, 246, 271-276, 351-352, 356, 508, 574
remez **374**
réponses (*responsa*) 296, 327, 385, 393, 547, 553 ; voir « questions-réponses »
responsorial **338**
résurrection 40, 48, 106, 134, 143, 167, 168, 235, 255, 338, 404, 495, 539, 563
- rhétorique **188**, 234, 243, 272, 274, 275, 289, 342, 344, 355, 406, 420, 429, 571
romaniotes (juifs) **402**
Rosh ha-Shana **162-163**
russe 571
- S**
sacramentaire **460**
sadducéen **156-157**, 167
saïdique (ou sahidique) **97-99**, 125, 304, 307-310, 335
Saint-Victor (abbaye, école de) **453**, 465
saliens 488-**489**
satrapie 561
scholie **188**, 203, 259, 300, 340, 343, 387-388, 391
scolastique 246, 449, **452**, 455, 462-463, 469-472, 479, 494, 516, 518, 525
scolastique (théologie) 452, 461, 463-465, 469, 473
scribe 19, 102, 153, 171, 263, 429, 549, 561
scriptorium 442, **458**
sedarim 62
séleucide 562
sémantique 168, 273, 302-303
sens : voir les adjectifs qui le qualifient (allégorique ; eschatologique ; figuré ; historique ; littéral ; moral ; spirituel ; théologique ; tropologique)
Septante 10, 18, 25, **28-32**, **34-38**, **40-43**, **45-48**, **51-57**, **62-67**, 73-74, 76, 78, 80-81, 83-84, 86-87, 92-93, 98, 102, 106-107, 110-111, 117-119, 122, 127, 134, 139, 146, 151, 190, 233, 261-266, 296, 302, 337, 343, 379, 381-386, 400, 406, 551, 562, 564, 570, 573
- septuagésime **477**
sermon 241, 249, 251, 254, 269, 279, 280, 452, 460, 461, 462, 463, 472, 473, 481, 511, 518
sermonnaire 460
shabbat 157, 161, 162, 176, 177, 352, 373
Shekhina 165
Sinaiticus : voir « codex »
Sinaitique 93, 564
sinaitique 116, 127
Sixto-Clémentine : voir « Vulgate »
slave (vieux) 51, 53, 385, 399, 566, 569
slavon 117, 571
sod **374**
Somme 188, 332, 453, 454, 469, 553
Somme théologique de Thomas d'Aquin **447-450**, 465, 471
sortie d'Égypte : voir Égypte (sortie d') 19, 29, 143-144, 226, **496**
soufisme **553-555**, 567
soufi 554
sourate **536**, 539-541
spirituel (n. m.) 210-211, 281, 323, 454, 463-464, 476, 516
spirituel (adj.) 134, 146, 148, 230, 252, 254, 262, 264, 278, 300, 313, 324, 435, 444-445, 465, 476, 516, 522
(sens) 142, 144-145, 183, 200, 220, 229, 241, 326, 329, 430, 437, 448, 451, 467, 469, 471
(exégèse, explication, intelligence, interprétation, lecture) 200-201, 209-210, 220, 248, 261, 341, 344, 395, 452, 463, 477, 493
(théologie) 461, 473

(contemplation, expérience, méditation, sensibilité, union, vision) 166, 220, 280, 435, 459, 463, 476, 518
 (accomplissement, activité, aspiration, attitude, avancement, cheminement, développement, exercices, formation, progrès, progression, vie, vocation) 191, 196, 199, 203, 240, 281, 340-341, 344, 374, 453, 472, 493, 497, 515, 553-554
 (substance divine, anges, souffle) 151, 319, 320
 (choses, événements, réalités) 199-200, 202, 210, 224, 365, 403, 436
 (aliment, boisson, breuvage, nourriture, rocher) 201, 226, 298
 (Temple, culte, loi, sacrifice, Temple) 141, 145, 151, 184, 459
 (peuple, race) 145
 (Jérusalem, paradis) 366, 435
 stichométrie **60**, 61, 82
 stigmatisation **517**
 sunnisme 553
 sunnite 534, **547**, 549
 svane 114
 symbole 187, 241, 297, 303, 339, 470, 547
 synaxaire **101**, 312
 synopsis 44, 45, 47, 66, 93, 196
 synoptique 48, 102
 synopsis 571
 syriaque 10, 30, 35, 46, 51, 53, 66, 71, 79, **91-95**, 103, 107-113, 117-120, 122, 125, 127, 206-207, **295-303**, 310, 314, 318, 325-327, 533, 536, 564-565
 syro-hexaplaire 46, 53-54, 565
 syro-mésopotamien 326

syro-occidental 102, 302, 326, 331, 332
 syro-oriental 303, 326-327, 329, 331-332

T

Tables de la Loi 9, 100, 134, 142, 144, 159, 164, 536, 549
 tachygraphe **44**
Tafsir **353-354**, 566
Talmud 105, 134, 157, 159, 162-163, 165, 172, **176**, 179, 350, 352, 358, 370, 402, 543, 564
 Talmud de Babylone 23, 154, 160, 176, 349, 565
 Talmud de Jérusalem 161, 166, 176, 177, 179, 565
 talmudique 179, 349, 352, 254, 356, 373, 374
 talmudiste 371
TaNaK **19**, 22, 62, 133, 135, 176
Tapiserie de la Chaise-Dieu 512
Tapiserie des Trois Couronnements 512
Targum 21, 85, **92**
 Targum araméen 360-361
 Targum Neofiti 572
 Targum palestinien 567
 Tawāhedo 101, 103-104, 107, 314
 Temple 145, 161, 165, 255, 286, 313, 401
 Temple de Jérusalem (premier) 22, 28, 40, 100, 139, 160, 166, 172, 313, 349, 527, 549, 561, 564
 Temple de Jérusalem (second) 105, 349, 355, 561, 563
 Temple de Romulus 490
 Tente (de la rencontre) 41, 165, 287
 Tentés (fête des) **133**
 Terre promise 19, 20, 93, 133-134, 136, 168, 496

testimonia 74, **143**, 144, 146, **234-237**, 243, 389, 564
 tétraévangile 108, 110, 116, 119, 127, 335, 566
 teutonique 460
 théogonie 209
 théogonique 148
 théologie 103, 147, 151, 240, 247, 276, 300, 318, 332, 342, 365, 368, 445, 447, 449-450, 461, 465, 477-478, 529, 548
 théologie monastique : voir « moine »
 théologie scolastique : voir « scolastique »
 théologien 195, 297, 317, 371, 387, 429, 435, 465, 470, 473, 476, 518, 530, 549, 553, 566
 théologique 11, 32, 43, 51, 81, 84, 92, 94, 109, 111, 114, 117, 151, 155, 183, 240, 303, 310, 331, 337, 340, 342, 353-354, 371, 393, 395, 402, 412, 424, 435, 447-450, 452, 464, 467, 471, 476, 529, 547, 549, 551, 553, 594
 théophanie 134, 164, 204
 théophore 11, 393, 394
 théorie (θεωρία) **218-220**, 227, 231
 épithéorie 220
 tigrîña 107, 108, 315
Tora 9-10, **19**, 21-22, 31-32, 34-35, 40, 42, 55, 58, 62, 81, 129, 133-135, 154-157, 159-176, 179, 332, 357, 361, 366, 370-372, 374-375, 377, 385, 536, 543, 547-549, 551-552, 554, 556
Tosaphot 134
Tosephta 172, **176**, 177
 transcendance 155, 164, 165, 166, 174, 175, 547, 551
 Trinité 195, 204, 233, 235, 271, 276, 313, 318, 319, 331,

- 365, 453, 475, 476, 539, 547
Trois Chapitres **278**
tropologie **213**, 215, 250, 288, 472
 typologique 213, 241, 250, 287, 471, 475
tsimtsoum **165**, 169
turc 114, 121
type (τύπος) **145**, 151, 217, 222, 224, 227, 240, **266**, 267, 270, 297
antitype 224, 270
typologie 149, 150, 152, 217, 221, 227, 229, 231, 243-244, 249, 250, 270, 277, 288, 406
 typologique (allégorie) 243, 252
typologique (exégèse, explication, herméneutique, lecture, pensée, sens) **145**, 148, **151**, 217, 220, 221, 223, 224, 229, 230, 241, 266, 280, 283, 287, 315, 345, 361, 374, 388, 395, 502, 512
- typologique (correspondance, présentation, procédé, programme, scène, système, verrière, vision,) 399, 490, 496, 497, 503, 510, 513, 567
- U**
université 63, 106, 449, 463, 465, 468, 495, 504, 505, 566
 universitaire 376, 452, 459, 461, 499, 504
- V**
Vaticanus voir « codex »
Verbe 50, 149, 151, 242, 250, 252, 257, 290, 299, 322, 385, 462, 470, 472, 474
vers politiques **396**
vétérotestamentaire 50, 125, 202, 227-228, 252, 278, 341, 510, 512, 544
Vetus Latina (Veteres Latinae) : voir « Vieilles Latines »
victorin **451**, 452-453, 455, 469, 566
- Vieilles Latines* 64, **73-74**, **76-77**, **80-84**, **86**, **89**, 262, 343, 415, 468, 564, 571-572
Visitation **527**
Vulgate 10, 51, 54-55, 63-66, **73**, **76**, **80**, **82-89**, (92), 126, 234, 291, (327), 337, 343, 379, 382, 415, 458, 468, 479, 505, 567-569, 572
 uulgata 73, 83
 Nova Vulgata 84-85, 572
 Vulgate Sixto-Clémentine 83-85, 468, 569
- W**
wisigoth(ique) 279, 284, 407-408
- X**
xan-meti 115-116, 127
xylographique **510-512**, 567
- Y**
Yom Soukkot : voir « Tentes (fête des) »
- Z**
zāhirisme **551**
Zohar **374-375**, 567
zoroastrisme **535**

INDEX DES NOMS DE LIEUX

Sont recensées ici toutes les désignations de lieux, ou de peuples envisagés dans leur aspect géographique. Les adjectifs désignant des langues figurent dans l'index des termes.

A

Abbā Garimā 102
Actium 45
Addis Abeba 100, 106
Aelia Capitolina 564
Afrique (– africaine ; – Afrique du Nord) 49, 73-76, 82, 101, 239, 246, 249, 277-279, 343, 354, 444, 488, 564
Aix-la-Chapelle 408, 409
al-Andalus 122, 325, 350, 368
Alcala 568
Alexandrie (– alexandrin ; – bibliothèque d') 10, 29-32, 41, 45, 51, 57, 62, 63, 67, 78, 96, 97, 101, 102, 141, 145, 151, 181, 183-185, 187, 190, 193, 195, 199, 204, 207, 210, 211, 213, 214, 219, 220, 227, 229-232, 241, 242, 244, 247, 250, 252, 261, 299, 300, 318, 326, 327, 340-342, 385, 393, 553, 573, 574
al-Ġūdī (mont) 544
al-Hīra (mont) 544
Allemagne (– allemand ; – du Sud ; – méridionale) 349, 479, 508-510, 512, 513, 566, 568, 572
Amiens 493
Amsterdam 570
Andalousie (– andalou) 325, 546, 553, 554
Angers (– angevins) 500, 529

Angleterre (– anglais) 66, 82, 301, 349, 361, 363, 367, 376, 396, 488, 492, 495, 499, 502, 567, 569
Anglo-américain 487
Anglo-saxon 289, 407
Aniane 472
Antioche (– antiochien) 11, 54, 96, 110, 183, 184, 205-207, 209-211, 213, 214, 217, 220, 223, 224, 228-230, 250, 261, 268, 296, 298-300, 302, 325-327, 343, 396, 565
Anvers 568, 569
Arabie (– arabe ; – péninsule arabique) 96, 325, 350, 353, 354, 356, 534-536, 545, 553
Arbèles 562
Arménie (– arménien) 108, 109, 112-115, 119, 126, 317, 318, 320, 335
Asie Mineure 296
Assiout 98
Assise 517, 519
Assouan 97
Assyrien 214, 264, 265
Asturies 284, 407
Attigny 408, 409
Augsburg 493
Autriche (– autrichien ; – occidentale) 496, 512
Auxerre 409
Avignon 367, 371, 516
Axoum (– axoumites) 99, 101, 311, 313
Azerbaïdjan 121

B

Babel (tour de) 174
Babylone (– Babylonie ; – babylonien) 20, 21, 97, 136, 153, 161, 222, 228, 265, 342, 349, 351, 353, 354, 404, 561
Bagdad 329, 331, 332
Bagnols-sur-Cèze 367, 371
Bâle 568, 569
Balkans 120
Bamberg 511, 567
Bavière (– bavarois ; – Haute-) 507, 508
Beja 284
Benediktbeuern 507
Berbères 553
Bethléem (= Bēta Lehēm) 80, 81, 99, 259, 260, 262, 314, 425, 434, 493, 527
Bethsaïde 267, 268
Beuron 77, 572
Bobbio 285
Bologne 567
Bordeaux 564
Bretagne 444
Britanniques (îles) 408, 437, 460, 479
Brocéliande 479
Bruxelles 512, 571
Byzacène 278
Byzance (– byzantin) 11, 96, 109, 114, 317, 379, 381, 382, 386, 389, 393, 396, 399, 404, 405, 458, 535, 566

- C**
 Caire (Le) 97, 107, 360, 367, 548
 Calabre (– calabrais) 283, 476
 Calahorra 493
 Canaan 560
 Cantorbéry 63, 504
 Carthage 74, 246, 277, 342, 382
 Caspienne (mer) 114, 121
 Castille 63, 499
 Catalan 525
 Caucase 114, 120, 121, 122
 Césarée (– de Palestine ;
 – bibliothèque de) 45,
 62, 80, 109, 195, 202, 340
 Chalcédoine 278
 Chalcis 79
 Chaldée 34, 265
 Châlons-sur-Marne 453
 Chelles 420
 Chenoboskion 572
 Chypre 396, 564
 Cilicie (– cilicien) 110, 112, 113
 Cîteaux 472
 Clairvaux 453
 Cluny 472, 555
 Colchide 114
 Collegeville 106
 Cologne 511
 Comino 367
 Constance 511
 Constantinople 79, 96, 102, 109,
 260, 261, 278, 279, 280,
 381, 389, 391, 401, 402,
 444, 485, 488
 Corbie 408, 409, 415
 Cordoue 122, 355, 367, 370, 371
- D**
 Damas 554
 Danois 409
- E**
 Éden 199, 427, 435, 436
 Édesse 91, 92, 112, 206, 296,
 298, 299, 314
 Égypte (– égyptien) 19, 29, 30,
 42, 47, 96, 97, 101, 121,
 124, 144, 185, 215, 225,
 226, 265, 266, 288, 305,
 306, 326, 327, 353, 372,
 375, 496, 522, 524, 528,
 543, 545, 548, 553, 560,
 562, 572, 573
 Èmèse 303
 Emmaüs 9, 22
 Érevan 126, 335
 Érythrée 96, 107, 108
 Erznga 113
 Espagne (– espagnol ; – Espagne
 wisigothique) 82, 246,
 279, 284, 325, 350, 354,
 361, 363, 364, 367, 376,
 444, 566
 États-Unis 106
 Etchmiadzine 335
 Éthiopie 51, 96, 99-108, 305,
 311-314, 564
 Euphrate 222
 Europe (– européen ;
 – occidentale ;
 – péninsule de l') 52, 73,
 75-76, 80, 89, 115, 333,
 343, 350, 356, 359, 376,
 443-444, 455, 458, 477,
 479, 485, 487, 493, 509,
 516, 564, 574
 Extrême-Orient 444
- F**
 Fayoum 97
 Ferrare 569
 Fleury 408, 415
 Florence 568
 France (– du Nord ; – du Sud/
 méridionale) 349, 350,
 356, 357, 359, 361-365,
 367, 376, 444, 495, 503-
 505, 523, 529, 553, 566
 Francfort 569
 Fulda 429
 Fustat 367, 370
- G**
 Galicien 565
 Gaule 74, 80, 82, 277, 285
 Gaza 562
 Genève 248, 568, 569
 Géorgie 114-122, 127, 324
 Germanie (– germanique) 386,
 430, 443, 490, 507, 513,
 524
 Gérone 367, 373
 Gojjam 314
 Golgotha 314
 Gondar 314
 Grande-Bretagne
 (– britannique) 408, 437,
 458, 460, 479
 Greccio 516, 517, 520
 Grèce (– empire grec) 186, 485,
 488, 490, 558, 559
 Grenade 246
 Guélati 117, 118, 127
- H**
 Hadrumète 278
 Halle 335, 571
 Hambourg 569
 Harrân 331
 Heidelberg 569
 Hiğaz 535, 536
 Hildesheim 490
 Hippone 342
 Holkhram 506
 Homs 303
- I**
 Ibérie (– ibérique ; – péninsule
 ibérique) 78, 114, 325,
 372, 553
 Ingelheim 409, 411
 Irak 124, 535, 548
 Iran (– iranien) 114
 Irlande (– irlandaise) 285, 286,
 407, 435-437
 Israël 21, 108, 149, 163, 560, 561
 Italie (– centrale ; – du Nord ;
 – péninsule italienne)
 74, 75, 246, 249, 283, 285,
 343, 360, 367, 375, 376,
 408, 444, 479, 490, 523
 Ithaque 189
 Iunca (ou Iunci) 278
 Ivron 116

J

Jarrow 286
 Jéricho 45, 267, 371
 Jérusalem (– céleste/spirituelle)
 19, 20, 25, 31, 32, 61, 62,
 91, 92, 110, 113, 116, 122,
 123, 126, 153, 154, 166,
 186, 200, 201, 210, 215,
 223, 226, 250, 263, 265,
 311-313, 318, 341, 366,
 401, 426, 450, 549, 559-
 564, 571
 Jourdain 133, 134
 Juda (– Désert de) 25, 27, 66,
 265, 312
 Judée (– judéen) 30, 153, 214,
 349, 562, 563

K

Ka'aba 541, 544, 545
 Kairouan 163
 K'ala 120
 Kellia 99, 306
 Klosterneuburg (Autriche) 496

L

La Mecque (– mecquois) 535,
 539, 541, 544, 545
 Lalibela 314
 Laon (école de) 465
 Lat'al 120
 Latran 280
 Lérins 248
 Liban 213, 215, 544
 Libye 564
 Lisbonne 126, 367
 Lombard 279, 419
 Londres 37, 107, 500, 569, 570
 Luxeuil 285, 409
 Lyon 248, 409, 573

M

Maghreb (– maghrébin) 350,
 363, 553
 Mantoue 367
 Marrakech 371
 Massada 27, 34
 Mayence 358, 409

Mcxeta 114
 Médine (– médinois) 535, 545
 Méditerranée (– mer) 534, 553,
 554
 Mercie 437
 Mésopotamie 296, 300, 332
 Milan 310, 422
 Minnesota 106
 Mongols 553, 554
 Mons 570
 Montailou 460
 Moravie 385
 Morte (mer) 27, 58, 67, 572
 Moscou 110, 117, 571
 Munich 202
 Murabba'at 27, 28

N

Nag Hammadi 58
 Nahal Hever 27, 28
 Najran 535
 Naples 277, 500
 Narbonne 364, 367
 Navarre 493, 495
 Nazareth (– Nazaréen) 265,
 327, 493, 522

New York 98, 492
 Nicopolis 45
 Nil (– delta du) 97, 107, 310
 Nisibe 299
 Noire (mer) 43
 Noire (montagne) 116
 Northumberland 286
 Northumbrie 82, 437, 443
 Norwich 506
 Novgorod 490
 Numidie 74
 Nuremberg 568

O

Oberbayern 508
 Olivier (mont des) 99, 544
 Orléans 408, 415
 Ostroh 569
 Ottoman (empire) 376
 Oxford 106, 488

P

Padoue 519, 520

Palestine 19, 23, 43, 62, 91, 110,
 122, 341, 349, 389, 560,
 561, 562
 Pampelune 493, 566
 Paris (– Parisien) 63, 409, 453,
 463, 464, 477, 479, 495,
 496, 498-500, 504, 566-
 568
 Patmos 246
 Pays-Bas 510, 512
 Perse (– Golfe persique) 299,
 319, 325, 382, 562

Pescia 519
 Pharos 32, 33
 Phrygie 250
 Pologne 376
 Portugal 284, 376
 Prato 568
 Proche-Orient 91, 325, 533
 Provence 354, 363-365, 367,
 370, 371
 Ptuj 244
 Pumbedita 349

Q

Qatar 299
 Qenneshrin 299
 Qumrân 25-28, 40, 41, 58, 64,
 66, 69, 105, 139, 235, 296,
 562, 572

R

Ramerupt 367
 Reichenau 409, 459
 Reims 409
 Rhin (vallée du) 458
 Rome (– romain ; – empire
 romain) 23, 29, 35, 50,
 74, 80, 82, 96, 101, 103,
 147, 148, 156, 172, 189,
 239, 246, 247, 259, 260,
 265, 306, 343, 363, 379,
 387, 401, 402, 408, 443,
 444, 485, 487, 490, 563,
 564, 569, 570
 Roncevaux 479
 Rouge (mer) 224, 278
 Russie 490

- S**
 Saint-Denis 443, 504
 Sainte-Sabine 490
 Sainte-Sophie 397, 401
 Saint-Gall 420
 Saint-Germain-en-Laye 570
 Saint-Jacques 113, 567
 Saint-Jean d'Acre 367, 373, 504
 Saint-Jerôme 85
 Saint-Martin de Liébana 407
 Saint-Martin de Tours 83
 Saint-Sabas 110, 115, 325
 Saint-Vincent de Volturne 407
 Salzbourg 98, 286
 Samarie (– samaritain) 19, 53, 497, 551, 561
 San Gimignano 522
 Sankt-Florian 507
 Saragosse 367, 553
 Scandinavie (– scandinave) 409, 447
 Séleucie 187
 Sens 497, 512
 Sichem 561
 Sidon 106
 Sinai (mont) (– sinaïtique) 99, 100, 109-111, 116, 121, 122, 127, 144, 155, 163, 164, 166, 171, 186, 266, 314, 325, 544, 559, 560
 Sion 173, 258, 266, 313, 342
 Slaves 385
 Sodome 364, 365
 Sousse 278
 Stavelot 409
 Strasbourg 567, 568
 Sura 349, 353
 Syrie (– syrien) 91, 103, 122, 206, 296, 303, 311, 325, 332, 488, 535, 548, 553, 561, 562, 565
- T**
 Takrit 331
 Tao-Klardžeti 115
 Tbilisi 117, 127
 Terre Sainte 522, 549, 565
 Thessalonique 413
 Tibériade 176, 563
 Tibre 279
 Tirol 507
 Tolède 367, 498-500, 505, 566
 Toscane 522
 Toura 340
 Tours 408, 411, 415
- Trachonitide 563
 Troyes 367, 566
 Tudela 361, 363, 367
 Tunisie 278, 554
 Turin 409
 Turquie 81, 91, 114
 Tyr (– Tyriens) 101, 102, 106, 562
- U**
 Utrecht 570
- V**
 Vatican 502, 508, 514
 Venise 126, 367, 567, 568
 Verdun 409
 Vérone 490
 Vieux-Caire 97, 571
 Ville Neuve (Vařaršapat) 108
 Vivarium 82, 283
- W**
 Wadi Natroun 97
 Weimar 508
 Westminster 500
- Y**
 Yathrib 535
 Yavné 172, 176, 563
 Yémen 535

INDEX DES AUTEURS ANCIENS ET DES PERSONNAGES HISTORIQUES

Sont recensés ici tous les auteurs ou personnages historiques antérieurs au xv^e siècle, y compris les auteurs de livres bibliques (hors titres de leurs livres).

A

- Abbā Salāmā, métropolitain éthiopien (1372-1382) 101
- Abbā Salāmā (iv^e s.) : voir Frumence
- Abbayé, Rabbi (278-338) 168
- ‘Abd Allāh al-Hāšimī, auteur musulman (ix^e s.) 331, 565
- ‘Abd Allāh b. al-Ṭayyib : voir Ibn al-Ṭayyib
- ‘Abd Allāh b. Faḍl, diacre chrétien d’Antioche (xi^e s.) 327
- ‘Abd Allāh b. Salām, juif converti à l’islam († 663) 543
- ‘Abd al-Masīḥ al-Kindī, auteur musulman (ix^e s.) 331
- ‘Abdišū‘ de Nisibe, métropolitain nestorien († 1318) 331
- Abélard : voir Pierre Abélard
- Abgar, nom de plusieurs rois d’Osroène (de 132 av. J.-C. à 216 ap. J.-C.), notamment Abgar Oukama 91
- Abrabanel : voir Isaac Abrabanel
- Abraham Abulafia, mystique juif (1240 – ap. 1291) 367, 373-375, 377, 567
- Abraham ibn Daud, exégète juif (1110-1180) 367-368
- Abraham ibn Ezra : voir ibn Ezra
- Abū al-Faraj ‘Abd Allāh b. al-Ṭayyib : voir Ibn al-Ṭayyib
- Abū l-‘Abbās al-Qurtūbī, musulman andalou († 1258) 553
- Abū Rā’iṭa, évêque syro-occidental de Takrīt (ix^e s.) 331
- Abū ‘Alī Naẓīf b. Yumn, prêtre melkite (x^e s.) 331
- Achard de Saint-Victor (env. 1100 – env. 1170) 453
- Adamnus Arculfus, évêque gaulois (vii^e s ?) 565
- Addāi, apôtre = Thaddée 91-92
- Aelred de Rievaulx, cistercien (1110-1167) 472
- Agathange, chrétien arménien (v^e s.) 113, 318, 320, 565
- Agathonicos de Tarse, Ps., auteur chrétien égyptien 306, 628
- Aggée, prophète 23
- Agrippa I^{er} : voir Hérode Agrippa I^{er}
- Aḥmad al-Maqrīzī, historien égyptien musulman (1364-1442) 327
- al-Bāḡī, théologien musulman de Saragosse († 1081) 553
- al-Bāqillānī, théologien ash‘arite († 1013) 549
- Albert de Bavière-Hollande († 1404) 510
- Albert le Grand, théologien dominicain (1193-1280) 470
- Albigéois (les), adeptes du catharisme (xiii^e s.) 515
- Alcuin, abbé de Tours (env. 735 - 804) 83, 289, 408, 413-415, 419-421, 427, 437, 566
- Alemanno : voir Yoḥanan Alemanno
- Alexandre le Grand, roi de Macédoine (356-323 av. J.-C.) 562
- al-Ḥarīṭ Ibn Sinān de Ḥarrān, chrétien jacobite (ix^e s.) 122
- al-Hāshimī, personnage musulman (ix^e s.) 331, 336
- al-Ḥazraḡī, auteur musulman (xii^e s.) 553
- ‘Alī Rabban al-Ṭabarī, auteur musulman († 855) 547, 549
- ‘Alī Ibn Dāwud al-Arfādī, chrétien jacobite (xi^e s.) 331
- Aliénor d’Aquitaine, reine des Francs puis d’Angleterre (env. 1120 - 1204) 499
- al-Kindī, personnage chrétien (ix^e s.) 331, 336, 565
- al-Ma’mūn, calife (813-834) 331, 336
- al-Mahdī, calife (746-785) 332

- al-Maḡdisī, historien musulman (x^e s.) 545
- al-Mas'ūdī, auteur musulman († 956) 544, 548
- Almohades, dynastie berbère 364, 553
- Almoravides, dynastie berbère 553
- al-Mutawakkil, calife (ix^e s.) 547
- al-Qaraḡī, musulman égyptien († 1285) 553
- al-Ṭa'alabī, écrivain musulman († 1036) 544
- al-Ṭabarī, historien musulman († 923) = Ṭabarī 544, 566
- al-Ya'qūbī, historien musulman († 897) 544
- Ambroise Autpert, abbé de Saint-Vincent de Volturne († 784) 407
- Ambroise de Milan, Père de l'Église latin (339-397) 75, 77, 185, 246, 248-254, 260, 270, 272, 280-281, 284, 287, 291, 342-343, 413, 422, 565
- Ambrosiaster, auteur chrétien latin (iv^e s.) 246, 248-249
- 'Amda Šeyon, empereur d'Éthiopie de 1314 à 1344 103
- 'Ammār al-Bašrī, chrétien syro-oriental de langue arabe (ix^e s.) 332
- Ammonas, moine égyptien (iv^e s.) 306
- Ammonius d'Alexandrie, chrétien (iii^e s.) 62
- Ammonius Sakkas, philosophe grec (iii^e s.) 195
- Amora Kahana : voir Kahana
- Amphiloque de Cyzique, auteur byzantin (flor. 860) 385, 393
- Anastase le Sinaïte, moine byzantin († ap. 700) 393, 395
- André de Césarée, auteur chrétien (563-614) 116, 395
- André de Saint-Victor († 1175) 451-452, 457
- Angélome, moine de Luxeuil († env. 855) 409, 424, 429-430
- Anonyme de Plaisance, pèlerin (vi^e s.) 565
- Anselme de Laon, philosophe et théologien chrétien († 1117) 453, 468, 566
- Anselme Turmeda, chrétien converti à l'islam (1355-1423) 554
- Antiochus IV Épiphane, roi séleucide (env. 215 - 164 av. J. C.) 562
- Antoine, moine égyptien († 356) 96, 306, 627
- Antoine de Padoue, franciscain († 1231) 567
- Antonin, fils de Sévère = Caracalla, empereur romain (188-217) 45
- Aphraate le Sage persan (env. 260 – ap. 345) 296, 564
- Apollinaire de Laodicée, auteur chrétien (env. 315 – env. 390) 234, 261, 392
- Aponius, auteur chrétien (v^e s.) 247, 250
- Apringius de Beja, auteur chrétien (iv^e s.) 284
- Aqiba, Rabbi (50 – env. 135) 24, 163-165
- Aquila, juif en dialogue avec Timothée (ii^e-vi^e s. ?) 236
- Aquila, traducteur juif (ii^e s.) 43, 45-46, 54, 81, 110, 262, 343, 384, 386-387, 395, 564
- Aréopagite : voir Denys l'Aréopagite
- Aréthas de Césarée, auteur byzantin (env. 860 – env. 932) 395
- Aristarque, commentateur des textes homériques (env. 220 - 143 av. J.-C.) 188
- Aristée, auteur de la *Lettre* (ii^e s. av. J.-C.) 30-32, 78, 562
- Aristide d'Athènes, apologiste chrétien (ii^e s.) 335
- Aristobule, exégète judéo-hellénistique (env. 180 - 145 av. J.-C.) 29-31, 562
- Ariston de Pella, apologiste chrétien (ii^e s.) 236
- Aristophane de Byzance, grammairien grec (env. 257 – env. 180 av. J.-C.) 187
- Aristote, philosophe grec (384 - 322 av. J.-C.) 188, 246, 370, 396, 405, 464
- Arnoul Gréban, auteur français (env. 1420 – env. 1470/1485) 529, 567
- Artaxerxès, roi achéménide (v^e s. av. J.-C.) 23
- Athanase, interlocuteur de Zachée 236
- Athanase d'Alexandrie, Père de l'Église grec (env. 300-373) 48, 96, 98, 101, 306, 340, 382, 564-565, 627-628
- Athanase, Ps. 393
- Auguste, empereur romain (63 av. J.-C. - 14 ap. J.-C.) 404
- Augustin de Dacie, dominicain († 1285) 447
- Augustin, évêque d'Hippone, Père de l'Église latin (354-430) 43, 76-77, 82, 240, 245-248, 251, 259,

268-279, 281, 283-284, 287-288, 291-292, 338, 342-344, 420, 422, 425, 427, 434-435, 448, 453, 465, 565, 627

Avars (les), assaillants de Constantinople au vii^e s. 401

Averroès, philosophe et théologien musulman (env. 1126 - 1198) 371, 566

Avicenne, philosophe musulman persan (980-1037) 327

B

Bah̄ira : voir Sergius, moine syrien

Bah̄ya ben Asher de Saragosse, kabbaliste († 1340) 374

Balthasar, roi de Babylone (vi^e s. av. J.-C.) 413

Bar Hebraeus, chrétien syro-occidental (1225-1286) 299-301, 303

Bar Kokhba, patriote juif (révolte de 132-135) 349, 564

Bardesane d'Édesse, philosophe et poète chrétien syriaque (env. 154 - 222) 297

Barnabé, Ps., auteur de l'*Épître de Barnabé* (i^{er} s.) 142, 145, 233, 235

Basile de Césarée, Père de l'Église grec (329-378) 196, 204, 220, 299, 306, 333, 335, 340, 393-395, 565

Basile le Jeune, anachorète de Constantinople († 952) 402

Béatus, moine de Saint-Martin de Liébana dans les Asturies († 798) 284, 407

Bède, dit le Vénérable, moine anglais, écrivain de langue latine (673-735) 82, 234, 239-240, 286-289, 292, 420-423, 434, 443, 565

Bekhor Shor : voir Joseph ben Isaac Bekhor Shor

Ben Bag Bag, rabbin mystérieux qui apparaît à la fin de la *Mishna* 160

Ben Sirach, auteur biblique 139

Benoît de Nursie, moine latin (env. 480 – env. 543) 409, 465, 494

Bernard de Clairvaux, cistercien (env. 1090 - 1153) 204, 452-453, 457, 461-463, 472-473, 525, 529, 566

Bernon de Reichenau, abbé chrétien (env. 978 - 1048) 458

Bišr Ibn al-Sirrī, chrétien nestorien de langue arabe (ix^e s.) 122, 327

Blanche de Castille, reine de France (1188-1252) 495, 497, 499

Boèce, philosophe (env. 480 - 524) 283, 475

Bonaventura Berlinguieri, peintre italien (env. 1210 - 1274) 519

Bonaventure, Ps. 567

Bonaventure, théologien franciscain (env. 1217 - 1274) 477, 519, 521, 567

Brigitte de Kildare, sainte chrétienne (451 – env. 525) 494

Brigitte de Suède, mystique chrétienne (1303-1373) 522

C

Caligula, empereur romain (12-41) 563

Caracalla : voir Antonin

Cassien : voir Jean Cassien

Cassiodore, auteur chrétien latin (env. 485 – env. 580) 82, 240, 283-284, 342, 344, 426, 565

Celse, philosophe romain (ii^e s.) 564

Césaire d'Arles, moine et prédicateur latin (env. 470 - 543) 277

Césaire, Ps. 393

Charlemagne, empereur (768-814) 83, 407-409, 411-415, 419-420, 430, 433, 437, 485, 495

Charles II le Chauve, empereur d'Occident (840-877) 407, 409, 411, 413, 419, 433

Charles V, empereur d'Occident (1364-1380) 504-505

Chénouté d'Atripé, moine égyptien († env. 451) 305, 307, 565

Chrétien de Troyes, poète français (env. 1130 – env. 1180) 458

Christian de Stavelot, moine bénédictin († ap. 880) 409, 433, 566

Christine de Markyate, abbesse (env. 1096 – env. 1155) 486

Chromace d'Aquilée, évêque († 409) 81, 246

Chrysostome : voir Jean Chrysostome

Cicéron, philosophe romain (106 - 43 av. J.-C.) 234, 246, 272

- Claire d'Assise, fondatrice des clarisses (env. 1193 - 1253) 465
- Claude, évêque de Turin (env. 780 – env. 828) 409, 415, 425, 428-430, 439, 566, 628
- Clément d'Alexandrie, Père de l'Église grec (env. 150 – env. 214) 195, 236, 564
- Clément de Rome, pape (i^{er} s.) 105, 233
- Commines, Philippe de, historien de langue française (1447-1511) 479
- Conrad de Halberstadt, dominicain (deuxième moitié du xiv^e s.) 567
- Constance II, empereur romain (317-361) 246, 250
- Constantin Méliénétiotes, chrétien byzantin (env. 1240 - 1307) 397
- Constantin Monomaque, empereur byzantin (env. 1000 - 1055) 396
- Constantin, empereur romain (272-337) 62, 114, 243, 494, 564
- Constantin-Cyrille (env. 828 - 869) = Cyrille, évangéliste 385
- Cosmas de Jérusalem, auteur chrétien byzantin (env. 680 – env. 760) 399
- Cosmas Indicopleustès, voyageur grec syrien (flor. 550) 102, 393-394, 396, 565
- Cyprien de Carthage, évêque et martyr (env. 200 - 258) 235
- Cyprien, Ps. 74, 76, 235, 243, 249, 272, 343, 422, 564
- Cyrille, évangéliste : voir Constantin-Cyrille
- Cyrille d'Alexandrie, Père de l'Église grec (376-444) 204, 207, 220, 229-230, 299, 308, 318, 340, 385-386, 565-566
- Cyrus le Grand, roi de Perse (vi^e s. av. J.-C.) 21, 153, 226, 561
- ## D
- Dadisho Qatraya, moine syriaque (env. 750) 299-300
- Damascène : voir Jean Damascène
- Damase, pape (env. 305 - 384) 50, 80, 246
- Daniel, prophète 65, 405, 431
- Daniel de Salah, chrétien syriaque (vi^e s.) 299
- Dante Alighieri, poète italien (1265-1321) 231, 567
- Darius, roi de Perse (env. 550 - 486 av. J.-C.) 226
- David d'Estella, savant juif (xiii^e s.) 371
- David Qimhi, fils de Joseph Qimhi (1160 – env. 1235) 364-367, 566-567
- Démétrios (ii^e s. av. J.-C.) 188
- Démétrios d'Alexandrie, évêque (188-230) 96
- Démétrios de Phalère (iii^e s. av. J.-C.), fondateur de la bibliothèque d'Alexandrie 29-33
- Démosthène, homme d'État athénien (384 - 322 av. J.-C.) 234
- Denys bar Salibi, auteur syro-occidental († 1171) 299-301, 303
- Denys d'Alexandrie, auteur chrétien († env. 265) 249, 382
- Denys l'Aréopagite (vi^e s.) = Pseudo-Denys = Aréopagite 435, 443, 448, 469-470
- Denys le Thrace, grammairien (ii^e – i^{er} s. av. J.-C.) 231
- Didyme d'Alexandrie, dit « l'Aveugle », auteur chrétien (env. 313 – env. 398) 204, 229, 261, 289, 340, 342, 392, 565
- Didyme le Grammairien (env. 63 - 10 av. J.-C.) 188
- Diodore de Tarse, auteur chrétien antiochien (330 – av. 394) 205-207, 211, 213, 215, 217-221, 227-228, 230-231, 341, 250, 565, 627
- Dominique de Silos, bénédictin (1000-1073) 494
- Dorothee d'Antioche, prêtre (milieu du iii^e s.) 206
- Dructeramnus, abbé de Saint-Chaffre sous Louis le Pieux (ix^e s.) 429
- Dunash ibn Labrat, grammairien (920-990) 356, 367
- Duns Scott, Jean (env. 1266 - 1308) 370
- ## E
- Éberhard, échanson sous Charlemagne (ix^e s.) 412
- Édèse, Tyrien (première moitié du iv^e siècle) 101
- Ekvtime l'Athonite, philosophe géorgien (env. 955 - 1028) 116
- Eldrade de Novalèse (première moitié du ix^e s.) 416
- Élie de Nisibe (975-1046) 329-330, 566

- Élie del Medigo, philosophe juif (env. 1458 – env. 1493) 375
- Élie Ḥayyim de Genazzano, savant juif (1450-1510) 367, 375
- Éliezer ben Horqenos (ii^e s.) = Éliezer (Rabbi) 166, 174, 350
- Éliezer de Beaugency (xii^e s.) 358, 367, 566
- Élisha ben Abouya, un auteur du Talmud 166
- ‘Ella ‘Aṣḥeḥa (Kaleb), roi éthiopien (vers 520) 101
- Emma, reine franque (894-934) 489
- Éphrem de Nisibe, le Syrien, auteur chrétien (env. 300 - 373) 93, 112-113, 125, 296-298, 298-303, 318, 564, 627
- Épiphanes de Salamine, auteur chrétien (env. 315 - 403) 46, 209
- Épiphanes, Ps. (iv^e-v^e s.) 235
Épître de Barnabé 142, 145, 235, 339, 564, 627
- Eprem Mcire, ou Éphrem mineur, chrétien géorgien (xi^e s.) 116
- Erchambert, moine de Fulda (milieu du ix^e siècle) 412, 433
- Ermengarde de Tours, épouse de Lothaire I^{er} († 851) 430
- Ermold le Noir, poète contemporain de Pépin I^{er} d’Aquitaine et de Louis le Pieux 411
- Égérie, pèlerine en Terre sainte (iv^e s.) 565
- Étienne (Stephen) Langton, archevêque de Cantorbéry († 1228) 63, 113, 233, 468, 504, 566
- Étienne Harding, bibliste cistercien († 1134) 83, 492, 566
- Eucher de Lyon, moine et évêque († vers 450) 248, 250
- Eudes, roi des Francs († vers 898) 409
- Eugène III, pape (env. 1080 - 1153) 473-474
- Eusèbe d’Èmèse, auteur chrétien antiochien (env. 300 – av. 359) 206, 392, 565
- Eusèbe de Césarée, évêque et historien de langue grecque (env. 263 - 339) 29, 44-45, 47, 62, 206, 209, 229, 235, 249, 260, 305, 312, 340, 344, 382, 392, 422, 475, 491, 564, 627
- Eustache Mercadé, auteur français († 1440) 529
- Euthalius de Rhodes, moine grec (xiv^e s.) 567
- Euthyme Zigabène, moine byzantin (env. 1050 - 1120) 392, 396-397
- Évagre le Pontique, moine du désert égyptien (346-399) 299-300, 306, 341
- ‘Ēzānā, roi d’Éthiopie (env. 320-360) 101
- Ézéchiël, prophète 167, 213
- Ezriq de Kolb, chrétien arménien (v^e s.) 109, 113, 119, 317, 320-321, 565
- F**
- Fernando Pérez de Funes, chancelier de Navarre (xii^e s.) 493
- Ferrand de Carthage, auteur chrétien latin († env. 546) 278
- Flavius Josèphe (37 – env. 100), historien juif de langue grecque = Josèphe 32, 34, 58, 78, 106, 156-157, 627
- Florus de Lyon, auteur chrétien latin († env. 860) 409, 416, 424-425, 427, 566
- Fortunatien d’Aquilée, auteur chrétien latin (iv^e s.) 422
- Francesc Eiximenis, franciscain catalan (env. 1340 - 1409) 525
- François d’Assise, dit « Poverello », fondateur de l’ordre franciscain (env. 1181 - 1226) 465, 497, 516-517, 519-520, 566
- François I^{er}, roi de France (1494-1547) 63
- François Villon, poète français (1431-1463) 479
- Frau Ava, poétesse allemande († 1127) 566
- Fréculfe, évêque de Lisieux (entre 825 et env. 850) 429
- Froissart, Jean, chroniqueur (env. 1337 – env. 1404) 479
- Frumence (iv^e s.) = Abbā Salāmā 101-102
- Fulgence de Ruspe, auteur chrétien (env. 467 - 532) 278-279, 422
- G**
- Gabriel Brunnus, bibliste (xv^e s.) 568
- Ġāḥiḥ, polygraphe musulman († 869) 549
- Ġalāl al-Dīn al-Rūmī : voir Rūmī
- Gamaliel I et II, rabbins (fin i^{er} s.) 167

- Geiséric, roi vandale (env. 399 - 477) 277
- Gélase I^{er}, pape (v^e s.) 565
- Genazzano : voir Élie Hayyim de Genazzano
- Georges des Arabes, auteur syriaque († 724) 299, 303
- Georges le Syncelle, chroniqueur byzantin († ap. 810) 404, 566
- Gershom ben Juda, rabbin (env. 960 - 1028) 358
- Gersonide, Levi ben Gershom, dit Léon de Bagnols, philosophe juif (1288-1344) 367, 371-372, 375, 567
- Ghassanides, tribu arabe chrétienne 325, 535
- Ghazālī, philosophe soufi († 1111) 554, 556
- Giorgi, réviseur géorgien du texte biblique 116
- Giotto di Bondone, peintre (1266-1337) 517, 519-520, 531, 567
- Gisèle, sœur de Charlemagne et abbesse de Chelles (env. 757 - 810) 420
- Godefroy de Saint-Victor (env. 1125 - env. 1194) 453
- Gonzalo de Berceo, poète castillan (env. 1198 - 1264) 566
- Grân, émir 102-103
- Grégoire Akropolites, moine byzantin (xii^e s.) 396
- Grégoire de Nazianze, Père de l'Église cappadocien (329 - env. 390) 79, 196, 204, 261, 422, 565, 630
- Grégoire de Nysse, Père de l'Église cappadocien (env. 331 - env. 394) 79, 185, 204, 220, 300, 335, 337, 340, 396, 435, 565
- Grégoire de Nysse, Ps. (v^e s.) 235
- Grégoire d'Elvire (évêque vers 359) 246, 249-250
- Grégoire I^{er} le Grand, pape (env. 540 - 604) 11-12, 82, 240, 246, 277, 279-281, 283, 285, 292, 420, 423, 425, 428, 435, 486, 565
- Grégoire VII, pape (env. 1015 - 1085) 453
- Grégoire, disciple de Basile le Jeune (x^e s.) 402
- Grigor de Narek, arménien (env. 945 - 1003) 323
- Grigor de Tathev, arménien (xiv^e s.) 335
- Gudith, reine éthiopienne (ix^e s.) 102
- Guiart des Moulins, chanoine (1251 - env. 1322) 505
- Guillaume d'Auvergne, évêque de Paris († 1249) 504
- Guillaume de Champeaux (env. 1070 - env. 1121) 453, 566
- Guillaume de Digulleville, moine cistercien (env. 1295 - ap. 1358) 523-524, 531, 567
- Guillaume de Saint-Thierry, moine bénédictin puis cistercien (env. 1075-1148) 461
- Gutenberg, Jehan, imprimeur (env. 1400 - 1468) 8, 89, 567
- H**
- Habacuc, prophète 278
- Hadich, auteur géorgien 119, 566
- Hadrien, empereur romain (76-138) 43, 564
- Ḥafṣ Ibn Albar, poète de Cordoue (ix^e s.) 122
- Ḥai Gaon, rabbin (938-1038) 162
- Haistulphe, archevêque de Mayence († env. 826) 422, 429
- Hamane, un auteur du Midrash 178
- Harald Klak, roi danois († 852) 409
- Haymon, moine d'Auxerre (fl. 840-860) 409, 415, 433-434, 436-439, 566
- Heiric, moine d'Auxerre (841 - env. 876/883) 436
- Héliodore, évêque correspondant de Jérôme (iv^e-v^e s.) 81
- Hénana d'Adiabène, syriaque (571-610) 299, 303
- Henri de Blois, évêque de Winchester (1101-1171) 492
- Henri III, roi d'Angleterre de 1216 à 1267 495, 499
- Henri le Lion, duc de Saxe puis de Bavière (env. 1129 - 1195) 489
- Héraclite, auteur des allégories d'Homère (i^{er} s.) 189
- Hermas, auteur du *Pasteur* (ii^e s.) 48, 233
- Hermogène, auteur de traités philosophiques 188
- Hérode Antipas, fils d'Hérode le Grand (21 av. J.-C. - 39 ap. J.-C.) 562
- Hérode le Grand, roi de Judée (73 av. J.-C. - 4 ap. J.-C.) 305, 562-563
- Hérode Agrippa I^{er}, petit-fils d'Hérode le Grand (10 av. J.-C. - env. 44 ap. J.-C.) 563

- Hérodote, historien grec
(env. 484 – env. 420 av. J.-C.) 96
- Hésiode, poète grec (viii^e s. av. J.-C.) 209
- Hésychius de Jérusalem (v^e s.) 341
- Hilaire de Poitiers (env. 315 - 367) 77, 246, 248, 250-251, 291, 342, 422, 564
- Hilдеболд, archichapelain de Charlemagne (ix^e s.) 412
- Hildegarde de Bingen († 1179) 472
- Hilduin, dignitaire carolingien (env. 780 – env. 855) 443
- Hillel, rabbin (i^{er} s. av. J.-C.) 157, 160-162, 172-173, 563
- Hippolyte de Rome (première moitié du iii^e s.) 247, 250, 252, 339, 564
- Homère, poète grec (viii^e s. av. J.-C. ?) 188-189, 231, 234
- Hraban Maur : voir Raban Maur
- Hugues de Saint-Cher, dominicain († 1263) 504, 567
- Hugues de Saint-Victor (1096-1141) 453, 463-464, 566
- Humbert, évêque de Wurzburg (833-842) 429
- Hunayn ibn Ishaq, arabe nestorien (808-873) 122
- I**
- Ibas d'Édesse (v^e s.) 278
- Ibn 'Abbās, cousin du Prophète Muḥammad 543
- Ibn al-Ṭayyib, chrétien arabe (980-1043) = 'Abd Allāh b. al-Ṭayyib = Abū al-Faraj 'Abd Allāh b. al-Ṭayyib 327-329, 566
- Ibn 'Arabī, andalou († 1240) 554, 567
- Ibn Buṭlān, médecin de Bagdad (xi^e s.) 329
- Ibn Ezra, auteur juif (1089-1164) = Abraham ibn Ezra 355, 361-365, 367, 375, 566
- Ibn Ḥasan al-Iskandarānī, juif converti à l'islam († 1320) 554
- Ibn Ḥazm, savant andalou (994-1064) 546, 548-552, 566
- Ibn Hišām, musulman égyptien († 828) 545
- Ibn Ishāq, musulman médinois († 767) 545
- Ibn Janaḥ : voir Jona ibn Janaḥ
- Ibn Qutayba, musulman († 885) 544, 549
- Ibn Taymiyya, musulman hanbalite († 1328) 553, 556
- Ibn Ṭulūn, souverain égyptien (ix^e s.) 548
- Ignace d'Antioche, martyr († env. 110) 233
- Indicopleustès : voir Cosmas Indicopleustès
- Iohannis de Caulibus : voir Jean de Caulibus
- Irénée de Lyon, auteur chrétien de langue grecque († env. 202) 50, 145-150, 152, 217, 236, 339, 627
- Isaac Abrabanel, savant juif (1437-1508) 367, 372
- Isaac de Ninive, auteur syriaque (vii^e s.) 299, 302
- Isaïe, prophète 136, 214, 235, 288, 305, 308, 369, 392
- Ishāq b. Balašq (x^e s.) 122, 545
- Ishmaël ben Elisha (i^{er}-ii^e s.) = Ishmaël, Rabbi 169, 350
- Isho'bar Nun, auteur syriaque († 828) 300
- Isidore de Séville (560-636) 82, 277, 284-285, 420-421, 425, 565
- Išo'dad de Merv, auteur syro-oriental (env. 850) 211, 300-301, 303, 327
- 'Iyāḍ de Ceuta, cadī († 1149) 553
- J**
- Jacob ben Yaqar de Mayence, savant juif († 1064) 358
- Jacques d'Édesse, auteur syriaque († 708) 299
- Jacques de Saroug, auteur syriaque (env. 451 - 521) 299, 565
- Jacques de Voragine, chroniqueur italien (env. 1228 - 1298) 518, 567
- James Le Palmer, clerc de l'Échiquier (av. 1327 - 1375) 507
- Jan Van Eyck, peintre (env. 1390 - 1441) 567
- Jean, évangéliste 145, 249, 288, 309, 312, 470, 537, 546
- Jean bar Aphthonia, moine syriaque (env. 475/480 - 537) 299
- Jean Cassien (env. 360 – env. 432/433) = Cassien 241, 250, 287, 434, 472, 627
- Jean Chrysostome, « bouche d'or », Père de l'Église grec (env. 350-407) 184, 206, 211, 213-215, 217, 220, 222-224, 226, 231, 247, 268, 299-300, 327, 341, 396, 402-404, 422, 565
- Jean d'Apamée, auteur syriaque (v^e s.) 299

- Jean Damascène, Père de l'Église de langue grecque (env. 650 – av. 754) 331, 399, 403-404
- Jean de Caulibus, franciscain (première moitié du xiv^e s.) 521-522
- Jean de Joinville, biographe de saint Louis (env. 1224 - 1317) 479
- Jean Doxapatrès, ou « de Sicile », moine constantinopolitain de langue grecque (xi^e s.) 234
- Jean Droungarios, auteur byzantin (flor. env. 700) 391-392, 565
- Jean (II) de Jérusalem (386-417) 277
- Jean II le Bon, roi de France (1319-1364) 500-501, 505
- Jean III d'Alexandrie († 689) 308, 565
- Jean Malalas, chroniqueur byzantin (env. 490 – env. 575) 404, 566
- Jean Michel, auteur dramatique français (env. 1435 - 1501) 529, 567
- Jean Philopon, auteur chrétien de langue grecque (env. 490 – ap. 568) 386-387, 393-394, 396
- Jean Rély, bibliste (xv^e s.) 386-387, 393-394, 396
- Jean Scot, Érigène, auteur irlandais († 870/877) 409, 415, 433, 435-436, 469, 566
- Jean Stojković de Raguse, dominicain († 1443) 568
- Jérémie, prophète 236, 278
- Jérôme de Stridon, Père de l'Église latin (env. 347 – env. 420) 76
- Jérôme, Ps., carolingien 436
- Joachim de Flore, auteur italien (env. 1130 - 1202) 445, 476, 566
- Joinville : voir Jean de Joinville
- Jona ibn Janaḥ, grammairien juif de langue arabe (env. 990 – env. 1050) 354-355, 367, 566
- Joseph ben Isaac Bekhor Shor (xii^e s.) = Joseph ben Isaac d'Orléans = Bekhor Shor 358, 367
- Joseph (ben Siméon) Qara, jeune collègue de Rashi (env. 1065 – env. 1135) 358, 367
- Joseph ibn Aknin, exégète juif provençal (env. 1150 – env. 1220) 370
- Joseph Qimḥi, exégète juif (env. 1105 – env. 1170) 364-367, 566
- Joseph Scot, exégète contemporain de Charlemagne 419
- Josèphe : voir Flavius Josèphe
- Juda Abrabanel, kabbaliste (env. 1460 – ap. 1521) 375
- Juda Halevi, savant juif d'Al-Andalus (1075-1141) 368, 371
- Juda ibn Balaam (de Tolède), savant juif de langue arabe (seconde moitié du xi^e siècle) 355, 367
- Judith de Flandre (env. 1037-1094) 489
- Judith, seconde épouse de Louis le Pieux (env. 805 - 843) 430
- Julien d'Éclane, évêque italien pélagien († env. 455) 220, 243, 247-248, 250
- Junilius, auteur latin (première moitié du vi^e siècle) 278-279, 420
- Juste d'Urgel, évêque († 546) 285
- Juste, abbé de Charroux sous Louis le Pieux (ix^e s.) 429
- Justin de Naplouse, martyr († env. 165) 42, 152, 627
- Justinien, empereur byzantin (483-563) 278, 382

K

- Ka' b al-Aḥbār, juif converti à l'islam († env. 652) 543
- Kahana, sage de l'époque talmudique, iv^e siècle = Amora Kahana 352
- Korioune, disciple de Machtots, arménien (v^e s.) 108-110, 317-318

L

- Lactance, auteur chrétien latin (env. 250 – env. 325) 76, 235, 244, 284
- Laurent Valla, philologue italien (1407-1457) 438
- Lazare de Pharpi, auteur arménien de la fin du v^e s. 119
- Le Palmer, James : voir James Le Palmer
- Léandre de Séville, évêque (env. 534 – env. 600) 281
- Léon de Bagnols : voir Gersonide
- Léon I^{er} le Grand (pape de 440 à 461) 280, 460
- Léon III (pape de 795 à 816) 408
- Léon le Patrice (x^e s.) = Leo Saccellarios 387-388, 406
- Lettre d'Aristée* 30-32, 562

- Levi ben Gershom : voir
Gersonide
- Lévondès, chrétien arménien
(v^e s.) 109
- Lévy, Rabbi (iii^e s.) 169
- Lombard (le) : voir Pierre
Lombard
- Lothaire I^{er} (empereur
d'Occident de 843 à 855)
407, 409, 430
- Lothaire II, fils du précédent (roi
des Francs de 855 à 869)
411
- Louis I^{er} le Pieux (778-840) =
Louis d'Aquitaine 409,
411, 421, 429, 431, 433
- Louis II le Germanique, roi
de Francie orientale
(env. 806 - 876) 407, 409,
428, 430-431, 489
- Louis VIII, roi de France (1187-
1226) 495, 497, 499
- Louis IX, saint, roi de France
(1214-1270) 495, 499-
500, 503
- Loup, abbé de Ferrières († v.
862/863) 423
- Luc, évangéliste 143, 241, 265
- Lucien d'Antioche, martyr
chrétien († 312) 206
- Lucifer de Cagliari, auteur
chrétien latin († 371) 76,
514, 564
- Ludolf de Saxe, chartreux
(env. 1300 – env. 1378)
524-525, 567
- M**
- Macaire Chrysokephalos,
commentateur byzantin
(env. 1300 - 1382) 397,
399
- Machtots, arménien († 439) =
Mastoc' = Mesrop 108-
110, 121, 565
- Maïmonide, savant juif (1135-
1204) = Moïse ben
Maïmon 367-371, 566,
627
- Malachie, prophète 23
- Malalas : voir Jean Malalas
- Mani, fondateur du
manichéisme (216
– env. 277) 297
- Marc, évangéliste 96
- Marc b. al-Qunbar, moine
égyptien de langue arabe
(† 1208) 326
- Marcion, chrétien hérétique
(env. 85 - 160) 50, 147-
149, 152, 243, 297, 564
- Marguerite de Clèves, noble
allemande (env. 1375 -
1411) 511
- Marguerite de Provence, femme
de Louis IX (xiii^e s.)
499-500
- Marie d'Alanie, impératrice
byzantine (env. 1055
– env. 1103) 399
- Marius Victorinus, auteur
chrétien latin († 362) 77,
246, 248-249, 564
- Marouta de Tagrit, auteur
syriaque (565-649) 302
- Martin de Laon, disciple de Jean
Scot (819-875) 436
- Matthieu, évangéliste 236, 241,
266, 312, 422, 537 (Ps.)
- Matthieu Cantacuzène,
auteur byzantin (1325
– env. 1383/1391) 397
- Maurdragne, abbé de Corbie
(772-781) 408, 415
- Maxime le Confesseur, moine
et théologien byzantin
(env. 580 - 662) 392-393,
395, 435, 565
- Menahem ben Saruq,
grammairien espagnol
(env. 910/920 - 970) 356,
367
- Menahem Recanati, exégète
kabbaliste (fin xiii^e
– xiv^e siècle) 367, 375
- Méthode, frère de Constantin-
Cyrille (env. 815 - 885)
385
- Michel Doukas, empereur
byzantin (env. 1050
– env. 1090) 396
- Michel Glycas, auteur byzantin
(† env. 1200) 393, 396,
402-404, 566
- Michel le Bègue (Psellos),
empereur byzantin (770-
829) 443
- Michel Psellos, auteur byzantin
(1018-1078) 386, 392-
393, 395-398, 406, 566
- Moïse bar Képha, auteur syro-
occidental (env. 833 -
903) 299, 301, 303
- Moïse ben Maïmon : voir
Maïmonide
- Moïse ben Naḥman : voir
Naḥmanide
- Moïse de Khorène, historien
arménien (env. 410
– env. 490) 317
- Moïse de Léon, auteur juif
(env. 1240 - 1305) 374
- Moïse ibn Ezra, juif espagnol
(env. 1055 – ap. 1135)
367
- Moïse ibn Gikatilla, juif de
Cordoue (xi^e s.) 355, 367
- Moïse Qimḥi, fils de Joseph
Qimḥi († env. 1190) 367,
566
- Moshé ha-Darshan, rabbin et
exégète de Narbonne
(milieu du xi^e s.) 364
- Muḥammad, Prophète de l'islam
325, 533, 535-537, 539-
541, 543-545, 556, 565

- N**
- Nabuchodonosor II, roi de Babylone de 605 à 562 av. J.-C. 153, 215, 549
- Nahmanide, kabbaliste espagnol (1194-1270) 367, 373-374, 567
- Narsaï, auteur syriaque (déb. v^e s. - 502) 298
- Nathan, Rabbi (ii^e s.) 161, 174
- Néko, pharaon (vii^e s. av. J.-C.) 561
- Néophytos le Reclus, auteur chypriote (1134 – env. 1214) 396
- Nestorius, chrétien de Constantinople (env. 381 - 451) 278
- Neuf Saints « romains », moines missionnaires en Éthiopie (v^e s.) 101-103
- Nicéphore Blemmydès, auteur byzantin (1197 – env. 1269) 392, 397, 566
- Nicéphore Kallistos Xanthopoulos, auteur byzantin († env. 1350) 397
- Nicétas d'Héraclée, auteur byzantin (env. 1060 – † ap. 1117) 392, 399
- Nicétas David Paphlagon, auteur byzantin (env. 885 – env. 950) 395, 406
- Nicolas de Lyre, franciscain († 1340) 567
- Nicolas de Verdun, orfèvre-émailleur (1130 – env. 1205) 496
- Nicolas Love, chartreux (xv^e s.) 567
- Nicolas Maniacoria, cistercien bibliste († 1145) 83, 566
- Nicomaque de Gerasa, mathématicien (ii^e s.) 283
- Nonnos, archidiacre de Nisibe (env. 790 - 870) 326
- Norbert de Xanten, fondateur des chanoines réguliers de Prémontré († 1134) 512
- Novatien, martyr chrétien († 257/258) 75, 243, 564
- O**
- Oecuménios, auteur chrétien byzantin (vii^e s.) 395, 565
- Olympiodore d'Alexandrie, auteur chrétien (env. 500 – ap. 565) 393
- Onqelos, traducteur juif (ii^e s.) 361
- Origène, auteur chrétien (env. 185 – ap. 251) 44-47, 78-80, 84, 93, 111, 141-142, 145, 183-185, 190, 193, 195-205, 209-211, 217, 219, 229, 231, 241, 243-244, 247, 249-252, 260-261, 278, 285, 289-290, 339-344, 391-392, 395, 421, 445, 564, 570, 627-629
- Orose, auteur chrétien († env. 418) 422
- Otfrid de Wissembourg, moine allemand († ap. 871) 437
- Othon de Freising, cistercien (1111-1158) 476
- P**
- Pachôme, moine égyptien († env. 346) 306
- Papias d'Hiéropolis, évêque (première moitié du ii^e s.) 312
- Pascal I^{er}, pape (817-824) 411
- Paschase Radbert, auteur chrétien († 853/860) 409, 433, 437, 566
- Patrice (ou Patrick), évangéliste de l'Irlande (env. 385 - 461) 285
- Paul de Nisibe, le Perse, exégète antiochien († 571) 278
- Paul de Pella, auteur syriaque (vii^e s.) 46
- Paul de Tamma, moine égyptien (iv^e-v^e s.) 306
- Paul de Tarse, auteur d'épîtres 50, 74, 142, 146, 184, 196, 201, 205-206, 210, 217, 219, 225-226, 249, 266, 277, 338, 403, 413, 474
- Paul Diacre, moine lombard et lettré carolingien († av. 800) 419
- Paul I^{er}, pape de 757 à 767 443
- Pélage, moine latin (env. 350 – env. 420) 247-249
- Pèlerin de Bordeaux (iv^e s.) 564
- Pépin le Bref, roi des Francs (714-768) 408, 443
- Pfister (de Bamberg), Albrecht, imprimeur (1420-1466) 509
- Philippe Auguste, roi de France (1165-1223) 495
- Philippe V le Long, roi de France (env. 1292-1322) 504
- Philocrate, destinataire de la *Lettre d'Aristée* (ii^e s. av. J.-C.) 30
- Philon d'Alexandrie, exégète juif (env. 12 av. J.-C. - 54 ap. J.-C.) 33-34, 58, 137, 185, 187, 190-192, 231, 252, 318, 370, 563, 628, 632
- Philon de Carpasia, évêque chypriote (env. 350 – env. 450) 284

- Philoxène de Mabboug, auteur chrétien syriaque († 523) 94, 301-302, 565
- Photius, patriarche de Constantinople (env. 810 – ap. 893) 385-386, 393, 395, 566
- Pic de la Mirandole, philosophe et théologien humaniste (1463-1494) 375
- Pierre Abélard, philosophe et théologien chrétien (1079-1142) 461, 465
- Pierre d'Alexandrie, évêque et martyr († 311) 305
- Pierre d'Artois, maître des comptes du roi d'Aragon (xv^e s.) 525
- Pierre de Pise, grammairien et exégète, contemporain de Charlemagne († av. 800) = Pierre l'archidiacre 419-420, 566
- Pierre de Poitiers, chanoine de Saint-Victor (env. 1130 - 1215) 453
- Pierre l'archidiacre : voir Pierre de Pise
- Pierre le Mangeur, ou Comestor, théologien et historien chrétien (env. 1110 – env. 1178) 494, 505-506, 518, 566
- Pierre le Vénérable, abbé de Cluny († 1156) 555
- Pierre Lombard, théologien scolastique (1100-1160) 464-465, 566
- Pietro Lorenzetti, peintre de Sienne (env. 1280 - 1348) 519
- Pippinides : dynastie franque des vii^e-viii^e s. 414
- Plantagenêt : dynastie princière des xii^e-xv^e s. 495
- Platon, philosophe grec (env. 428 – env. 348) 29, 185, 190, 209
- Plotin, philosophe gréco-romain (env. 205 – env. 270) 195, 246
- Plutarque, philosophe gréco-romain (env. 46 - 125) 188-189
- Polychronios d'Apamée († av. 431) 207, 250, 565
- Pompée, général romain (106-48 av. J.-C.) 562
- Ponce Pilate, procureur romain de la Judée (i^{er} s.) 563
- Porphyre, philosophe néo-platonicien (env. 234 – env. 305) 189, 209, 246, 564, 628
- Poverello : voir François d'Assise
- Primasius d'Hadrumète, évêque (deuxième moitié du vi^e s.) 278-279, 284
- Priscillien, évêque d'Avila († 385) 74
- Procopé de Gaza, auteur grec chrétien (env. 475 – env. 538) 203, 389-391, 393
- Prosper d'Aquitaine, auteur chrétien latin († ap. 455) 277
- Psellos : voir Michel Psellos
- Pseudo-Denys : voir Denys l'Aréopagite
- Ptolémée, gnostique valentinien, auteur de la *Lettre à Flora* (ii^e s.) 148
- Ptolémée I Sôter, roi lagide de 305 à env. 285 av. J.-C. 30, 31
- Ptolémée II Philadelphie, roi lagide d'env. 285 à 246 av. J.-C. 30-31, 42-43, 78, 187, 190
- Ptolémée VI Philométor, roi lagide d'env. 180 à 145 av. J.-C. 29
- Pythagore, philosophe grec (vi^e s. av. J.-C.) 29

Q

- Qohélet, auteur du livre biblique de l'*Ecclésiaste* 478
- Quintilien, rhéteur et pédagogue latin (i^{er} s.) 284
- Quodvultdeus, évêque africain († env. 453) 277

R

- Raban Maur, abbé de Fulda puis archevêque de Mayence (env. 780 - 856) = Hraban Maur 423, 426-431, 437
- Rashbam : voir Samuel ben Meïr
- Rashi (Rabbi Shəlomo Yiṣḥaḳi), exégète juif (1040-1105) 163, 173, 356-358, 360, 365, 367, 566
- Ravina II, amora talmudiste († 499) 177
- Rémi, moine d'Auxerre, maître à Reims puis à Paris (env. 841 – av. 908) 439
- Réticius d'Autun, auteur chrétien latin (iv^e s.) 244
- Richard Cœur de Lion, roi d'Angleterre (1157-1199) 493
- Richard de Saint-Victor († 1173) 453
- Rodtrude, fille de Charlemagne (env. 775 - 810) 420
- Romanos le Mélode, hymnographe byzantin (env. 493 – env. 560) 303, 399
- Rufin d'Aquilée, auteur chrétien latin (env. 345 – env. 410) 75, 195, 204, 247, 249-250, 565
- Rufin le Syrien 82,84

Rufus de Shotep, évêque copte
(vi^e s.) 307

Rūmī, mystique soufi persan
(† 1273) 554, 567

Rutebeuf, poète français
(env. 1230 – env. 1285)
479

S

Sa'adia, Gaon, savant juif (882-
942) 124, 353-354, 358,
361, 368, 371, 566

Sabinus, gouverneur du Proche-
Orient (i^{er} s.) 91

Sahacdoukht, moniale et
poétesse arménienne
(vii^e-viii^e s.) 322

Sahak, catholicos arménien
(† 438) 109, 565

Saladin, sultan d'Égypte et de
Syrie de 1174 à 1193 553

Salomon, auteur biblique 21,
35-36, 51, 56-58, 81, 184,
233, 246, 381, 397, 451

Salomon ben (Rabbi) Isaac,
Salomon (ben Isaac) de
Troyes : voir Rashi

Salonius, fils d'Eucher, évêque
de Genève (v^e s.) 248

Samuel, juif maghrébin converti
à l'islam († 1175) 553

Samuel ben Meïr, dit Rashbam,
petit-fils de Rashi
(1080/1085 - 1174) 358,
367, 566

Samuel ibn Tibbon, savant juif
(env. 1150 – env. 1230)
370

Sanche VII le Fort, roi de
Navarre (env. 1170 -
1234) 493, 495

Santes Pagnino, dominicain
(† 1541) 63

Sargon II, roi d'Assyrie et de
Babylone (viii^e s.) 561

Scholarios, Georges-Gennadios,
patriarche et auteur
byzantin (env. 1400
– env. 1472) 404-405

Scolastique, moniale, sœur
de Benoît de Nursie
(env. 480 – env. 543) 494

Scrovegni, riche famille de
Padoue (xi^e s.) 520

Sénèque, philosophe latin
(env. 4 av. J.-C. - 65) 248

Sérapion, évêque de Thmuis
(† env. 362) 96

Serenus de Marseille, évêque
(vii^e s.) 486

Serge « l'Arabe », saint chrétien
(† 303) 325

Sergius, moine syrien = Bahīra
536

Sévère, père d'Antonin =
Septime Sévère (145-211)
45

Sévérien de Gabala, auteur
chrétien antiochien († ap.
408) 207, 213, 221-222,
565

Shammaï, rabbin contemporain
de Hillel († env. 30) 157,
160, 173, 563

Shəlomo Yiṣṣāqī, rabbin : voir
Rashi

Shim'on ben Ele'azar, rabbin
(2^e partie du ii^e s.) 163

Shim'ôn b. Kalil b. Maqāra,
chrétien copte († env.
1206) 326

Shim'ôn ben Yōhay, auteur juif
(ii^e s.) 170

Simāi, Rabbi (iii^e s.) 168

Şiruşāydān, nom de roi 106

Smaragde de Saint-Mihiel,
auteur chrétien († env.
830) 428

Sophonie, prophète de la Bible
100

Speratus, martyr de Scillium
(ii^e s.) 74

Stéphane de Ramla, nestorien de
langue arabe (ix^e s.) 122

Stojković de Raguse, Jean
(† 1443) 568

Su-Min Ri, auteur syriaque 297

Syméon le Stylite, ascète
chrétien († 459) 325, 527

Symmaque, traducteur juif
(ii^e s.) 43, 45-46, 81, 262,
343, 386, 564

T

Ṭabari : voir al-Ṭabari

Tasfā Şeyon, moine éthiopien
(env. 1513 - 1550) 103

Tatien, auteur chrétien († ap.
173) 50, 93, 437, 564

Tertullien, auteur chrétien de
Carthage (env. 160 – vers
220) 74, 243, 249, 339,
564

Thaddée : voir Addaï

Thalassios, interlocuteur
de Maxime le Confesseur
(vii^e s.) 395

Théagène de Regium, érudit
grec (vi^e s. av. J.-C.) 189,
198

Théodemir, abbé bénédictin
de Psalmodi († env. 825)
429

Théodore Abū Qurra, évêque
melkite de Ḥarrān (750-
820) 331

Théodore Bar Koni, auteur
chrétien syriaque (fin
viii^e – début ix^e s.) 300,
303

Théodore d'Héraclée, martyr
(iv^e s.) 392

Théodore de Mopsueste, auteur
chrétien antiochien
(env. 355 – ap. 428) 206,
207, 209-211, 217, 220,
227-228, 230, 232, 250,

278, 296, 298-300, 303,
 327, 341, 392-393, 565
 Théodore le Syncelle, auteur
 chrétien byzantin (vii^e s.)
 401
 Théodore Méliténiôtès, auteur
 chrétien byzantin
 (env. 1320 - 1393) 397,
 406
 Théodore, prêtre copte (vii^e s.)
 308-309, 565
 Théodoret de Cyr, auteur
 chrétien antiochien
 (env. 393 – env. 460) 47,
 207, 215, 217, 223, 226-
 231, 278, 341, 391-392,
 395-396, 565
 Théodoric, roi des Ostrogoths
 (env. 455 - 526) 283
 Théodose I^{er}, empereur romain
 (env. 347 - 395) 413
 Théodotion, traducteur juif
 (i^{er} ou ii^e s.) 43, 45-46,
 65, 78, 83, 110, 262, 343,
 386, 395, 563
 Théodulfe, évêque d'Orléans et
 abbé de Fleury (env. 755
 - 821) 83, 408, 411, 415,
 419, 436, 566
 Théophile d'Alexandrie, évêque
 († 412) 306
 Théophile d'Antioche, apologiste
 chrétien (ii^e s.) 277
 Théophylacte d'Ochrid (ou
 Achrida), auteur chrétien
 byzantin (env. 1050
 – ap. 1126) 396, 399-400,
 402, 406
 Thomas, auteur d'évangile (?)
 149
 Thomas d'Aquin, dominicain
 (env. 1224 - 1274) 370,
 404-405, 447-449, 452,
 460, 465, 470-472, 477,
 567, 628

Thomas de Harkel, auteur
 syriaque (fin vi^e – déb.
 vii^e s.) 94, 565
 Thomas Wolsey, cardinal anglais
 (env. 1474 - 1530) 512
 Tibbonides, famille de rabbins
 provençaux (xii^e-xiii^e s.)
 364
 Timothée I^{er}, catholicos de
 Bagdad (728-823) 331-
 332
 Timothée, chrétien (ii^e-vi^e s. ?)
 en dialogue avec Aquila
 236
 Titus, empereur romain (39-81)
 265, 563
 Tryphon, interlocuteur de Justin
 141, 146, 152
 Tyconius, auteur chrétien latin
 (première moitié du
 iv^e s.) 74, 77, 246, 249,
 272, 274-278, 284, 292,
 564

U

Ulfila († 383), évêque goth 565
 Ulrich de Lilienfeld, cistercien
 (env. 1308 – env. 1358)
 512

V

Verecundus de Iunca, évêque
 africain (vi^e s.) 278
 Vespasien, empereur romain
 (9-79) 265
 Victor de Tunnuna, auteur
 chrétien africain († env.
 566) 278
 Victorin de Pettau (Poetouio),
 auteur chrétien latin
 (env. 230 - 304) 244, 284,
 422
 Victorinus : voir Marius
 Victorinus
 Vigile (pape de 537 à 555) 278
 Villon, voir François Villon

Vincent de Beauvais,
 dominicain (env. 1190 -
 1264) 518
 Virgile, poète latin (70 av. J.-C. -
 19 ap. J.-C.) 234, 488
 Virgile de Salzbourg, évêque
 († 784) 286

W

Wahb b. Munabbih, auteur
 musulman († 732) 543
 Walafrid Strabon, moine et
 lettré carolingien († 849)
 409, 433, 566
 Wendelin de Spire, imprimeur
 (xv^e s.) 567
 Widukind, chef saxon (viii^e s.)
 408
 Wigbod, abbé, prêtre, diplomate
 et lettré (fl. 780-800)
 419-420
 Wolbodon, évêque d'Utrecht
 (xi^e s.) 489
 Wycliff, prêtre d'Oxford († 1384)
 567

Y

Yannai, Rabbi (iii^e s.) 171
 Yehôshou'a ben Lévi, Rabbi
 (iii^e s.) 159, 160, 166
 Yekuno 'Amlâk, empereur
 éthiopien (xiii^e s.) 312
 Yoḥanan Alemanno, savant juif
 (1435 – ap. 1504) 367,
 375
 Yohanan ben Zakkai, rabbin
 (i^{er} s.) 154, 563
 Yovhannes, arménien (vii^e s. ?)
 323
 Yovhannes Sarkawag, auteur
 arménien (xii^e s.) 112

Z

Zacharie, prophète 23, 426, 537

Zachée, interlocuteur d'Athanase
(ii^e s.) 236
Zar'ā Yāqob, empereur éthiopien
(1434-1468) 104

Zénodote, bibliothécaire
d'Alexandrie (320-240
av. J.-C.) 187

Zénon de Vérone, auteur
chrétien italien
(† env. 380) 246

INDEX DES PERSONNAGES BIBLIQUES ET MYTHOLOGIQUES

Personnages bibliques

Ne sont recensés ici que les personnages ; les auteurs de textes bibliques sont dans l'index des auteurs anciens. Dans les cas ambigus, on trouvera ici les occurrences où l'auteur est considéré comme personnage, et dans l'index des auteurs anciens celles où c'est sa fonction d'auteur qui est signifiée. Les occurrences des livres bibliques qui portent un nom de personnage sont dans l'index scripturaire.

A

Aaron, frère de Moïse 358, 412
Abel, fils d'Adam et Ève 178, 192, 218, 219, 251, 488
Abraham, patriarche 134, 145, 191, 192, 205, 206, 223, 243, 249, 251, 263, 270, 297, 314, 365, 370, 373, 375, 536, 540, 541, 544, 545, 560, 561
Adam 175, 199, 209, 210, 234, 297, 299, 302, 317, 322, 354, 404, 536, 540, 543, 544, 552, 566
Agar, femme d'Abraham 205, 219, 265, 545
Amminadab, ancêtre de David 358
Amran, père de Moïse 536
Anne, mère de Marie 518
Anne, mère du prophète Samuel 41
Assuérus, père du roi de Perse Darius I^{er} 372
Assuérus, roi de Perse, époux d'Esther 512
Azarias, l'un des trois jeunes gens du livre de Daniel 56, 65, 278

B

Baruch, prophète 41
Bel, idole de Babylone 56, 65
Bethsabée, femme d'Urie 139, 413, 512
C
Cain, fils d'Adam et Ève 178, 192, 193, 218, 219, 251, 488, 506
Caleb, fils de Yefuné 358
Christ (non exhaustif) 22, 42, 48, 78, 82, 96, 101, 102, 105, 109, 112, 126, 134, 143-147, 149, 150, 151, 185, 197, 201, 202, 223, 226-228, 230, 235, 236, 241, 244, 250, 254, 256, 257, 263-267, 270, 274, 280, 281, 285, 287-290, 296, 299, 300, 302, 306, 308-310, 312-314, 318, 329, 338, 341, 344, 345, 383, 384, 395, 402-404, 411, 414, 425, 426, 428, 430, 436, 448, 463, 466, 470, 477, 479, 486, 493, 494, 496-498, 507-510, 513, 515-529, 539, 547, 562, 567. Voir aussi « Jésus ».
Coré, opposant à Moïse 173, 174
D
Daniel, prophète 431
David,

– roi d'Israël 139, 248, 251, 267, 288, 342, 343, 345, 355, 364, 401, 412, 413, 426, 492, 512, 539, 540
– auteur de livres bibliques 21, 35, 215, 234, 338, 339, 344, 538, 543
Déborah, prophétesse 278
E
Eldad et Medad, personnages du livre des Nombres 32
Éli, prêtre 41
Élie, prophète 20, 58, 251, 255, 561
Élisabeth, mère de Jean-Baptiste 527
Élisée, prophète 20, 561
Emmanuel, titre christique 308, 314
Ésaü, fils d'Isaac 178
Esdras, scribe 10, 19, 20, 551
Esprit Saint 23, 32, 43, 50, 51, 62, 78, 162, 199, 233, 242, 257, 258, 275, 276, 282, 299, 308, 318, 319, 322, 323, 339, 364, 426, 427, 428, 434, 466, 475, 476, 477, 496, 527, 537, 538

Esther, épouse d'Assuérus 430, 512

Étienne, premier martyr chrétien 233

Ève 209, 302, 322

Ézéchias, roi 42, 278

G

Gabriel, archange 305, 507

Gog et Magog, forces du mal 178

H

Hébreu(x) (– peuple hébreu) 19-21, 29, 78, 133, 143, 199, 200, 226, 358, 375, 383, 385, 485, 494, 496, 508, 541, 560

Hénoch, patriarche 255, 305

I

Isaac, patriarche 145, 191, 219, 223, 251, 266, 286, 297, 300, 302, 373, 544

Ismaël, fils d'Abraham et d'Agar 219, 286, 544, 545

Israël, peuple d' 26, 32, 41, 42, 105, 111, 133, 135, 136, 137, 139, 142, 144, 145, 146, 162, 163, 171, 178, 222, 228, 263, 264, 265, 266, 267, 288, 313, 362, 372, 375, 401, 494, 537, 543, 544, 549

J

Jacob, patriarche 145, 178, 191, 251, 266, 299, 365, 401, 537, 551

Jacques, « frère du Seigneur » 567

Jacques, frère de Jean, apôtre 258, 518, 567

Jean Baptiste 93, 537

Jean, apôtre 258, 563

Jérémie, prophète 41, 305, 433

Jésus, aïeul de l'auteur du Siracide 22, 139

Jésus 9, 50, 91, 92, 99, 105, 126, 142-145, 147, 151, 179, 237, 254,

257, 258, 267, 268, 270, 288, 301, 302, 305, 309, 310, 312-314, 317, 327, 383, 384, 402, 403, 414, 470, 493, 494, 496, 507, 509, 513, 521-525, 527, 536, 537, 539, 545, 547, 551, 554, 556. Voir aussi « Christ ».

Jethro, beau-père de Moïse 375

Joachim, père de Marie 518

Job 248, 265, 281, 282, 502, 537, 554

Jonas, prophète 278, 395, 536, 537

Joseph, époux de Marie 301, 302, 305, 518, 522, 524, 525, 536

Joseph, fils de Jacob 192, 251, 495, 536, 537, 541, 544

Josias, roi 414, 415, 561

Josué, prophète 155, 199, 371, 560

Juda, patriarche 145

Juda, peuple/royaume de 25, 265, 312, 430, 561

Judéens 153

Judith, héroïne meurtrière d'Holopherne 81, 430

L

Léa, première femme de Jacob 191, 266, 299

Loth, neveu d'Abraham 364

Lucifer, ange déchu 514

M

Manassé, roi de Juda 278

Marie Madeleine 258, 550

Marie, mère de Jésus 40, 288, 301, 305, 308, 322, 365, 507, 518, 527, 536-538. Voir aussi « Vierge ».

Matthieu, apôtre 330

Ménélik, fils de Salomon 100, 311, 313

Michel, archange 305

Moïse, prophète 19, 22, 23, 32-35, 48, 62, 100, 103, 109, 117, 133, 134, 136, 142-145, 148, 155-157, 159, 160, 165, 167, 171-174, 190-192, 222, 225, 227, 255, 270, 278, 305, 358, 364, 375, 388, 496, 536, 540, 549, 554, 560

N

Naboth, victime de Jézabel 251

Naïshon, fils d'Amminadab 358

Nathan, prophète 20, 413

Néhémie, constructeur des murs de Jérusalem 412

Noé, patriarche 202, 246, 250, 251, 536, 539, 540, 544, 554

O

Osée, prophète 270, 561

P

Paul de Tarse 109, 311, 563

Pierre, apôtre 96, 258, 279, 402

Pharaon, roi d'Égypte à l'époque de Moïse 144, 146, 178, 225

R

Rachel, deuxième femme de Jacob 266, 299

Rébecca, femme d'Isaac et mère de Jacob 191

Ruth la Moabite, arrière-grand-mère de David 425

S

Saba, reine de 100, 311, 312

Salomon, roi d'Israël 99, 100, 139, 170, 171, 270, 282, 288, 311, 312, 313, 401, 412, 537, 561

Samaritain (bon) 497

Samaritaine (la) 151

Sara, femme d'Abraham 191, 205, 219, 266, 297, 370, 545

Saül, roi d'Israël 25, 345, 537, 549, 560

Sennachérib, roi d'Assyrie 223

Seth, patriarche 178

Suzanne, héroïne du livre de Daniel 65, 411

T

Thomas, apôtre 404

Tsippora, femme de Moïse 375

U

Urie le Hittite, époux de Bethsabée, général de David 139, 413

V

Vierge 40, 42, 222, 288, 322, 507, 512, 518, 520, 522, 526-528. Voir aussi « Marie ».

Y

Yahvé 62

Yefuné, père de Caleb 358

Z

Zacharie, père de Jean Baptiste 537

Zachée, collecteur d'impôts 412

Zorobabel, gouverneur de Judée 228

Personnages mythologiques

A

Aphrodite, déesse grecque 189

Arès, dieu grec 189

Athéna, déesse grecque 189, 190

H

Héphaïstos, dieu grec 189

J

Jason 114

P

Prométhée, personnage 114

U

Ulysse, personnage 189

Z

Zeus, dieu grec 189

INDEX SCRIPTURAIRE

Bible

Les livres bibliques sont donnés dans l'ordre de la *TOB*, et les versets, sauf mention contraire, dans sa numérotation¹. Les livres qui ne figurent pas dans la *TOB* sont donnés en fin de liste. Les premiers numéros de page de chaque entrée indiquent les mentions de l'ensemble du livre biblique concerné². Ensuite, les références bibliques sont dans la colonne de gauche, les numéros de page dans celle de droite.

ANCIEN TESTAMENT

• PENTATEUQUE³

19, 35, 36, 50, 55, 66, 81, 87, 93,
104, 109, 113, 126, 154, 190, 207,
269, 326, 375, 389, 394, 419, 420,
437, 488, 562, 565

• Genèse

116, 130, 133, 175, 192, 199, 200,
247, 251, 259, 260, 270, 297, 300,
307, 327, 336, 364, 388, 397, 427,
561

1 151, 368

1, 1 169, 209, 387, 491

1, 4 357

1, 5-13 199

1, 9 137

1, 26 234, 552

1, 27 354

1-2 395, 435-436

1-2, 4 300

1-3 318-321

1-11 19

1-21 286

2, 8.9.16.17 199

2, 10-14 427

3 209, 210

3, 8 199, 360

3, 21 209, 302

4 488, 506

4, 25 178

5, 4 255

6, 13 539

6, 14 202

6, 14-22 202

6-9 246, 250, 539

10, 4 118

11, 1-9 174

12 560

12, 6 373

12-50 19

14, 14 145

15, 7-21 134

15, 9 362

15, 9-11 246

17 134

17, 20 545

18, 1 373

18, 1-15 204

19, 1 365

19, 3 364

19, 4 180

21, 18 545

22 297

22, 6 266

26, 15 s. 373

26, 20 373

27,41 178

29, 17 266

30, 22 s. 299

31, 11 369

32, 4 365

32, 26-30 551

35, 1 244

37, 9 541

37-50 541

49 247

1 Voir p. 22, n. 8 sur les usages des numérotations dans l'ensemble du volume.

2 On a également relevé les mentions des livres complets qui figurent dans des titres de commentaires.

3 Il s'agit soit des pages où les 5 livres sont cités séparément, soit de celles où figure le nom de leur regroupement, ici « Pentateuque », « Hexateuque » ou « Octateuque » (dans ces deux derniers cas, les livres de Josué, Juges et Ruth sont relevés séparément). On a procédé de même pour les autres regroupements qui apparaissent dans cet index : Samuel-Rois, Esdras-Néhémie, Chroniques, Douze Petits Prophètes, 1-2 Maccabées, Évangiles, Épîtres pauliniennes, Épîtres catholiques, pour mieux mettre en valeur les mentions spécifiques d'un livre donné.

- Exode
 - 29, 116, 192, 247, 297, 300, 406, 421
 - 1, 16 178
 - 1, 22 178
 - 2, 21 375
 - 3, 5-6 372
 - 3, 14 151
 - 7, 3 146
 - 12, 1 362
 - 12, 1-14 145
 - 13, 1 117
 - 14 224-225
 - 14, 21-22 137
 - 15, 1-19 (cantique de Moïse) 103, 278
 - 15, 3 374
 - 16 226
 - 16, 31 551
 - 16, 35 144
 - 17, 11 145, 146
 - 19, 20 163, 164
 - 19, 24 134
 - 20, 1-17 136
 - 20, 2-5 547
 - 20, 4-5 402
 - 20, 18 164
 - 20, 22 163, 164
 - 23, 2 171
 - 24, 2 117
 - 24, 10-11 111, 117
 - 25, 1 171
 - 25, 10-21 100
 - 25, 22 165
 - 25, 26 287
 - 25-26 402
 - 31, 18 536
 - 32 9, 142
- 32, 2 358
- 34, 28 134, 144
- 36-40 117
 - Lévitique
 - 116, 247, 421
 - 1, 1 165
 - 5, 20-26 117
 - 10, 7-18 117
 - 10, 9 117
 - 13, 47 350
 - 15, 25 170
 - 15, 33-16, 12 117
 - 16 227
 - 16, 1 117
 - 17, 10-18, 5 117
 - 23, 33-36 133
 - Nombres
 - 29, 118, 199, 200, 247, 421
 - 7, 18 169
 - 8, 1 - 12, 16 62
 - 9, 2 161
 - 11, 4-44 62
 - 11, 7 551
 - 11, 16 62
 - 11, 16-30 62
 - 11, 23 62
 - 11, 24-30 32
 - 15, 31 164
 - 16, 1-35 174
 - 21, 8-9 145
 - 28, 2 161
 - 35, 11 251
 - Deutéronome
 - 29, 111, 118, 135, 136, 170, 307, 421, 561
 - 3, 1 111
 - 4, 6 136
- 4, 11 166
- 4, 36 164
- 5 26
- 5, 6-21 136
- 6, 4 171
- 6, 4-9 26
- 6, 7 136
- 8, 2 144
- 9, 10 159
- 9, 21 357
- 11, 21 168
- 17, 17 170
- 25, 4 201
- 30, 14 136, 366
- 31, 16 167
- 32, 1-43 (cantique de Moïse) 103, 278
- 32, 7 168
 - Josué
 - 20, 35, 36, 50, 55, 81, 87, 93, 104, 113, 118, 126, 199, 207, 247, 269, 389, 394, 419, 420, 421, 488, 565
 - 5, 13 371
 - Juges
 - 20, 35, 36, 50, 55, 81, 87, 93, 104, 113, 116, 118, 126, 207, 247, 269, 389, 394, 419, 420, 421, 494, 560, 565
 - 4, 7. 13 118
 - 5, 2-31 (cantique de Déborah) 278
 - 5, 21 118
 - SAMUEL-ROIS (= REGNES LXX)
 - 20, 35, 36, 50, 55, 81, 87, 93, 104, 113, 116, 207, 286, 421, 492, 565
 - 1 Samuel (= 1 Règles LXX)
 - 41, 139, 286
 - 2, 1-11 (cantique d'Anne) 103
 - 2, 20-22 41

11, 5	25	38, 10-20 (cantique d'Ézéchias)	207, 259, 260, 280, 281, 314, 364,
• 2 Samuel (= 2 Règnes LXX)		103, 278	430, 494
41, 494		40, 3-5	1 368, 372
12, 1-4	413	40, 22	17, 3-4 215
• 1 Rois (= 3 Règnes LXX)		40-55	17, 3-21 214
429, 494		43, 16-18	37, 1-14 167
8, 1-8	100	43, 16-21	38, 12 401
• 2 Rois (= 4 Règnes LXX)		45, 14-16	38-39 178
64, 307, 439		52-53	• DOUZE PETITS PROPHETES
1-12	36	53, 2	20, 35, 36, 50, 55, 56, 81, 88, 93,
2, 11	255	53, 3	98, 113, 116, 126, 207, 227, 259,
22-23	414	53, 7	364, 396, 399-400, 406
• Isaïe		55, 8	• Osée
20, 27, 35, 36, 37, 50, 55, 56, 81,		58, 9	87, 105, 247, 561
88, 93, 104, 113, 116, 207, 213,		60, 1	1, 10-11 220
214, 232, 251, 259, 260, 304, 307,		61, 5 - 62, 1	4, 6 328
355, 364, 392, 561		• Jérémie	6, 6 134
1, 1	25	20, 35, 36, 37, 41, 50, 55, 56, 81,	11, 1-2 265
1, 3	263	88, 93, 104, 113, 116, 119, 126,	11, 9-10 244
1, 11	235	202, 207, 259, 260, 307, 323, 364,	• Joël
1-39	136	393, 430	105, 247, 562
2, 12-19	545	5, 15	• Amos
5, 1-6	213, 214	7, 22-23	105, 247, 307, 561
6, 1	470	9, 1	8, 9-10 264
6, 4-7	257	10	• Abdias
6, 8	369	13, 1-11	105, 561
6, 10	146	15, 13	• Jonas
7, 14	40, 42, 222, 223, 308	17, 7-8	35, 105, 227, 562
8, 7	214	23	1, 3 118
9, 1	265	23, 29	2, 3-10 (cantique) 278
9, 2	265	25, 13	4, 2 118
9, 5	255	31, 8	4, 6-7 395
11, 1	288	31, 33	• Michée
11, 12	146	46-51	105, 561
26, 5s	278	?	• Nahum
26, 19	167	• Ézéchiël	105
27, 8-9	223	20, 35, 36, 37, 50, 55, 56, 81, 88,	
		92, 93, 104, 113, 116, 119, 126,	

• Habaquq	17, 14	119	80 (79 LXX), 9 s.	215
105, 286	18, 10	164	81, 4-5	163
3, 2-19 (cantique) 278	18 (17 Vg), 12	464	82 (81 Vg), 1	244
• Sophonie	18 (17 LXX), 29-31	44	82 (81 Vg), 5	244
105	19 (18 Vg), 2	257	82 (81 Vg), 6.7	244
3, 10	19 (18 LXX), 7	338	83 (82 LXX), 10	118
• Aggée	22 (21 LXX)	338	86 (85 LXX)	344
99, 105	24 (23 Vg), 7	254, 255, 256, 257, 258	92 (91 Vg)	246
• Zacharie	24 (23 Vg), 8	255, 256	95 (94 Vg), 8	466
105, 426	24 (23 Vg), 9	258	96 (95 LXX), 10	339
4, 6-10	24 (23 Vg), 10	256, 257	104 (103 LXX), 26	308
9, 9	29, 7	164	110 (109 LXX)	341
10, 11.12	34 (33 Vg), 12-16	466	114-115 (113 LXX)	337
• Malachie	36-41 (35-40 Vg)	251	116 (114-115 LXX)	337
105, 561	37-39 (36-38 Vg)	247	117-146 (116-145 LXX)	337
1, 11	41 (40 LXX), 5	344	118 (117 Vg), 19	255, 257
4, 2 (Vg) 265	44 (43 Vg)	251	118 (117 LXX), 22	146
• Psaumes	45 (44 LXX)	341	119 (118 Vg)	206, 215, 219, 220, 231, 251, 341, 390
21, 27, 34, 35, 36, 56, 80, 81, 83, 93, 103, 104, 110, 111, 113, 115, 116, 122, 126, 127, 135, 202, 203, 207, 211, 218, 219, 227-228, 234, 247, 250, 251, 259, 262, 269, 270, 283, 284, 286, 299, 306, 307, 315, 326, 337-345, 355, 364, 385, 392, 395, 396, 397, 406, 411, 416, 437, 494, 561, 565, 568	45 (44 Vg), 7.8	244	119 (118 Vg), 176	462
1	46 (45 Vg)	251	137 (136 LXX)	342
1-8	46 (45 Vg), 11	244	147 (146-147 LXX)	337
2	48 (47 Vg)	251	148-150	337
2, 2	48 (47 LXX), 8	118	• Job	
8	49 (48 Vg)	251	12, 21, 35, 36, 43, 50, 56, 73, 80, 81, 82, 87, 93, 104, 110, 111, 113, 116, 126, 247, 248, 250, 251, 269, 279, 280, 281, 300, 494, 502-503, 561, 565	
9-10 (9 LXX)	50 (49 LXX), 14-15	235	1	265
9, 15	51 (50 LXX et Vg) 342, 413		1 - 3, 19	247
11 (10 Vg), 4	51 (50 LXX), 19	235	7, 7	462
11-113 (10-112 LXX)	60 (59 LXX)	395	36, 32-33	470
12 (11 Vg), 7	62 (61 Vg)	169, 251	37, 11	355
17	62, 12	168	39, 34	283
	64 (63 Vg), 7-8	474	• Proverbes	
	68 (67 Vg), 5	244	21, 35, 36, 56, 80, 81, 87, 92, 93, 108, 109, 113, 116, 134, 135, 286, 307, 561, 565	
	68, 32	100		
	72 (71 LXX), 10	118		
	78 (77 LXX), 12 et 43	118		
	78 (77 Vg), 39	462		

1-8	137	5, 1-22	278	• CHRONIQUES (= PARALIPOMENES LXX)
1-24	104	• Esther		21, 35, 36, 50, 55, 56, 58, 80, 81,
4, 7	138	21, 27, 35, 35, 36, 48, 50, 55, 56,		87, 92, 93, 104, 110, 113, 116, 134,
5, 19	214	57, 73, 81, 87, 93, 104, 113, 116,		207, 421, 430, 494, 562, 565
22, 20 (LXX)	184, 400	430, 562		• 1 Chroniques
22, 21	184	3, 13	178	3, 5
25-31	104	• Daniel		14, 4
• Ruth		21, 24, 27, 35, 36, 37, 43, 50, 56,		16, 42
21, 35, 36, 50, 55, 56, 81, 87, 92,		57, 58, 64, 81, 88, 93, 104, 113,		• 2 Chroniques
93, 104, 113, 116, 126, 207, 389,		116, 126, 134, 259, 327, 382, 405,		64
394, 419, 420, 421, 425, 428, 561,		419, 420, 426, 428, 430, 431, 437,		• Esther grec
565		494, 562, 566		83, 87, 381
• Cantique des cantiques		1-6	65	Supplts à 1 ; 3 ; 4 ; 5 ; 8
21, 23, 36, 56, 80, 81, 87, 93, 98,		1-12	56	• Judith
104, 110, 110, 113, 116, 127, 134,		1-2, 4a	65	35, 36, 48, 50, 55, 57, 76, 81, 83,
200, 207, 215, 244, 247, 247, 250,		2	413	84, 87, 93, 104, 113, 116, 381, 430,
260, 280, 284, 285, 286, 299, 300,		2, 4b - 3, 23	65	437, 494, 562
307, 362, 396, 397, 406, 424, 430,		2, 44	545	• Tobie
462, 472, 473, 481, 561, 565		4-7	65	35, 36, 48, 50, 55, 57, 81, 83, 84,
1, 1 - 3, 4246		5	413	87, 104, 113, 116, 126, 251, 286,
1, 6	201	7	413	381, 562
2, 1	290	7, 9	548	13
2, 4	171	7-12	65	• 1-2 Maccabées
3, 1	462	8-12	65	35, 36, 50, 55, 56, 57, 82, 83, 84,
5, 2	257	9, 24-27	434	88, 93, 104, 106, 107, 112, 116,
7, 10	167	12, 1-3	167	126, 381, 421, 430, 431, 562
8, 1-2	397-398	• ESDRAS ET NEHEMIE (2 Esdras LXX)		• 2 Maccabées
9, 13-14	35	21, 35, 36, 50, 55, 56, 58, 64, 81,		1-2, 18
• Qohélet (= Ecclésiaste)		87, 93, 104, 113, 116, 286, 381, 565		2, 19-fin
13, 21, 23, 35, 36, 43, 56, 80, 81,		• Esdras (= 2 Esdras 1-10 LXX)		7
87, 93, 98, 104, 110, 113, 116, 134,		126, 561		• Sagesse
259, 299, 307, 393, 562, 565		• Néhémie (= 2 Esdras 11-23 LXX)		35, 36, 48, 50, 56, 57, 82, 83, 84,
3	478	10, 19, 562		87, 93, 104, 110, 113, 116, 126,
4, 12	362			134, 381, 397, 421, 562
7, 24	282			9, 17
9, 8	288			254
• Lamentations				
21, 35, 36, 56, 88, 93, 98, 113, 116,				
393, 421				

- Siracide
23, 34, 35, 36, 48, 50, 56, 57, 73,
82, 83, 84, 87, 93, 95, 105, 110,
116, 134, 381, 421, 562
- Prol 139
- Prol. 1-2, 7-10, 12 22
- Prol. 15. 20 42
- 24, 5 254
- 32, 8 387
- 48-49 22
- 49, 7 22
- Baruch
35, 57, 84, 93, 106, 113, 116, 126,
381, 393, 421, 562
- 1 - 3, 8 35, 36
- 1-5 56
- 1-6 56, 82, 88
- 3, 9 – fin 35, 36
- 5, 36-38 244
- Épître de Jérémie (= Baruch 6)
35, 36, 37, 56, 84, 93, 116, 126,
381
- Daniel grec (3 ; 13-14)
3 35, 83, 88
- 3, 24-90 (cantique des trois
enfants) 56, 65, 426
- 3, 26-45 278
- 3, 57-58 426
- 3, 78 427
- 13 (Suzanne) 56, 65, 83, 93,
411
- 13-14 35, 65, 381
- 14 (Bel) 56, 65, 88, 93
- 3 Esdras
86, 381
- 4 Esdras
35, 56, 57, 64, 84, 86, 93, 116, 126,
381

- 3-4 MACCABEES
35, 50, 55, 57, 93, 106, 112, 116,
381
- 3 Maccabées
104, 107, 126
- Prière de Manassé (= Ode 12
LXX)
35, 56, 57, 84, 86, 106, 112, 278, 381
- Psaume 151
35, 56, 57, 86, 381
- 1 Esdras (LXX) = 3 Esdras
(Vg)
35, 36, 55, 56, 57, 64, 84, 113, 116,
381
- 9, 14 118
- 5-6 Esdras
64
- Odes (LXX)
35, 50, 56, 57, 116, 126, 233, 381
- Psaumes de Salomon (LXX)
35, 36, 50, 56, 57, 58, 381
- Apocalypse d'Esdras (canon
éthiopien)
58, 104
- Apocalypse de Baruch
(syriaque)
58, 93, 125
- Livre d'Hénoch (canon
éthiopien)
27, 48, 58, 102, 103, 104, 105, 107,
305
- Livre des Jubilés (canon
éthiopien)
27, 58, 104, 105, 107, 305
- Livre de Joseph fils de Koryon
(canon éthiopien)
105

- « Morts » des Prophètes (canon
arménien)
112
- Testaments des Patriarches
(canon arménien)
112
- Vision d'Hénoch (canon
arménien)
112

NOUVEAU TESTAMENT

- ÉVANGILES
59, 80, 83, 88, 89, 103, 105, 110,
115, 122, 127, 277, 280, 297, 301,
327, 336, 385, 395, 397, 406, 411,
437, 476, 563, 565, 566
- Matthieu
44, 48, 49, 59, 98, 113, 247, 251, 259,
262, 269, 285, 307, 326, 402, 422
- 1, 1-17 551
- 1, 23 244, 308
- 2, 1-12 527
- 2, 13-15 305, 518, 528
- 2, 15 266
- 4, 1-11 143
- 4, 2 144
- 4, 11 523
- 5, 8 288
- 5, 18 196
- 5, 19 328
- 5-7 269
- 10, 24 255
- 11, 2-3 255
- 11, 28 263
- 13, 1-9, etc. 539
- 13, 13-15 146
- 15, 13 309
- 16, 18 93

16, 19	402	3, 23-38	551	12, 26	323
18, 3	328	4, 1-13	143	12, 35	466
19, 21	96	4, 2	144	14, 6	268, 288
21, 43	141	4, 16-21	9	14, 16	545
22, 11-13	256	4, 32 s.	50	14, 28	403
23, 37	263	8, 15	302	14, 30	151
24, 36	254, 475	10, 16	150	15, 1	309
26, 26-28	547	10, 29-37	497	15, 5-6	309
26, 31	143	11, 52	197	15, 15	470
26, 54.56	143	13, 21	271	15, 22-23	258
27, 9	143	18, 8	328	16, 7	258
27, 52-53	255	22, 37	143	18, 32	143
• Marc		23, 44 s.	265	19, 24	143
48, 59, 113 (sans finale longue,		24, 13-279		19, 28	143
16, 9-20), 120, 259, 262, 269, 286		24, 13-35	144	19, 36	145
1, 1-30	38	24, 25-27	143	19, 36-37	143
1, 6	93	24, 27. 44	22	20, 17	258
3, 17	258	24, 32	143	20, 19	62
8, 22-26	267	24, 33.36	61, 62	20, 22-23	402
10, 48	267	• Jean		20, 26	62
14, 49	143	49, 59, 98, 113 (sans 7, 53 - 8, 11),		20, 27-29	244
15, 24	267	122, 269, 270, 307, 312, 326, 470		21, 20	470
16, 6-8	75	1, 1	244	• Actes des Apôtres	
16, 18-19	258	1, 1-18	151	59, 88, 94, 98, 103, 105, 109, 113,	
• Luc		1, 3	474	115, 286, 301, 308, 563	
48, 49, 59, 113 (sans 22, 43-44),		1, 9	470	1, 7	475
147, 247, 251, 252, 260, 286, 307		1, 14	254	1, 26	120
1, 5-25	537	1, 29	145	2, 1-4	329
1, 11-19	537	1, 44	267	2, 7-13	329
1, 15	117	3, 13	255	2, 41	263
1, 26-38	507	3, 14	145	4, 4	263
1, 26-39	537	4, 13-14	426	8	101
1, 39-45	527	4, 24	151	• ÉPITRES PAULINIENNES	
1, 76	254	5, 39	328	48, 88, 109, 113, 115, 122, 147,	
1, 79	265	6, 53	403	207, 247, 248, 286, 301, 434	
2, 1-21	493, 494, 517, 526	8, 56	263	• Romains	
2, 15-20	526, 527	10, 34-38	244	50, 59, 105, 246, 247, 248, 269,	
2, 22-40	527	10, 38	254	301, 307, 563	

- 1, 20 474
3, 2 141
7, 14 184
7, 18 462
9, 3-5 244
10, 10 202
13, 11 466
• 1 Corinthiens
50, 59, 105, 246, 307, 429
1, 20-21 254
1, 24 151
1, 26-27 264
2, 6-7 184
2, 7-8 201
2, 13 202
2, 15 464
9, 9-10 201
10, 2 224-225
10, 3 146, 226
10, 4 201, 226
10, 11 201
10, 18 201
13, 10 477
• 2 Corinthiens
50, 59, 105, 246, 307, 429
3, 3, 6 142
3, 14 48
3, 14-16 146
3, 17 477
5, 16 403
11, 2 424-425
12, 2 477
• Galates
59, 105, 211, 246, 248, 259, 269
4, 21-31 249
4, 22-26 266
4, 24 205, 210, 217, 218, 219,
221, 222
- 5, 16 434
5, 22 299
• Éphésiens
50, 59, 105, 246, 259, 307, 439
1, 20 258
4, 10 257
5, 19 338
5, 32 202
• Philippiens
50, 59, 105, 246, 430
1, 13 202
2, 6 257
2, 7 254, 255, 302
2, 13 462
• Colossiens
50, 59, 105
2, 2.3 254
4, 3 257, 258
• 1 Thessaloniens
50, 59, 105, 563
5, 23 184
• 2 Thessaloniens
15, 50, 59, 105
3, 11-18 39
1 Timothée
59, 105, 251, 307
• 2 Timothée
59, 105, 251
3, 1 196
3, 16 198
• Tite
59, 105, 259
• Philémon
50, 59, 105, 259
• Hébreux
50, 59, 103, 105, 327
- 1 - 2, 2 39
4, 14 257
7, 19 448
7, 26 257
8, 5 201
10, 1 184, 201, 226
10, 5 302
11, 5 255
11, 6 309
• ÉPITRES CATHOLIQUES
50, 88, 103, 109, 113, 286, 301
• Jacques
59, 105
2, 10 308
• 1 Pierre
59, 105, 307
3, 19 255
• 2 Pierre
59, 93, 105
• 1 Jean
59, 105, 145, 269, 312
3, 18 288
• 2-3 Jean
59, 93, 105, 145, 312
• Jude
59, 93, 105
• Apocalypse
50, 59, 88, 93, 103, 105, 110, 113,
116, 145, 244, 248, 249, 286, 308,
312, 314, 381-382, 395, 405, 476,
477, 495, 563, 567
2, 3 466
3, 20 257
6, 14 9
7, 4-12 346-347
12, 1 507
20, 7 178

21, 6.7	244	• Épître aux Laodicéens (Vg)	de Notre-Seigneur Jésus Christ (canon éthiopien)
22, 14	288	50, 56, 84, 86	105
• 3 Corinthiens (versions syriaque et arménienne)		• Exposition ; Ordre de Sion (canon éthiopien) ; Livre du Héraut ; Livre de Clément ; Senodos abtélis ; Testament de Notre-Seigneur à ses onze disciples en Galilée ; Testament	• Dormition de Jean ; Martyre de Paul ; Prière d'Euthalios (canon arménien)
112, 113			112, 113
• Didascalie (canon éthiopien)			
105			

Coran

SOURATE 2

30-34.37	540
82-83	535
101	536
125-126	541
135	541

SOURATE 3

536	
37	537
39-47	537
49.52.54-55	539

SOURATE 4

125	541
136.156	537
157	539
163	536
171	537, 539

SOURATE 5

15	540
82	536
114	539

SOURATE 6

91	535
----	-----

SOURATE 7

103	540
138	541
145	536
157	535

SOURATE 9

29.30	536
-------	-----

SOURATE 10

536	
-----	--

SOURATE 11

36-48	539
38-39.42-43.45-46	540

SOURATE 12

536, 541	
4	541

SOURATE 14

536	
-----	--

SOURATE 19

536	
1-15	537
12-15. 16-22	537
16-26	538
17	537

SOURATE 21

51-70	541
83-84.105	537

SOURATE 25

4-5	535
-----	-----

SOURATE 29

46.48	535
-------	-----

SOURATE 33

40	533
----	-----

SOURATE 36

29	537
----	-----

SOURATE 37

76-82.101-111	540
---------------	-----

SOURATE 38

41-44	537
-------	-----

SOURATE 43

61.63	539
-------	-----

SOURATE 48

29	539
----	-----

SOURATE 53

36-37 536

SOURATE 54

11-15 540

13 539

SOURATE 61

6 539, 545

SOURATE 68

48 537

SOURATE 71

536

26-28 540

SOURATE 87

18-19 536

INDEX DES AUTEURS MODERNES

Sont listés ci-dessous tous les auteurs modernes (à partir du xv^e siècle) mentionnés dans ce livre. Les noms des contributeurs de l'ouvrage, ainsi que les pages où ils signent un article, sont en gras ; le « de » des noms de famille n'est pas pris en compte pour le classement alphabétique.

- A**
Abraha, Tedros 315
Adang, Camilla 556
Adjémian, Chahé 126
Adriaen, Marc 12
Aejmelaeus, Anneli 111, 127
Aethiops, Petrus (xv^e s.) 569
Aillet, Cyrille 122-124, 533-556,
552, 631
Aland, Kurt et Barbara 62, 67, 89,
101, 125-126, 573
Albert, Micheline 125-127, 335,
628
Aleksidzé, Zaza 122
Amalian, Hayk 126
Amir-Moezzi, Mohammad-Ali
556
Amphoux, Christian-Bernard
66, 120
Anfray, Francis 101
Aragione, Gabriella 112
Arias Montano, Benito († 1598)
569
Arnaldez, Roger 231
Arnauld, Antoine († 1694) 570
Asín Palacios, Miguel 550, 552,
556
Asselin de Cherville, Jean-Louis
(1772-1822) 107, 571
Assemani, Joseph-Simon 113
Astruc, Charles 406
Astruc, Jean (xviii^e s.) 571
- Atiya, Aziz Suryal 127
Aubé, Pierre 457
Aussédat, Mathilde 400, 406
Auwers, Jean-Marie 66, 406
Avril, Anne-Catherine 165, 179
Avril, François 501
- B**
Backus, Irena 454
Bady, Guillaume 36, 54, 61-64,
184, **233-234, 631**
Baggarly, John D. 395
Banon, David 11, 178-179, 574
Bardy, Gustave 44, 206, 382, 627
Bargès, Jean-Joseph-Léandre 305
Barnavi, Élie 377
Bartelink, Gérard J. M. 96, 627
Barthélemy, Dominique 23, 35,
44, 204
Basanese, Laurent 325-333, 330,
631
Baschet, Jérôme 520, 531
Bausi, Alessandro 106
Beauchamp, Paul 135, 152
Berenbaum, Michael 377
Berger, Samuel 89
Bergh, Birger 522
Bériou, Nicole 460
Berthelot, Katell 66
Bertin, Francis 435
Bertrand, Dominique 441-481,
449, 454, 631
- Betulius, Sixtus (xv^e s.) 569
Beyene, Taddese 314
Beylot, Robert 126
Bischoff, Bernhard 285, 292
Blaise, Albert 90
Blake, Robert P. 115
Blanc, Cécile 196
Blanchard, Yves-Marie 152
Blöcher, Henri 66
Bobichon, Philippe 42, 152, 627
Bochet, Isabelle 291, 627
Boespflug, François 487
Bogaert, Pierre-Maurice 41, 67,
73-74, 81-82, 89, 125, 416, 439, 628
Boquet, Damien 472
Bori, Pier Cesare 11, 574
Borret, Marcel 201
Bosson, Nathalie 99, 125
Bossuet, Jacques-Bénigne (1627-
1704) 290, 570
Botte, Bernard 67, 89
Bouamana, Ali 556
Boud'hors, Anne 125
Boudet, Jean-Patrice 408
Bouissou, Guilhem 76, 338
Boulhol, Pascal 439
Bureau, Alain 518
Bouyer, Louis 460
Bovon, François 66, 149
Boyer, Frédéric 573
Boyer, Jean-Paul 517

- Braga, Carlo 103, 313
 Braun, René 90
 Brekelmans, Chris 92, 125, 232, 629
 Brésard, Luc 142, 201
 Briquel-Chatonnet, Françoise 119, 127, 314
 Brock, Sebastian P. 67, 92-93, 125, 297, 301-302, 628
 Brooke, Alan E. 51, 572
 Brouard, Maurice 404
 Brown, Michelle P. 506
 Bruce, James 107
 Buber, Shlomo 172
 Buc, Philippe 424
 Bucher, François 493-494, 628
 Buffière, Félix 231
 Burchard, Christoph 119
 Burguière, Paul 204
 Büttgen, Philippe 454
 Buzi, Paola 126
- C**
 Cahn, Walter 489, 531
 Calasio, Marius de († 1620) 570
 Callerot, Françoise 472-473
 Calmet, Augustin (xviii^e s.) 570
 Calvin, Jean (1509-1564) 568
 Calzolari, Valentina 335
 Camelot, Pierre Thomas 233
 Campbell, Tom 512
 Camplani, Alberto 126
 Canellis, Aline 76, 89, 627
 Cantelli-Berarducci, Silvia 417, 426, 439
 Caquot, André 101
 Carr, Wilmost Eardley W. 301
 Carrez, Maurice 66
 Caspar, Robert 332
 Cassin, Matthieu 400, 406
- Cassingena-Trévedy, François 302
 Caudano, Anne-Laurence 406
 Cazeaux, Jacques 191
 Ceulemans, Reinhart 406
 Chabot, Jean-Baptiste 301
 Chanidzé, Akaki 127, 572
 Chanidzé, Mzekala 118, 127
 Charbit, Denis 377
 Charlet, Jean-Louis 291
 Charron, Pascale 531
 Châtillon, Jean 468
 Chavasse, Antoine 460
 Chazelle, Celia 439
 Chenu, Marie-Dominique 449, 451-452, 469
 Childers, Jeff W. 127
 Christe, Yves 495, 499, 531
 Christin, Olivier 487
 Christophe, Jean 472
 Cohen, Menaḥem 357
 Cohen-Arazi, Albert 179
 Coker Joslin Watson, Carolyn 506
 Coker Joslin, Mary 506
 Collin, Matthieu 179
 Colvener, Georges († 1649) 425, 628
- Congourdeau, Marie-Hélène 379-406**, 384, 387, 394, 398, 404, 631
 Contardi, Federico 126
 Contreni, John J. 408, 436, 439
 Conybeare, Frederick C. 110
 Coquin, René-Georges 127, 335
 Cornell, Henrik 509
 Corradini, Richard 433
 Count, Sarkis 335
 Cousin, Hugues 67, 179
- Cowe, S. Peter 110-112, 117, 126
 Cox, Claude E. 110-111, 113, 126
 Cramer, Maria 308
 Cremascoli, Giuseppe 439
 Crouzel, Henri 201, 231
 Crum, Walter E. 306, 628
- D**
 D’Aiuto, Francesco 502
 Dagron, Gilbert 401
 Dahan, Gilbert 12, 574, 468
 Dalarun, Jacques 479
 Danelia, Korneli 115
 Daniélou, Jean 44, 152
 Daumas, François 190, 628
 Davies, Donald M. 102
 Dawson, David 231
 Debié, Muriel 314
 Declerck, José H. 395
 Dekkers, Eligius 344
 Deléani, Simone 90
 Derenbourg, Joseph 354
 Déroche, Vincent 401
 Des Places, Édouard 29
 Desreumaux, Alain 91, 314
 Dhorme, Édouard 66, 627
 Di Berardino, Angelo 291, 626
 Diéz Macho, Alejandro 572
 Dogniez, Cécile 63, 67
 Doignon, Jean 291
 Dolle, René 460
 Donati, Lamberto 502
 Dorival, Gilles 31, 36, 66-67, 120, 146, 184, 231, 341, 390-392, 406, 517, 628-629
 Douglas, I. M. 425, 628
 Doutreleau, Louis 200, 627
 Drechsler, Heike 496
 Drost-Abgarjan, Armenuhi 335

- Dubs, Jean-Claude 66
 Duchet-Suchaux, Gaston 465
 Duchet-Suchaux, Monique 465
 Duffy, John M. 396, 398
 Dümmler, Ernst 423, 628
 Dumortier, Jean 231
 Dupont-Roc, Roselyne 66
 Dupont-Sommer, André 66
 Dupuy, Bernard 125
 Durliat, Marcel 411
 Duval, Frédéric 524, 531
 Duval, Yves-Marie 81
 Duval-Arnould, Louis 502
- E**
 Echtler, Mario 66
 Edwards, Burton Van Name 439
 Ehrman, Bart D. 127
 Elliger, Karl 25, 66, 572
 Elliott, J. Keith 120
 Érasme (1466-1536) 568
 Estienne, Henri II († 1598) 569
 Estienne, Robert I^{er} († 1559) 63, 568-569
 Eustratiades, Sôphronios 402, 404
 Évieux, Pierre 204
- F**
 Faral, Edmond 411
 Fassetta, Raffaele 462, 473, 475
 Favier, Jean 423, 628
 Featherstone, Michael J. 394
 Fédou, Michel 142
 Feldman, L. H. 627
 Field, Frederick 46
 Fischer, Bonifatius 86, 89, 572
 Fliche, Augustin 444
 Flora, Holly 521-522, 531
 Fontaine, Jacques 44, 89, 291, 629
 Fontana, Raniero 173
- Fraenkel, Detlef 37
 Fraipont, Jean 344
 Frede, Hermann Joseph 572
 Fredouille, Jean-Claude 249, 335
 Freeman Sandler, Lucy 507
 Frishman, Judith 314
 Fritsch, Charles Theodore 67
 Fritzsche, Otto Fridolin 64
 Frugoni, Chiara 519-520, 531
- G**
Gain, Benoît 560-573, 632
 Geoltrain, Pierre 66, 149, 311-312, 335
 Ghellinck, Joseph de 451, 454, 478
 Gianotto, Claudio 149
 Gibert, Pierre 8, 560, 574
 Gibson, Margaret Dunlop 301
 Giguët, Pierre 67
 Gillis, Matthew 433
 Gippert, Jost 110, 122, 127
 Goetschel, Roland 372
Gonnet, Dominique 58, 91-95, 133-139, 295-304, 632
 Gorez, Jean 190, 628
 Gorman, Michael M. 419, 439
 Gounelle, Rémi 67, 574
 Graf, Georg 127, 326, 336
 Graf Reventlow, Henning 574
 Graffin, François 298, 302
 Grant, Robert M. 574
 Gribomont, Jean 86, 89, 572
 Griesbach, Johann Jakob (xviii^e s.) 571
 Griffith, Sidney H. 297
 Gryson, Roger 89, 572
Guérard, Marie-Gabrielle 185-189, 195-204, 632
 Guerreau-Jalabert, Anita 408
 Guidi, Ignazio 101, 335
- Guillaumont, Antoine 110, 126
 Guillet, Jacques 231
 Guillouët, Jean-Marie 531
Guinot, Jean-Noël 183-184, 199-200, 205-232, 209, 223, 226, 231, 245, 632
 Guixeras, David 525
 Guyotjeannin, Olivier 423, 628
- H**
 Halleux, André de 301
 Hanhart, Robert 37, 67
 Hannick, Christian 406
 Haran, Menahem 92, 125, 232, 629
 Harl, Marguerite 31, 36, 63, 67, 184, 195-196, 204, 231, 341, 390, 573, 627-629
 Hayek, Michel 332
 Hayoun, Maurice-Ruben 162, 179
 Hediger, Christine 495, 531
 Heinemann, Isaak 377
 Hen, Yitzhak 439
 Hofman, Johann Baptist 90
 Hofmann, Josef 101, 126
 Holl, Karl 209
 Holmes, Michael W. 127
 Holmes, Robert 571
 Horn, Jürgen 335
 Horner, George 98-99
 Horovitz, Haym S. 164, 168, 629
 Hubbard, David 313
 Hughes, Robert D. 525
 Huille, Marie-Imelda 472
 Huré, Charles (xviii^e s.) 570
 Husson, Pierre 142
- I**
 Idel, Moshe 377
 Innes, Matthew 439

Iogna-Prat, Dominique 439

J

Jaccottet, Philippe 189

Jaubert, Annie 233

Jay, Pierre 261, 263, 291, 629

Jellicoe, Sidney 67

Jeudy, Colette 439

Jodogne, Omer 529

Johnson, D. W. 125

Joly, Robert 48, 233

Jomier, Jacques 556

Jong, Mayke de 433, 439

Joosten, Jan 67, 574

Jowett, William 107

Jülicher, Adolf 89, 572

Junod, Éric 112, 204

K

Kaestli, Jean-Daniel 23, 66, 312, 335, 629

Kahn, Jean-Georges 191

Kannengiesser, Charles 44, 232, 296-297, 300, 335, 629

Kashouh, Hikmat 336

Kasser, Rodolphe 99, 125, 573

Kékélidzé, K. 115

Kennicott, Benjamin (xviii^e s.) 26, 571

Ketterer, Éliane 179

Khalil, Samir 127, 336

Khalil-Kussaim, Samir 329

Kharanauli, Anna 127, 324

Kircher, Conrad (xvii^e s.) 569

Kittel, Rudolf 25, 66, 572

Knibb, Michael A. 103, 126

Kobusch, Theo 473

Kogel, Judith 349-377, 357, 632

Kohn, Jacques 377

Kraft, Robert A. 233

Krause, Martin 308

Kroll, Wilhelm 384

Kuehn, Clement A. 395

L

La Bonnardière, Anne-Marie 291

La Roncière, Charles de 517

Laborde, Alexandre de 499

Labourt, Jérôme 261

Lagarde, Paul de 307

Lallot, Jean 231

Lancaster, Joyce 512

Lange, Nicholas de 196, 231, 627

Laperrousaz, Ernest-Marie 67

Larchet, Jean-Claude 393, 395

Lardreau, Guy 189, 628

Lauret, Bernard 152

Lavenant, René 298

Lawee, Éric 377

Le Boulluec, Alain 184, 199, 232, 628

Le Lay, Yann 189, 628

Le Maistre de Sacy, Louis-Isaac (xvii^e s.) 570

Le Roy Ladurie, Emmanuel 460

Leclercq, Jean 284, 292, 428, 460-463, 481, 630

Lefèvre d'Étaples, Jacques (env. 1450-1537) 568

Legrand, Thierry 66

Lejoly, Raymond 301

Leloir, Louis 93, 115, 125, 301, 627

Lelong, Jacques (xviii^e s.) 570

Lemoigne, Philippe 119, 127

Lemoine, Michel 464

Lémonon, Jean-Pierre 179

Lenhardt, Pierre 165, 179

Leonardi, Claudio 439

Léonas, Alexis 29

Léon-Dufour, Xavier 486

Lestienne, Michel 41

Lévinas, Emmanuel 179

Lévi-Strauss, Claude 138

Levita, Élias († 1549) 569

Liefooghe, Arthur 214, 231

Light, Laura 505, 531

Linenthal, Richard A. 506

Lobrichon, Guy 89, 439, 457, 473, 481, 485-514, 500, 505, 508, 531, 629, 633

Löfstedt, Einar 90

Loi, Vincenzo 90

Longère, Jean 460

Longton, Joseph 66

Loubet, Mireille 120

Lowden, John 495-501, 505-506, 531, 629

Lowth, Robert (xviii^e s.) 571

Lubac, Henri de 200, 231, 444, 447, 450-454, 458, 476, 478, 480-481, 627-628

Ludolf, Hiob (xvii^e s.) 102

Luisier, Philippe 96-99, 125, 305-310, 633

Luther, Martin (1483-1546) 568

Lutz, Jules 512

Luxenberg, Ch. 536

Lyonnet, Stanislas 115, 118

M

Mabillon, Jean (xvii^e s.) 570

Magdalino, Paul 402, 406

Mahé, Jean-Pierre 109-110, 126, 335

Mai, Angelo 247

Malean, S. 110

Mangenot, Eugène 89

Marculescu, Smaranda 187-193, 633

- Marcus, Ralph 627
 Margain, Jean 66
 Margerie, Bertrand de 231, 574
 Mariès, Louis 206, 231, 317, 627
 Marin, Pascal 10
 Marr, Nikolai J. 110, 114-115
 Marrou, Henri Irénée 272, 279, 292
 Marrow, James H. 506
 Martianay, Jean (xviii^e s.) 570
 Martimort, Aimé-Georges 460
 Martin, Victor 444
 Maruani, Bernard 179
 Masson, Denise 533
Massonnet, Jean 153-179, 172, 179, 633
 Matévossian, Artachès 335
 Mathews, Thomas F. 406
Mattei, Paul 90, 239-292, 258, 633
 Matzkow, Walter 89
 Mazouer, Charles 531
 McEvoy, James 408
 McKitterick, Rosamund 433
 McLean, Norman 51, 572
 McNamara, Martin 292
Mellerin, Laurence 8-13, 17-60, 64-89, 574-624, 634
 Mercier, Charles 317
 Mercier, Philippe 66
 Metzger, Bruce M. 89, 127
Meunier, Bernard 141-152, 634
 Meyer, Marvin 573
 Mielziner, Moses 172
 Mimouni, Simon-Claude 152, 311
 Mink, Gerd 125
 Miquel, Pierre 190, 628
 Mohrmann, Christine 90
 Molager, Jean 249
 Molanus, Joannes 487
 Molin Pradel, Marina 202
 Mommsen, Theodor 61, 82
 Monaci Castagno, Adele 406
 Monat, Pierre 235, 425, 628
 Mondésert, Claude 231
 Monnot, Guy 152
 Montfaucon, Bernard de († 1741) 570
 Mopsik, Charles 377
 Morabia, Alfred 556
 Moreau, Madeleine 43, 275, 291, 627
 Morel, Charles 11
 Morello, Giovanni 502
 Morgan, Nigel J. 495
 Mosès, André 187
 Mouradian, Parouïr M. 119
 Müller, Hildegund 343
 Munk, Salomon 368, 627
 Munnich, Olivier 31, 36, 45, 67, 629
 Munschek, Hedwig 512
 Muratori, Ludovico Antonio 49, 564
 Musurillo, Herbert 74
N
 Nathan, R. Isaac Mardochée (xv^e s.) 568
 Nauroy, Gérard 291
 Nautin, Pierre 44, 46, 101, 142, 202, 629
 Nedungatt, George 394
 Nelson, Robert S. 402, 406
 Nestle, Eberhard 62, 89, 573
 Neyrand, Louis 44, 627
 Nielsen, Jørgen S. 331
 Nikiprowetzky, Valentin 231
 Nodet, Étienne 627
 Noel, William 506
 Norelli, Enrico 112, 237
O
 O'Grady, Colm 292
 O'Neill, Pádraig P. 436
 Olivétan, P. Robert (xv^e s.) 568
 Olivier, Jean-Marie 219
 Olster, David 406
 Opatowski, Michel 377
 Ouaknin, Marc-Alain 179
Outtier, Bernard 108-122, 109, 119-120, 127, **317-324**, 317, 634
 Ouzounian, Agnès 113
P
 Pagnino, Santes († 1541) 568-569
 Palmer, Nigel F. 509
 Paris, Gaston 529
 Parsons, Jacob 571
 Paul, André 66-67, 89, 574
Payan, Paul 515-531, 524-525, 634
 Peeters, Paul 115
 Pelletier, André 30
 Pellican, Konrad (xv^e s.) 568
 Pépin, Jean 189, 231
 Perdrizet, Paul 512
Pérès, Jacques-Noël 99-108, 103, 126, **311-315**, 634
 Perrone, Lorenzo 203
 Petit, Françoise 406
 Petschenig, Michael 92, 472, 627
 Philonenko, Marc 66
 Piazzoni, Ambrogio M. 502
 Pichery, Eugène 250, 472, 627
 Pie XII 451
 Pietri, Charles 89, 291, 629
 Pirenne, Jacqueline 314
 Pizzolato, Luigi 232
 Pogharean, Norayr 322

Poirel, Dominique 470
 Poirion, Daniel 458
 Poleg, Eyal 505, 531
 Pollitt, H. J. 406
 Pomel, Fabienne 524, 531
 Potken, Johannes 103
 Pouderon, Bernard 454
 Pouilloux, Jean 231
 Poulat, Émile 152
 Pralon, Didier 120
 Pratensis, Felix (xv i^e s.) 568
 Prigent, Pierre 142, 233, 627
Q
 Qaoukhtchichvili, Simon 119
 Quast, Udo 111, 127
 Quasten, Johannes 291
 Quecke, Hans 99
 Quispel, Gilles 148
R
 Rahlfs, Alfred 37, 56, 67, 572
 Rapp, Claudia 406
 Raynaud, Gaston 529
 Réau, Louis 146
 Reller, Jobst 301
 Remaud, Michel 179
 Rendel Harris, James 236
 Renedo, Xavier 525
 Renoux, Charles 122, 126
Reynard, Jean 234-237, 337-345, 337, 635
 Richard, François 44, 627
 Richard, Jules Marie 529, 531
 Riché, Pierre 89, 417, 457, 481, 629
 Ricoeur, Paul 231, 274
 Ridgeon, Lloyd 556
 Rigollot, Louis-Marie 524
 Roberge, René-Michel 335

Rordorf, Willy 48, 233
 Rosset, Marie-Claude 387
 Rossi, Giovanni Bernardo de (xviii^e s.) 27, 571
 Rouse, Mary et Richard 433
 Rousseau, Adelin 50, 627
 Rubin, Uri 556
 Rudolph, Wilhelm 25, 66, 572
 Rumi, Abu 107, 571
S
 Sabatier, Paul (xviii^e s.) 77, 89, 571, 628
 Saebø, Magne 92, 125, 232, 296, 335, 377, 629
 Saïd, Suzanne 199
 Samir, Samir Khalil 331
 Samuelian, Thomas J. 113
 Sanders, Joannes Cornelis Josephus 327, 336
 Sardjveladzé, Zourab 115, 119
 Saulnier-Pernuit, Lydwine 512
 Savinel, Pierre 191
 Schäublin, Christoph 188
 Schenker, Adrian 25, 66, 572
 Schlimme, Lorenz 301
 Schmidt, Gerhard 507
 Schöll, Rudolf 384
 Schrijnen, Joseph 90
 Schröter, Johannes (xv i^e s.) 568
 Schulze, Wolfgang 122
 Schüssler, Karlheinz 99
 Schwab, Moïse 179
 Sedláček, Jaroslav 301
 Sela, Shlomo 363
 Sellassié, Hailé 100, 107
 Sheridan, J. Mark 307
Shimahara, Sumi 407-439, 434, 439, 635
 Simon, Marcel 152

Simon, Richard (xvii^e s.) 570
 Simonetti, Manlio 220, 231-232, 250, 291, 574, 629
 Skolnik, Fred 377
 Skutella, Martin 338
 Smalley, Beryl 451-452, 457, 469, 481
 Smorotrysky, Herasym (xv i^e s.) 569
 Sœurs de l'Abbaye Sainte-Marie de Boulaur 473
 Solignac, Aimé 76
 Sot, Michel 408
 Spicq, Ceslas 451
 Srćuni, A. 113
 Staab, Karl 222
 Stade, Christopher 396
 Stallings-Taney, Mary 522
 Steel, Carlos 408
 Steinsaltzn, Adin 179
 Stemberger, Gunter 162, 179
 Stirnemann, Patricia 363
 Stoffregen Pedersen, Kirsten 314
 Stone, Michael E. 112-113, 126
 Strack, Hermann L. 162, 179
 Stürzinger, J. J. 524
 Swete, Henry Barclay 210, 217
 Szantyr, Anton 90
T
 Takahashi, Hidemi 303
 Talmage, Franck 366
 Tarchnišvili, Michael 114-115
 Tardieu, Michel 152, 574
 Tartar, Georges 331, 336
 Tassel, Benoît 487
 Tchélidzé, E. 118
 Tessier, Georges 415
 Testard, Maurice 252
 Tewoflos (Abuna) 106

- Thackeray, Henry St John 51, 572
 Théry, Gabriel 443
 Thomas, David 336, 556
 Thompson, Rodney M. 495
 Touati, Charles 371
 Tov, Emanuel 28, 66, 110
 Trédé, Monique 199
 Tréhorel, Eugène 76, 338
 Tromm, Abraham (xviii^e s.) 570
 Troupeau, Gérard 331, 336
 Tubach, Jürgen 335
 Tuilier, André 48, 233
- U**
- Ullendorff, Edward 103, 107, 126, 313
 Ullern-Weitè, Isabelle 311
 Ulrich, Eugene C. 73
- V**
- Vacandard, Elphège 457
 Vaccari, Alberto 220, 231
 Van Deun, Peter 395
 Van Lantschoot, Arnold 309
 Van Peursen, Wido 125
 Van Riel, Gerd 408
- Van Rompay, Lucas 296-299, 314, 335, 629
 Vaschalde, Arthur Adolphe 301
 Vercruysse, Jean-Marc 292
 Verdeyen, Paul 472-473
 Verger, Jacques 468
 Vinel, Françoise 393, 395
 Vitré, Antoine 570
 Vogüé, Adalbert de 466
 Von Harnack, Adolf 152
 Von Schlosser, Julius 486, 531
 Vosté, Jacques-Marie 211
 Vuillaume, Christophe 292
- W**
- Waardenburg, Jacques 548, 556
 Wald Kefle, Kidāna 314
 Walton, Brian (xvii^e s.) 570
 Waltz, René 248
 Walz, Christian 234
 Watt, John W. 301
 Weber, Robert 56, 74, 86, 89, 343, 572
 Weiss, Isaac Hirsch 165
- Weitzman, Michael P. 92-93, 125, 629
 Wermelinger, Otto 23, 629
 Westerink, Leendert G. 385, 396, 398
 Wetzel, Christoph 496
 Wikgren, Allen 627
 Wilson, Adrian 512
 Wilson, Stephen G. 152
 Witters, Willibrord 428
 Wolska-Conus, Wanda 102, 393
 Wordsworth, John 571
 Wurst, Gregor 573
- X**
- Ximenes de Cisneros, Francisco (xvi^e s.) 568
- Y**
- Youssif, Petrus 125
- Z**
- Zakeri, Mohsen 335
 Zanetti, Franc (xvi^e s.) 569
 Zeitounian, Andranik 126, 573
 Zohrabian, Hovhannes 126, 571
 Zuurmond, Rochus 102

ABRÉVIATIONS BIBLIQUES

Ces abréviations, à l'exception de celles indiquées en italique, proviennent de la *TOB*.

1 Ch	Premier Livre des Chroniques	4 Rg	<i>Quatrième Livre des Règnes (LXX)</i>
1 Co	Première Épître aux Corinthiens	Ab	Abdias
1 Jn	Première Épître de Jean	Ac	Actes des Apôtres
1 M	Premier Livre des Maccabées	Ag	Aggée
1 P	Première Épître de Pierre	Am	Amos
1 R	Premier Livre des Rois	Ap	Apocalypse
<i>1 Rg</i>	<i>Premier Livre des Règnes (LXX)</i>	Ba	Baruch
1 S	Premier Livre de Samuel	Col	Épître aux Colossiens
1 Th	Première Épître aux Thessaloniens	Ct	Cantique des cantiques
1 Tm	Première Épître à Timothée	Dn	Daniel
2 Ch	Deuxième Livre des Chroniques	Dn gr.	Daniel grec
2 Co	Deuxième Épître aux Corinthiens	Dt	Deutéronome
2 Jn	Deuxième Épître de Jean	Ep	Épître aux Éphésiens
2 M	Deuxième Livre des Maccabées	Es	Isaïe
2 P	Deuxième Épître de Pierre	Esd	Esdras
2 R	Deuxième Livre des Rois	Est	Esther
<i>2 Rg</i>	<i>Deuxième Livre des Règnes (LXX)</i>	Est gr.	Esther grec
2 S	Deuxième Livre de Samuel	Ex	Exode
2 Th	Deuxième Épître aux Thessaloniens	Ez	Ézéchiel
2 Tm	Deuxième Épître à Timothée	Ga	Épître aux Galates
<i>3 Co</i>	<i>Troisième Épître aux Corinthiens</i>	Gn	Genèse
3 Esd	Troisième Livre d'Esdras	Ha	Habaquq
3 Jn	Troisième Épître de Jean	He	Épître aux Hébreux
3 M	Troisième Livre des Maccabées	Jb	Job
<i>3 Rg</i>	<i>Troisième Livre des Règnes (LXX)</i>	Jc	Épître de Jacques
4 Esd	Quatrième Livre d'Esdras	Jdt	Judith
4 M	Quatrième Livre des Maccabées	Jg	Juges

Jl	Joël	Nb	Nombres
Jn	Évangile selon Jean	Ne	Néhémie
Jon	Jonas	Os	Osée
Jos	Josué	Ph	Épître aux Philippiens
Jr	Jérémie	Phm	Épître à Philémon
Jude	Épître de Jude	Pr	Proverbes
<i>Laod</i>	<i>Épître aux Laodicéens</i>	Ps	Psaumes
Lc	Évangile selon Luc	Ps 151	Psaume 151
Lm	Lamentations	Qo	Qohélet ou Ecclésiaste
Lt-Jr	Lettre de Jérémie	Rm	Épître aux Romains
Lv	Lévitique	Rt	Ruth
Mc	Évangile selon Marc	Sg	Sagesse
Mi	Michée	Si	Siracide
Ml	Malachie	So	Sophonie
Mn	Prière de Manassé	Tb	Tobie
Mt	Évangile selon Matthieu	Tt	Épître à Tite
Na	Nahum	Za	Zacharie

AUTRES ABRÉVIATIONS

DICTIONNAIRES, REVUES ET SÉRIES

BA	Bibliothèque Augustinienne, Paris, Études Augustiniennes
CBP	Cahiers de Biblia Patristica, Strasbourg, Brepols
CCG	<i>Corpus Christianorum Series Graeca</i> , Turnhout, Brepols
CCL	<i>Corpus Christianorum Series Latina</i> , Turnhout, Brepols
CCM	<i>Corpus Christianorum Continuatio Medievalis</i> , Turnhout, Brepols
CSCO	<i>Corpus Scriptorum Christianorum Orientalium</i> , Louvain, Peeters
CUF	Collection des Universités de France, Paris, Les Belles Lettres
DB	<i>Dictionnaire de la Bible</i> , F. Vigouroux (éd.), Paris, Letouzey & Ané
DBSuppl.	<i>Supplément au Dictionnaire de la Bible</i> , Paris, Letouzey & Ané
DEB	<i>Dictionnaire Encyclopédique de la Bible</i> , Turnhout, Brepols
DECA	A. Di Berardino (éd.), <i>Dizionario patristico e di antichità cristiane</i> , 3 vol., Rome, Marietti, 1983 ¹ (trad. française : <i>Dictionnaire encyclopédique du christianisme ancien</i> , 3 vol., Paris, Éditions du Cerf, 1990) ; le <i>Dizionario</i> a fait l'objet d'une mise à jour, notamment bibliographique, en 2008-2009.
Dizionario	voir DECA
GCS	<i>Die griechischen christlichen Schriftsteller der ersten Jahrhunderte</i> , De Gruyter, Berlin
HUCA	<i>Hebrew Union College Annual</i> , Cincinnati
OPA	<i>Œuvres de Philon d'Alexandrie</i> , Paris, Éditions du Cerf
PO	<i>Patrologia Orientalis</i> , Turnhout, Brepols (Paris, Firmin-Didot, 1903-1966 ¹)
RBén	<i>Revue Bénédictine</i> , Maredsous
REArm	<i>Revue des Études Arméniennes</i> , Louvain, Peeters
RSR	<i>Recherches de Science Religieuse</i> , Paris, Centre Sèvres
RThL	<i>Revue Théologique de Louvain</i> , Louvain, Peeters
SC	Sources Chrétiennes, Paris, Éditions du Cerf
TU	<i>Texte und Untersuchungen zur Geschichte der altchristlichen Literatur</i> , Berlin, Brandenburgische Akademie der Wissenschaften

OUVRAGES

Textes anciens

- At hana se,
Vie d'Antoine
- August in, *Doctr. Chr.*
- Bible de la Pléiade*
- Épître de Barnabé*
- Éphr em, *Diatessaron*
- Cassien, *Coll.*
- Diodor e, *Pr. Ps.* 118
- Eusèbe, *Hist. Eccl.*
- Fl avius Josèphe,
Antiquités juives
- Ir énée, *Contre
les Hérésies*
- Jérô me, *Préfaces*
- Just in, *Dialogue*
- Maïmonide, *Guide*
- Or igène, *Hom. Genèse*
- Or igène, *Hom.
Nombres*
- Or igène, *Philocalie*
- At hana se d'Al ex andr ie, *Vie d'Antoine*, G.J.M. Bartelink (éd. et trad.), SC 400, 2004².
- August in, *La Doctrine chrétienne*, M. Moreau (trad.), I. Bochet (notes complémentaires), BA 11.2, 1997.
- La Bible*, É. Dhorme (dir.), Bibliothèque de la Pléiade, Paris, Gallimard, 1957-1959 (2 vol.).
- Épître de Barnabé*, P. Prigent (trad.), SC 172, 1971.
- Éphr em de Nisibe, *Commentaire de l'Évangile concordant ou Diatessaron*, L. Leloir (trad.), SC 121, 1966.
- Jean Cassien, *Conférences*, 3 t., M. Petschenig, E. Pichery (éd.), E. Pichery (introd., trad. et annot.), SC 42, 54, 64, 2008³, 2009³, 1959².
- Diodor e de Tar se, *Prologue du Psaume 118*, L. Mariès (trad.), RSR 10 (1919), p. 79-101.
- Eusèbe de Césarée, *Histoire Ecclésiastique*, G. Bardy et L. Neyrand (trad.), F. Richard (introd. et annot.), Paris, Éditions du Cerf, coll. « Sagesses chrétiennes », 2003.
- Fl avius Josèphe, *Antiquités juives*, É. Nodet (éd.), Paris, Éditions du Cerf, I-III (1992), IV-V (1995), VI-VII (2001), VIII-IX (2005), X-XI (2010) ; Harvard University Press, The Loeb Classical Library, XI-XIII, R. Marcus (trad.), vol. 365 (1998) ; XIV-XV et XVI-XVII, R. Marcus (trad.), A. Wikgren, vol. 489 et 410 (1970 et 1999) ; XVIII-XIX, L. H. Feldman (trad.), vol. 433 (1970) ; XX, R. Marcus (trad.), vol. 456 (1981).
- Ir énée de Lyon, *Contre les Hérésies*, A. Rousseau (trad.), Paris, Éditions du Cerf, coll. « Sagesses chrétiennes », 1984, 2001².
- Jérô me, *Préfaces aux livres de la Bible*, A. Canellis (dir.), SC 592, 2017.
- Just in mar tyr , *Dialogue avec Tryphon*, Ph. Bobichon (trad.), Fribourg, Academic Press – Éditions Saint-Paul, Paradosis 47.1, 2004.
- Maïmonide, *Le Guide des égarés : traité de théologie et de philosophie*, trad. et notes S. Munk, Paris, Maisonneuve & Larose, 1970.
- Or igène, *Homélie sur la Genèse*, éd. H. de Lubac, L. Doutreleau, SC 7bis, Paris, Éditions du Cerf, 1944, 2011⁴.
- Or igène, *Homélie sur les Nombres*, SC 415 (I-X), 442 (XI-XIX), 461 (XX-XXIII), éd. L. Doutreleau, Paris, Éditions du Cerf, 1996, 1999, 2001.
- Or igène, *Philocalie 1-20 et Lettre à Africanus*, éd. M. Harl, N. de Lange, SC 302, Paris, Éditions du Cerf, 1983.

- Or igène, *Traité des principes* Or igène, *Traité des principes*, M. Harl, G. Dorival, A. Le Boulluec (trad.), Paris, Études augustiniennes, 1976, 2007².
- Por phyr e, *Antre des Nymphes* Por phyr e, *L'Antre des Nymphes dans l'Odyssee*, trad. Y. Le Lay, édition bilingue, précédée de *La Philosophie de Porphyre et la question de l'interprétation*, par G. Lardreau, Paris, Verdier, 1983.
- Philo n, *Cher.* Phil on d'Al ex andr ie, *De cherubim*, OPA 3, trad. J. Gorez, 1963.
- Philo n, *Contemp.* Phil on d'Al ex andr ie, *De vita contemplativa*, OPA 29, intr. et notes F. Daumas, trad. P. Miquel, 1963.
- Ps.-Agat honicos Ps.-Agat honicos de Tar se, dans W. E. Crum (éd.), *Der Papyruskodex saec. VI – VII der Phillippsbibliothek in Cheltenham. Koptische theologische Schriften*, Strasbourg, Karl J. Trübner, 1915.
- Raba n Mau r, *Lettres* Raba n Mau r, *Lettres*, éd. E. Dümmler, dans *Monumenta Germaniae Historica, Epistolae*, V, Berlin, 1899, et trad. O. Guyotjeannin dans J. Fav ier (éd.), *Archives de l'Occident*, t. 1, Paris, 1992, p. 197-203.
- Raba n Mau r, Cl aude de Tur in, *Ruth* Raba n Mau r, Cl aude de Tur in, *Deux commentaires sur le livre de Ruth*, éd. G. Colvener et I. M. Douglas, introd., trad., notes et index P. Monat, SC 533, 2009.
- Thomas d'Aquin, *Somme Vetus Latina, Die Reste* Thomas d'Aquin, *Somme théologique*, Paris, Éditions du Cerf, 1984, t. 1. *Vetus Latina : Die Reste der Altlateinischen Bibel nach Petrus Sabatier neu gesammelt und herausgegeben von der Erzabtei Beuron*, Fribourg-en-Br., Herder, 1949-. 27 volumes prévus.
- Études modernes**
- Al bert , *Christianismes* M. Al bert (éd.), *Christianismes orientaux : introduction à l'étude des langues et des littératures*, Paris, Éditions du Cerf, coll. « Initiations au christianisme ancien », 1993.
- Boga ert , « Bible latine » P.-M. Boga ert , « La Bible latine des origines au Moyen Âge », *RThL* 19 (1988), p. 137-159 et 276-314.
- Bro ck, *Bible* S. P. Bro ck, *The Bible in the Syriac Tradition*, Piscataway NJ, Gorgias Press, 2006².
- Bucher , *The Pamplona Bibles* F. Bucher , *The Pamplona Bibles. A facsimile compiled from two picture Bibles with martyrologies commissioned by King Sancho el Fuerte of Navarra (1194-1234)*, Amiens Manuscript Latin 108 and Harburg MS. I.2, lat. 4^o, 15, 2 vol. en coffret pleine toile, New Haven – Londres, Yale University Press, 1970.
- De Lubac , *Exégèse médiévale* H. De Lubac , *Exégèse médiévale. Les quatre sens de l'Écriture*, « Première Partie », t. 1 et 2, *Théologie* 41 (p. 11-366, 373-712) ; « Seconde Partie », t. 3, *Théologie* 42, et t. 4, *Théologie* 59, Paris, Aubier, 1959, 1961, 1964. (= De Lubac , *Exégèse médiévale* 1/1, 1/2 ; 2/3, 2/4).
- De Lubac , *Quadruple sens* H. De Lubac , « Sur un vieux distique. La doctrine du "quadruple sens" », *Mélanges offerts au R.P. Ferdinand Cavallera*, Toulouse, Bibliothèque de l'Institut Catholique, 1948, p. 347-366.

- Horovitz, *Siphre* H. S. Horovitz (éd.), *Siphre d'be Rav, Fasciculus primus : Siphre ad Numeros adjecto Siphre zutta, cum variis lectionibus et adnotationibus*, Jérusalem, Wahrmann Books, 1966.
- Jay, Jérôme P. Jay, *Jérôme lecteur de l'Écriture. La Vulgate*, coll. « Supplément aux Cahiers Évangile » 104, Paris, Éditions du Cerf, 1998.
- Kannengiesser, *Handbook* Ch. Kannengiesser, *Handbook of Patristic Exegesis : the Bible in Ancient Christianity*, Leyde – Boston, Brill, 2004.
- La Bible des Septante* M. Harl, G. Dorival, O. Munnich, *La Bible grecque des Septante. Du judaïsme hellénistique au christianisme ancien*, Paris, Éditions du Cerf, coll. « Initiations au christianisme ancien », 1994.
- Le Canon de l'Ancien Testament* J. D. Kaestli, O. Wermeinger (éd.), *Le Canon de l'Ancien Testament. Sa formation et son histoire*, Genève, Labor et Fides, 1984.
- Leclercq, *Amour des lettres* J. Leclercq, *Amour des lettres et désir de Dieu, Initiation aux auteurs monastiques du Moyen Âge*, Paris, Éditions du Cerf, 1957, 2008².
- Le Monde latin antique* J. Fontaine, C. Pietri (dir.), *Le Monde latin antique et la Bible*, coll. « Bible de tous les temps », t. 2, Paris, Beauchesne, 1985.
- Le Moyen Âge et la Bible* P. Riché et G. Lobrichon (éd.), *Le Moyen Âge et la Bible*, coll. « Bible de tous les temps », Paris, Beauchesne, 1984.
- Lowden, *Bibles Moralises* J. Lowden, *The Making of the « Bibles Moralises »*, University Park, The Pennsylvania state University Press, 2000, 2 vol.
- Nautin, *Origène* P. Nautin, *Origène, sa vie et son œuvre*, Paris, Beauchesne, 1977.
- Saebø et al., *Hebrew Bible* M. Saebø, Ch. Brekelmans, M. Haran (éd.), *Hebrew Bible – Old Testament, The History of its interpretation, vol. 1, from the Beginnings to the Middle Ages (until 1300)*, vol. 1: Antiquity, Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht, 1996.
- Saebø, *Hebrew Bible* M. Saebø, Ch. Brekelmans, M. Haran (éd.), *Hebrew Bible – Old Testament, The History of its interpretation, vol. 1, from the Beginnings to the Middle Ages (until 1300)*, Part 1: Antiquity, Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht, 1996.
- Simonetti, *Lettera* M. Simonetti, *Lettera e/o allegoria. Un contributo alla storia dell'esegesi patristica (Studia Ephemeridis Augustinianum 23)*, Rome, 1985.
- Van Rompay, *Syriac Tradition* L. Van Rompay, « The Christian Syriac Tradition of Interpretation » dans Saebø (éd.), *Hebrew Bible*, p. 612-641 (avec bibliographie).
- Weitzman, *Interpretative Character* M. Weitzman, « The Interpretative Character of the Syriac Old Testament », dans Saebø (éd.), *Hebrew Bible*.

PRÉSENTATION DES AUTEURS

CYRILLE AILLET

Maître de conférences en Histoire des mondes musulmans médiévaux à l'Université Lyon 2 et chercheur au CIHAM (UMR 5648). Agrégé d'Histoire, ancien élève de l'École Normale Supérieure (Ulm) et ancien membre de l'École des Hautes Études Hispaniques (Casa de Velázquez, Madrid), Cyrille Aillet est spécialiste des chrétiens d'Al-Andalus auxquels il a consacré sa thèse de doctorat, publiée en 2010 par la Casa de Velázquez sous le titre *Les Mozarabes : christianisme, islamisation et arabisation en péninsule ibérique (ix^e-xii^e siècle)*. Il s'intéresse aux relations islamo-chrétiennes et à l'Histoire de l'Occident musulman à l'époque médiévale.

GUILLAUME BADY

Né en 1973, chargé de recherches au CNRS (Institut des Sources Chrétiennes – HiSoMA), directeur de la collection Sources Chrétiennes, chargé d'enseignement à la Faculté de Théologie de l'Université Catholique de Lyon ; il assure également un cours sur la Septante au Theologicum en Ligne de l'Institut Catholique de Paris. Ancien élève de l'École Normale Supérieure (Ulm), élève titulaire de l'École Biblique et Archéologique Française de Jérusalem, ses recherches portent depuis son

doctorat sur la patristique grecque. Il a publié, avec Y.-M. Blanchard, *De commencement en commencement. Le renouveau patristique dans la théologie contemporaine*, Paris, Bayard, 2007 ; Grégoire de Nazianze. *Œuvres poétiques*, t. 1, avec J. Bernardi et A. Tuilier, Paris, Les Belles Lettres, 2004. Il a fait paraître aux Éditions du Cerf en 2007 une nouvelle édition du manuel d'A.-G. Hamman, *Pour lire les Pères de l'Église*, et en 2015 une anthologie de textes de Jean Chrysostome, intitulée *Trop occupé pour t'occuper de ta vie*. En 2010, il a collaboré à la nouvelle *Traduction œcuménique de la Bible*.

LAURENT BASANESE

Né en 1970, jésuite, a enseigné la théologie arabe chrétienne à l'Institut pontifical oriental et l'islamologie aux Facultés jésuites de Paris (Centre Sèvres). Il est depuis 2015 directeur du Centre d'études interreligieuses de la Grégorienne (Rome). Parmi ses publications : *L'Amour de Dieu dans les limites de la simple raison – Foi et raison dans la pensée d'Ibn Taymiyya à la lumière de la théologie spirituelle d'Élie de Nisibe*, Rome, P.I.S.A.I., 2010, et *Ibn Taymiyya – Réponse raisonnable aux chrétiens ?*, Institut français du Proche-Orient, Damas – Beyrouth, 2012.

DOMINIQUE BERTRAND

Né en 1931, jésuite, ancien directeur de l'Institut des Sources Chrétiennes (1984-1999), après avoir administré la Revue et dirigé la Collection *Christus* (spiritualité ignatienne, 1966-1983), président de l'Académie de Lyon en 2011. Historien de la spiritualité (titulaire d'un doctorat d'État sur *La Politique de saint Ignace de Loyola*) et généraliste en patristique, Dominique Bertrand a lancé et soutenu des séries dans la collection des Sources Chrétiennes, en particulier celle des textes monastiques d'Occident. Il a publié de nombreux articles et quelques gros volumes.

MARIE-HÉLÈNE CONGOURDEAU

Née en 1947, chercheur au CNRS depuis 1981 au Centre d'histoire et civilisation de Byzance (Paris), chargée de cours à l'École Pratique des Hautes Études (5^e section) en 1997-1998, puis de 2006 à 2009, à l'École des Hautes Études en Sciences Sociales en 2010-2012. Agrégée d'Histoire (1971), docteur en Histoire (1976), habilitée à diriger des recherches à l'Université de Paris-IV-Sorbonne (2005), Marie-Hélène Congourdeau a publié, entre autres, Nicols Cabasilas, *La vie en Christ*

(SC 255 et 261) ; *L'embryon et son âme dans les sources grecques* (ACHCByz, 2007) ; *Correspondance de Nicolas Cabasilas* (Les Belles Lettres, 2010). Elle dirige la collection « Pères dans la foi » (Éditions Migne) depuis 2000.

BENOÎT GAIN

Né en 1941, professeur émérite de l'Université Grenoble 3 depuis septembre 2008, vice-président puis trésorier de l'Association Internationale d'Études Patristiques jusqu'en 2015. Benoît Gain a publié *L'Église de Cappadoce au iv^e siècle d'après la correspondance de S. Basile*, Rome, Pontificium Institutum Orientale, 1985, puis s'est intéressé pour sa thèse à des *Traductions latines de Pères grecs*, Berne, Peter Lang, 1994. Il collabore au *Répertoire des traductions françaises des Pères de l'Église* du Frère Jacques Marcotte (Saint-Wandrille) ainsi qu'à *l'Histoire de la Littérature grecque chrétienne* entreprise par le Professeur B. Pouderon (Tours). Il poursuit des recherches sur Basile de Césarée, l'ascèse du sommeil, les travaux en patristique des mauristes (xvii^e – xviii^e siècle), notamment B. de Montfaucon, et a participé à la préparation pour Sources Chrétiennes de l'édition des préfaces de Jérôme à ses traductions de la Vulgate.

DOMINIQUE GONNET

Né en 1950, jésuite, ingénieur de recherche associé au

CNRS (Institut des Sources Chrétiennes – HiSoMA) depuis 1992 ; enseigne l'hébreu et le syriaque. Il s'intéresse particulièrement à la tradition syriaque d'interprétation de la Bible et a notamment codirigé avec A. Schmidt le volume sur *Les Pères grecs dans la tradition syriaque* (*Études syriaques* 4), Paris, Paul Geuthner, 2007.

MARIE-GABRIELLE GUÉRARD

Née en 1947, ingénieure de recherche au CNRS (Institut des Sources Chrétiennes – HiSoMA) jusqu'en 2013, membre de l'équipe Sources Chrétiennes depuis 1998. S'est intéressée à l'exégèse patristique grecque, en particulier du *Cantique des cantiques*. A publié le premier tome du *Commentaire sur le Cantique des cantiques* de Nil d'Ancyre (SC 403, 1994) et prépare la suite de cette édition.

JEAN-NOËL GUINOT

Né en 1941, directeur de recherche honoraire au CNRS (Institut des Sources Chrétiennes – HiSoMA). Jean-Noël Guinot a rejoint en 1982 l'équipe Sources Chrétiennes, après avoir enseigné en lycée et en classes préparatoires de lettres à Lyon. Il eut à assurer la direction de la collection (1994-2006), de l'Institut (1999-2006), et de l'équipe CNRS (1998-2002). Ses recherches portent principalement sur l'exégèse grecque des iv^e et v^e siècles, celle de Théodoret

de Cyr en particulier, et sur le débat doctrinal ouvert par la crise nestorienne (430-451). Il a récemment publié deux volumes d'articles, *Théodoret de Cyr, exégète et théologien*, Paris, Éditions du Cerf, 2012.

JUDITH KOGEL

Agrégée d'hébreu moderne, chercheur à l'Institut de recherche et d'histoire des textes (section hébraïque) depuis 2009. Les recherches de Judith Kogel portent sur les manuscrits hébreux, l'exégèse littérale et l'histoire de la linguistique hébraïque au Moyen âge. Ses principales publications sont les suivantes : *Joseph ben Isaac Ha-Seniri, an Unknown Twelfth-Century Provençal Bible Commentator*, Leyde, Brill, 2012 ; « Gloses provençales dans l'exégèse juive de la Bible au Moyen Âge ou les usages savants de la langue quotidienne, pratique des grammairiens et exégètes juifs provençaux », dans J. L. Lemaitre, F. Vieillard (éd.), *L'occitan, une langue du travail et de la vie quotidienne, du xii^e au xxi^e siècle : Les traductions et les termes techniques en langue d'oc*. Actes du colloque Trobar 23-24 mai 2008, Ussel-Paris, Musée du Pays d'Ussel, 2009 ; « Au confluent de deux traditions grammaticales, le *Petaḥ devaray* », dans J. Baumgarten, J. Costa, J.-P. Guillaume et J. Kogel (éd.), *En mémoire de Sophie Kessler-Mesguich*, Paris, Presses Sorbonne Nouvelle, 2011.

GUY LOBRICHON

Né en 1945, professeur émérite à l'Université d'Avignon et des Pays de Vaucluse, historien de la culture et de la religion au Moyen Âge. Ses recherches portent notamment sur l'acculturation religieuse des laïcs dans l'Occident médiéval, l'histoire du lien social aux ix^e-xiii^e siècles et l'histoire des patrimoines matériels et immatériels dans le haut Moyen Âge. Il a publié de nombreux ouvrages sur la Bible, et notamment codirigé avec P. Riché *Le Moyen Âge et la Bible*, Paris, 1984 (coll. « Bible de Tous les Temps »).

PHILIPPE LUISIER

Né en 1957, jésuite, titulaire d'un doctorat ès Lettres de l'Université de Genève (1997) obtenu après des études classiques et des études d'orientalisme chrétien à l'Université Catholique de Louvain. Depuis 1993, Philippe Luisier réside à l'Institut pontifical oriental de Rome et enseigne le copte à l'Institut biblique. Il dirige la *Patrologia Orientalis* depuis 2002. Il a publié des éditions de textes coptes (*Acta Pauli* avec R. Kasser dans *Le Muséon* 2004), diverses études sur le monde copte jusqu'au Moyen Âge (*La Lettre du Patriarche copte Jean XI au Pape Eugène IV*, in *Orientalia Christiana Periodica* 1994).

SMARANDA MARCULESCU

Née en 1973, ingénieur d'études au CNRS. Ancienne pensionnaire de l'ENS (Ulm), titulaire d'un doctorat en Histoire du christianisme ancien de l'Université de Paris IV-Sorbonne, Smaranda Marculescu est l'auteur de plusieurs articles portant sur différents aspects de l'œuvre de Philon d'Alexandrie (les songes, les Thérapeutes, la prophétie, l'image de l'Égypte, Caïn). Sa thèse, *Recherches sur la prophétie chez Philon d'Alexandrie*, sera publiée aux Études Augustiniennes. Elle a codirigé avec L. Mellerin *Le Miel des Écritures, Cahiers de Biblia Patristica* 15, Turnhout, Brepols, 2015.

JEAN MASSONNET

Diplômé de l'Institut biblique de Rome, Jean Massonnet a enseigné les langues bibliques (hébreu, araméen) et le judaïsme à la Faculté de Théologie de Lyon de 1989 à 2005 et dirigé le Centre Chrétien pour l'Étude du Judaïsme dans cette Faculté de 1990 à 2005. Co-auteur de l'ouvrage *Le Monde où vivait Jésus*, Paris, Éditions du Cerf, 1998, il a aussi publié des articles, notamment « Les pharisiens et le sens communautaire », dans *Le Judaïsme à l'aube de l'ère chrétienne*, Congrès de l'ACFEB à Lyon, LD 186, Paris, Éditions du Cerf, 1999 ; « Paul et la Torah » dans *Paul de Tarse*, Congrès de l'ACFEB à Strasbourg, LD 165, Paris, Éditions du

Cerf, 1995 ; « Le judaïsme et son rapport au texte » et « La relation au judaïsme comme ouverture à l'universel », dans *Le Dialogue des Écritures* (L'Autre et les autres), Bruxelles, Lessius, 2008. De sa thèse en théologie, soutenue en 2001, est issu l'ouvrage *Aux sources du christianisme – La notion pharisienne de révélation* (Le livre et le rouleau 42), Bruxelles, Lessius, 2013.

PAUL MATTEI

Né en 1953, professeur émérite de langue et littérature latines à l'Université Lumière (Lyon 2). Ancien élève de l'École Normale Supérieure de Saint-Cloud, agrégé des Lettres, Paul Mattei est spécialiste de patristique latine surtout du iii^e siècle (Tertullien, Novatien, Cyprien et Ps.-Cyprien), avec incursions au-delà (Hilaire de Poitiers, Ambroise, Augustin, Fauste de Riez). Il s'intéresse aux éditions de textes et aux études d'histoire des doctrines. Il a récemment publié, en collaboration avec M. Poirier et P. Siniscalco, *Cyprien*. *L'Unité de l'Église (De ecclesiae catholicae unitate)*, SC 500, Paris, Éditions du Cerf, 2006 ; en collaboration avec S. Lancel, *Pax et Concordia. Chrétiens des premiers siècles en Algérie (i^{er}-vⁱⁱ^e siècle)*, Alger, Marsa Éditions, 2003 ; *Le christianisme antique (i^{er}-v^e siècle)*, Paris, Ellipses, 2002, nouvelle édition revue et augmentée, 2011 ; *Le christianisme antique. De Jésus*

à *Constantin*, Paris, Armand Colin, 2008.

LAURENCE MELLERIN

Née en 1973, ingénieur de recherche au CNRS (Institut des Sources Chrétiennes – HiSoMA), directrice-adjointe de la collection Sources Chrétiennes, en charge des projets numériques. Ancienne élève de l'École Normale Supérieure (Ulm), agrégée de Lettres Classiques, elle coordonne à Sources Chrétiennes l'édition des auteurs latins médiévaux et dirige le projet *Bibli n dex*, index scripturaire en ligne des Pères de l'Église. Elle a notamment publié *L'homme et le divin. Aborder les religions par les textes*, en collaboration avec Jean Grand, CRDP Besançon – DDB, 2001, a participé à l'édition des Préfaces de Jérôme (SC 592) et dirigé plusieurs ouvrages collectifs relatifs à la Bible : *Biblical Quotations in Patristic Texts, Studia Patristica* LIV, vol. 2, Leuven-Paris-Walpole, MA 2013, avec H. A. G. Houghton ; *Le Miel des Écritures, Cahiers de Biblia Patristica* 15, Turnhout, Brepols, 2015, avec S. Marculescu ; *La réception du livre de Qohélet (i^{er}-xiii^e siècle)*, Paris, Éditions du Cerf, 2016 ; *Le livre scellé, Cahiers de Biblia Patristica* 18, Turnhout, Brepols, 2017.

BERNARD MEUNIER

Né en 1959, chargé de recherche au CNRS (Institut des Sources Chrétiennes – HiSoMA), Professeur à la

Faculté de Théologie de Lyon où il a enseigné de 1989 à 2015, directeur de la collection et de l'Institut des Sources Chrétiennes de 2007 à 2016. Les recherches de Bernard Meunier portent sur la notion de personne entre culture païenne et tradition judéo-chrétienne ; l'histoire des dogmes, l'histoire de la théologie des premiers siècles et en particulier sur la théologie trinitaire et la christologie. Il a notamment publié *Le Christ de Cyrille d'Alexandrie. L'humanité, le salut et la question monophysite*, Paris, Beauchesne, 1997 (*Théologie historique* 104) ; *La naissance des dogmes chrétiens*, Paris, Éditions de l'Atelier, 2000 (coll. *Tout Simplement* 28) ; *Les premiers conciles de l'Église. Un ministère d'unité*, Lyon, Profac, 2003. Il a dirigé l'ouvrage collectif *La personne et le christianisme ancien*, Paris, Éditions du Cerf, 2006.

BERNARD OUTTIER

Bernard Outtier a étudié la théologie et les langues orientales à l'abbaye de Solesmes. Il a fait partie du Centre Georges Dumézil d'études comparatives sur le Caucase du CNRS, puis est devenu Directeur de recherches au Laboratoire d'études sur les monothéismes (CNRS). Il est membre étranger de l'Académie des sciences de Géorgie et de l'Académie (patriarcale) de Guélati. Il a publié plus de 200 livres et articles sur les manuscrits et les littératures du Proche-

Orient, comme par exemple : *Textes arméniens relatifs à S. Éphrem*, Louvain, CSCO, 1985 ; *Manuscrits arméniens de la Bibliothèque nationale de France. Catalogue*, Paris, BNF/Fondation Calouste Gulbenkian, 1998 (en collaboration).

PAUL PAYAN

Maître de conférences en Histoire médiévale à l'Université d'Avignon et des Pays de Vaucluse depuis 2003, Paul Payan a soutenu une thèse de doctorat en 2002 à l'Université Lumière-Lyon 2, sur l'image de saint Joseph à la fin du Moyen Âge. Ses recherches portent sur les transformations et les modes de diffusion des références religieuses aux xiv^e et xv^e siècles. Il est membre du Centre Interuniversitaire d'Histoire et d'Archéologie Médiévale. Ses principales publications sont : *Joseph, Une image de la paternité dans l'Occident médiéval*, Paris, Aubier, 2006 ; *Entre Rome et Avignon. Une histoire du Grand Schisme (1378-1417)*, Paris, Flammarion, 2009.

JACQUES-NOËL PÉRÈS

Pasteur de l'Église luthérienne, docteur habilité en théologie, diplômé de syriaque et d'éthiopien, élève titulaire de l'École Pratique des Hautes Études, professeur d'Histoire du christianisme ancien et patristique à l'Institut protestant de théologie – Faculté de Paris, professeur d'éthiopien classique (ge'ez) à l'École des langues

et civilisations de l'Orient ancien et directeur de l'Institut supérieur d'études œcuméniques à l'Institut catholique de Paris. Ses recherches portent sur l'histoire et la théologie des anciennes chrétientés orientales et sur la littérature apocryphe chrétienne, en particulier celle conservée en éthiopien. Il a notamment publié *L'Épître des apôtres et le Testament de N.S. Jésus Christ*, traduction de l'éthiopien, introduction et notes, (*Apocryphes 5*), Turnhout, Brepols, 1994, et a collaboré aux deux volumes d'*Écrits apocryphes chrétiens* (Bibliothèque de la Pléiade), Paris, Gallimard, 1997 et 2005.

JEAN REYNARD

Né en 1965, ingénieur de recherche au CNRS (Institut des Sources Chrétiennes – HiSoMA). Ancien élève de l'ENS Fontenay-Saint Cloud, agrégé de Lettres Classiques et docteur de l'École

Pratique des Hautes Études, Jean Reynard a enseigné aux Universités d'Aix-Marseille 1, Metz et Lyon 2. Il est l'auteur d'une édition du *Traité sur les titres des psaumes* de Grégoire de Nysse, parue dans la collection des Sources Chrétiennes (SC 466). Ses recherches portent sur l'exégèse des Pères cappadociens – notamment l'édition d'un *Choix de témoignages contre les juifs*, mis sous le nom de Grégoire de Nysse –, et les interprétations chrétiennes de l'alphabet grec – particulièrement l'édition d'un traité anonyme du vii^e siècle intitulé *Sur le mystère des lettres grecques*.

SUMI SHIMAHARA

Agrégée d'Histoire, docteur en Histoire du Moyen Âge, maître de conférences en Histoire du Moyen Âge à l'Université de Paris Sorbonne – Paris IV, membre junior de

l'IUF. Ses recherches portent sur l'époque carolingienne : lettres de dédicaces, exégèse biblique, philologie biblique, monachisme, prédication, histoire des représentations et histoire culturelle à l'époque carolingienne. Elle a notamment publié : *Haymon d'Auxerre, exégète carolingien*, Turnhout, Brepols, collection « Haut Moyen Âge », vol. 16, 2013 ; « Lectures latines d'Isaïe 8, 1-8 de Jérôme à Pierre de Jean Olieu », dans M. Arnold, G. Dahan et A. Noblesse-Rocher (éd.), *L'exégèse d'Isaïe 8, 1-8*, Paris, Éditions du Cerf, 2013, p. 113-149 ; « La rivalité entre frères : l'exemple d'Ésaü et de Jacob », dans L. Jégou, S. Joye, T. Lienhard et J. Schneider (éd.), *Splendor reginae. Passions, genre et famille. Mélanges d'histoire médiévale offerts à Régine Le Jan*, coll. « Haut Moyen Âge » 22, Turnhout, Brepols, 2014, p. 109-117.

TABLE DES ILLUSTRATIONS

Couverture : Jean Chrysostome. Cod. A 172 sup. f. 263v. © Bibliothèque Ambrosienne, Milan (xi^e s.).

Page 14 : Bible grecque du xi^e siècle offerte à l'abbaye par la duchesse d'Andlau (Bibliothèque du Grand Séminaire de Strasbourg). © DR.

Page 20 : Florence, Bibliothèque laurentienne, *Codex Amiatinus* I, f. 5a (viii^e s.), Esdras travaillant à la nouvelle rédaction de la Bible. © Z. Radovan/Lebrecht/Leemage.

Page 24 : Livre de Daniel, *Damascus codex*, Burgis, Espagne 1260, Muséum d'Israël, Jérusalem. © Godong/Leemage.

Page 26 : Papyrus Nash, ii^e s. av. J.-C., Bibliothèque de l'Université de Cambridge. © Art Collection 2/Alamy Stock Photo.

Page 28 : Jarres découvertes à Qumrân. © DR.

Page 31 : Ptolémée Philadelphie demande à 72 interprètes venus de Jérusalem de traduire la Loi des juifs en langue grecque. Gravure du xviii^e siècle tirée d'une édition des *Antiquités judaïques*, de Flavius Josèphe (i^{er} siècle). © Collection privée/Bridgeman images.

Page 38 : Page de l'évangile de Marc (1, 1-30), *Codex Alexandrinus* (v^e s.), British Library, Londres. © British Library Board. Tous droits réservés/Bridgeman images.

Page 39 : Fin de la Deuxième épître aux Thessaloniens (3, 11-18), début de l'épître aux Hébreux (1 – 2, 2), Codex Sinaiticus (iv^e s.), British Library, Londres. © Zev Radovan/Bridgeman images.

Page 44 : Extrait de P. Nautin, *Origène*, Paris, Beauchesne, 1977, p. 304. © DR.

Page 47 : Marchalianus (Q), f. 325. Le folio reproduit contient Ex 61, 5 – 62, 1. © DR.

Page 49 : Armoire aux évangiles, milieu du v^e s., mausolée de l'impératrice Galla Placidia, Ravenne. © AKG-images/Cameraphoto.

Page 52-53 : Carte des versions bibliques à partir de l'Hébreu et de la Septante. © B. Sauvlet.

Page 60 : Tables de concordance ou « canons » des évangiles d'Eusèbe de Césarée ; Paris, BnF, Coislin 20, f. 5v-6. © DR.

Page 61 : Vaticanus, f. 1349 ; Sinaiticus, f. 246v ; Alexandrinus, f. 41v. © DR.

Page 63 : Vulgate, manuscrit enluminé en parchemin, copié dans le royaume de Castille (à Séville ?), vers 1240-1260. © DR.

Page 65 : Bible d'Étienne Harding (xii^e s.), les enfants dans la fournaise, Dijon BM, ms 12-15, t. 3, f. 64. © Bibliothèque Municipale, Dijon, France/Bridgeman images.

Pages 68-69 : Manuscrits de la mer Morte : fragment du rouleau du Temple, Qumrân, grotte 11 (ii^e-i^{er} s. av. J.-C.). © DR.

Page 75 : *Codex Bobbiensis* (k), fin de l'évangile de Marc 16, 6-8. Turin, Biblioteca Nazionale, G. VII 15 (iv^e ou v^e s.). © DR.

Page 77 : Frontispice de la Genèse de Paul Sabatier, *Vetus Latina*, Reims 1743. © DR.

Page 79 : Représentation des travaux bibliques de Jérôme. Bible de Vivien, dite Première Bible de Charles le Chauve, ix^e s., Paris, BnF latin 1, f. 3v. © Bibliothèque nationale de France.

Page 85 : Frontispice de la Vulgate Sixto-Clémentine. © Bibliothèque nationale de France.

Page 94 : Peshitta : extrait des Actes des apôtres (Nouveau Testament), vers 1216, ms de la Bible Society, Londres. © Bible Society, Londres, Royaume-Uni/Bridgeman images.

Page 95 : Siracide, Paris, BnF syr. 341, f. 173v (vers 600), provient de la bibliothèque épiscopale de Siirt, près du lac de Van. © DR.

Page 100 : Miniature d'un manuscrit éthiopien de Jérémie (Archives du nouveau séminaire d'Addis Abeba). © Cliché de J.-N. Pérès, reproduit avec l'aimable autorisation du P. Daniel Assefa.

Page 108 : Tétraévangile, 2nde moitié du xiii^e s. © Freer Gallery of Art, Smithsonian Institution, États-Unis/Bridgeman images.

Page 121 : Feuillet de lectionnaire géorgien, Sinait. geo. N10 (ix^e s.). © Reproduction avec l'aimable autorisation du Monastère Sainte-Catherine du Sinaï, Égypte.

Page 123 : Manuscrit copte, *Codex Glazier*, daté du iv^e ou v^e siècle. © Paul Fearn/Alamy Stock Photo.

Page 128 : Rouleau de la Tora, parchemin (xv^e s.). © Zev Radovan/Bridgeman images.

Page 130 : Page de la Genèse de la Bible Polyglotte : *Biblia Sacra Polyglotta*, éd. Brian Walton en 6 volumes, Londres 1654-1657. © DR.

Page 144 : Le Christ et les pèlerins aux portes de la ville d'Emmaüs. Peinture de Duccio di Buoninsegna (xiv^e s.). Sienne, Italie. © Museo dell'Opera del Duomo, Sienne, Italie/Bridgeman images.

Page 180 : Fragment d'une miniature illustrant Gn 19, 4, f. 27 de la Genèse de Cotton (v^e s.), British Library, Londres. © The British Library Board/Leemage.

Page 186 : Carte de l'Orient chrétien au vi^e s. © Sources Chrétiennes.

Page 193 : Papyrus, Paris, BnF suppl. gr. 1120, f. 18, Philon d'Alexandrie, *L'héritier des biens divins et De la postérité de Caïn*, copié en Égypte au vi^e s. © Bibliothèque nationale de France.

Page 195 : Incipit des *Homélies sur les Psaumes*, ms Munich BSB graec. 314 récemment découvert. © DR.

Page 208 : Carte d'Antioche au vi^e s. © Sources Chrétiennes.

Page 245 : Carte du monde des Pères de l'Église d'Occident. © B. Sauvlet.

Page 253 : Ambroise de Milan, mosaïque (détail), basilique Saint Ambroise, Milan (v^e s.). © DR.

Page 260 : Jérôme au travail par Domenico Ghirlandaio, fresque de 1480, église Ognisanti, Florence. © Ognisanti, Florence, Italie/Bridgeman images.

Page 269 : Augustin d'Hippone, par Antonello de Messine (vers 1472), Palerme, Palais Abatellis. © Galleria Regionale della Sicilia, Palerme, Sicile, Italie/Pictures from History/Bridgeman images.

Page 295 : Carte du monde syriaque. © *Christianisme oriental*, Éditions du Cerf.

Page 297 : Éphrem le Syrien (306-373), détail, fresque (début du xii^e s.). Mont Troodos, Chypre. © De Agostini Picture Library/A. Dagli Orti/Bridgeman images.

Page 304 : Livre d'Isaïe en copte sahidique, f. 2, Paris, BnF copte 22. © DR.

Page 311 : Ménélik, le fils de Salomon et de la reine de Saba, apporte l'arche d'alliance à Axoum. Peinture de l'ancienne cathédrale Sainte-Marie de Sion à Axoum. © Cliché J.-N. Pérès.

Page 315 : Psautier éthiopien sur manuscrit, xiv^e s. (?), col-

lection particulière. © Cliché M.-G. Guérard.

Page 333 haut : Liturgie de saint Basile (langues coptes et arabe), Égypte, 1642, papier, Paris, BnF copte 30, f. 138v-139. © DR.

Page 333 bas : Douze traités apologétiques chrétiens, Égypte, 1654, papier silhouetté, Paris, BnF arabe 169, f. 1v-2. © DR.

Page 334 : Histoire de Barlaam et Josaphat, Égypte, 1778, papier, Paris, BnF arabe 274, f. 15. © DR.

Pages 346-347 : *Commentaire de l'Apocalypse, ou Apocalypse de Silos* (Burgos, début du xii^e s.), Londres, British Library, ms add. 11695, f. 112v-113r (Ap 7, 4-12). © British Library/Leemage.

Page 351 : Feuillet d'une Bible hébraïque avec massore, Paris, BnF hébreu 5, f. 17v. © DR.

Page 359 : Feuillet du commentaire de Rashi, Paris, BnF hébreu 154, f. 35v. © DR.

Page 363 : Psautier de Blanche de Castille, Paris, Bibliothèque de l'Arsenal, ms 1186, f. 1v. © DR.

Page 366 : Feuillet du *Livre des Racines* de D. Qimhi, Colmar, BM Inc iv 8566/fr. 1. © DR.

Page 369 : Feuillet de Maïmonide *Dalālat al-hārīn*, מורה נבוכים, Paris, BnF hébreu 689, f. 21r (xiv^e s.). © DR.

Page 373 : Arbre séphirotique pour la Kabbale, A. Abulafia, Paris, BnF hébreu 776, f. 75r (xiii^e s.). © DR.

Page 380 : Carte de l'Empire byzantin de 565 à 1402. © DR.

Page 385 : L'empereur Justinien : mosaïque de la basilique San Vitale de Ravenne (vi^e s.). ©

San Vitale, Ravenne, Italie/Bridgeman images.

Page 386 : Icône de saints Cyrille et Méthode, xix^e s., Veliko Tarnovo Muséum. © Veliko Tarnovo Muséum, Bulgarie/Archives Charmet/Bridgeman images.

Page 388 : Saint Nicolas, enluminure de la Bible de Léon, Vatican, BAV Reg. gr. 1B (1^{re} moitié du x^e s.). © DeAgostini/Leemage.

Page 390 : Exemple de chaîne exégétique : Cognoy, Fondation Martin Bodmer, *Cod. Bodmer 25*, f. 4r (fin du x^e s.). © Art Collection 3/Alamy Stock Photo.

Page 410 : Carte de l'Occident chrétien au Moyen Âge. © Jean Comby, *Pour lire les Pères de l'Église*, Éditions du Cerf, 2010.

Page 412 : Première Bible de Charles le Chauve, Paris, BnF lat. 1, f. 25v. © Bibliothèque nationale de France.

Page 413 : Psautier de Charles le Chauve, Paris, BnF lat. 1152, plat inférieur. © DR.

Page 416 : Bible de Théodulfe, Paris, BnF lat. 9380, f. 347, copié Orléans ou Fleury (1^{er} quart du ix^e s.). © DR.

Pages 424 et 425 : Augustin, *Sermon 191*, annoté par Florus de Lyon au ix^e s., Bibliothèque municipale de Lyon, ms 604, f. 24r et 24v. © DR.

Page 427 : Florus de Lyon, *Traité contre Scot Érigène*, Lyon, vers 855-860, Paris, BnF lat. 2859, f. 144. © DR.

Page 441 : Carte du bassin méditerranéen au Moyen Âge. © B. Sauvlet.

Page 442 : Moines travaillant au scriptorium, miniature f. 1v du *Livre des Jeux* d'Alphonse X de Castille (1283), Madrid, Bibliothèque du monastère Saint Laurent de l'Escorial, ms T.1.6. © Bibliothèque du monastère de l'Escorial, Madrid, Espagne/Bridgeman images.

Page 449 : Thomas d'Aquin, fresque de Fra Bartolommeo (xv^e s.), Florence. © Museo di San Marco dell'Angelico, Florence, Italie/Bridgeman images.

Page 455 : Hugues de Saint-Victor rédigeant le *Didascalicon*. Miniature, ms Vucanius 45, f. 130 (xii^e s.). © DR.

Page 456 haut : Salle capitulaire restaurée du monastère de Saint-Thierry, xii^e s. © DR.

Page 456 bas : Début du manuscrit liturgique de l'Office de saint Victor, Troyes BM 721 (xii^e s.), f. 42r. © Photo Médiathèque de Troyes Champagne Métropole.

Page 480 : Saint Bernard (1090-1153), fondateur et premier abbé de Clairvaux. Enluminure de partition de musique. Bibliothèque nationale, Florence. © Éditions du Cerf.

Page 488 : Histoire de Caïn et Abel. Paris, BnF n. a. lat. 2334 (vi^e s.), f. 6r. © Bibliothèque nationale de France.

Page 489 : Hexateuque vieil-anglais, Londres, British Library, Cotton Claudius B. iv (second quart du xi^e s.), Canterbury, f. 4r. © British Library Board. Tous droits réservés/Bridgeman images.

Page 491 : Bible de Stavelot, Londres, British Library, Add. ms 28106, f. 6r, Initiale I(*n principio*) de la Genèse (1094-

1097). © British Library Board. Tous droits réservés/Bridgeman images.

Page 492 : Bible d'Étienne Harding, Dijon, BM 14, f. 13r. © Bibliothèque municipale, Dijon, France/Bridgeman images.

Page 494 : Amiens, BM 108, f. 168r, Nativité (xii^e s.). © Bibliothèque municipale, Amiens, France/Bridgeman images.

Page 501 : Bible moralisée, Paris, BnF fr. 167, f. 63v (=Lowden II, Color Plate XX). © DR.

Page 503 : Vatican, BAV, Reg. lat. 25, f. 242r. © DR.

Page 506 : Caïn et ses descendants, *Holkham Bible*, Londres, British Library, Add. 47682, f. 6. © British Library Board. Tous droits réservés/Bridgeman images.

Page 511 : *Biblia pauperum*, f. 32r. © Bibliothèque nationale de France.

Page 517 : Giotto, le Noël à Greccio (v. 1280-1290). Assise, Basilique Saint-François, église supérieure. © DR.

Page 518 : La Fuite en Égypte, *Livre de la Nativité de Marie et de l'enfance du Sauveur*. Paris, BnF lat. 2688, f. 4 (fin xiii^e s.). © DR.

Page 519 gauche : Bonaventura Berlinghieri, Retable de saint François, 1235, Pescia, église Saint François. © DR.

Page 519 droite : Assise, Basilique Saint-François, église inférieure (transept). © DR.

Page 520 : Padoue, chapelle Scrovegni. © DR.

Page 521 : Nativité, *Meditationes vitae Christi*, Paris, BnF ital. 115, f. 19 (v. 1340). © DR.

Page 523 : Les anges apportant de la nourriture au Christ après son jeûne, *Meditationes vitae Christi*, Paris, BnF ital. 115, f. 71v (v. 1340). © Bibliothèque nationale de France.

Page 524 : MS 1130, Guillaume de Digulleville. Pèlerinage de Jésus-Christ (troisième quart du xiv^e s.). Fol. 180v-vue 2, Saint Joseph et Ignorance. © Bibliothèque Sainte-Geneviève, Paris, cliché IRHT.

Page 526 gauche : Jacques de Besançon, Nativité, Bain de l'Enfant et Vierge allaitant, dans Jacques de Voragine, *Légende*

dorée (trad. Jean de Vignay). Paris, BnF fr. 244, f. 24 (v. 1480-1490). © DR.

Page 526 droite : Adoration de l'Enfant, *Meditationes vitae Christi*, Paris, BnF ital. 115, f. 19v (v. 1340). © DR.

Page 527 : Nativité, *Livre d'Heures*, Troyes, BM, ms. 3713, f. 57v. © Photo Médiatèque de Troyes Champagne Métropole.

Page 528 : Fuite en Égypte et massacre des Innocents, *Livre d'Heures de Marguerite d'Orléans*, Paris, BnF lat. 1156B, f. 102 (2^e quart du xv^e s.). © DR.

Page 532 : L'expansion musulmane avant l'an 750 et après. © Jacques Jomier, *Pour connaître l'islam*, Éditions du Cerf, 2001.

Page 538 : Wahb ibn Munabbih, *Hadīt Dāwūd* (Histoire de David), suivi d'une biographie du Prophète, Égypte, ix^e s. Papyrus, 24,2 à 25,7 x 18,5 à 22,6 cm, Heidelberg, Institut für Papyrologie, Papyri Schott-Reinhardt 23. © DR.

Pages 558-559 : Carte du monde des Pères de l'Église. © B. Sauvlet.

TABLE DES MATIÈRES

<i>Préface de Laurence Mellerin</i>	8
-------------------------------------------	---

Partie 1

LA BIBLE ET LES BIBLES

Sous-partie 1 : Canons et versions, de l'hébreu au grec	17
---------------------------------------------------------------	----

Introduction	17
---------------------------	----

Chapitre 1 : La (les) Bible(s) hébraïque(s)	19
----------------------------------------------------------	----

Le TaNaK : le canon de la Bible hébraïque.....	19
------------------------------------------------	----

Le contenu de la Bible hébraïque.....	19
---------------------------------------	----

La formation du canon tripartite.....	22
---------------------------------------	----

La tradition textuelle de la Bible hébraïque.....	24
---------------------------------------------------	----

Massore et vocalisation massorétique.....	24
-------------------------------------------	----

Les témoins du texte protomassorétique connus avant 1947	26
----------------------------------------------------------------	----

Les manuscrits de Qumrân.....	27
-------------------------------	----

Conclusion	28
-------------------------	----

Chapitre 2 : La (les) Bible(s) grecque(s)	29
--------------------------------------------------------	----

Les origines de la Septante.....	29
----------------------------------	----

Le nom et la légende de la Septante.....	32
------------------------------------------	----

Le contenu de la Septante : livres du canon hébraïque et deutérocanoniques	34
----------------------------------------------------------------------------------	----

Extension du corpus par amplification.....	34
--------------------------------------------	----

Témoins du texte de la Septante	37
---------------------------------------	----

Différences par rapport au texte protomassorétique	40
----------------------------------------------------------	----

Révisions et recensions de la Septante	40
----------------------------------------------	----

Encarts Les livres de Samuel et de Jérémie 41 | Le témoignage d'Eusèbe de Césarée 45 | Le témoignage d'Épiphane de Salamine 46

La fixation progressive du canon biblique des Pères	48
L'établissement des listes canoniques	48
L'ajout du Nouveau Testament aux Écritures	48
Conclusion	51
<i>Encarts</i> Histoire de la tradition textuelle de la LXX 54 Les canons de l'Ancien Testament 55 Les canons des Églises aujourd'hui 57 La littérature intertestamentaire 58 Le canon du Nouveau Testament grec 59 Divisions et numérotations 61	
<i>Zoom sur</i> Esdras 64 Daniel 64	
<i>Bibliographie</i>	66
Sous-partie 2 : Les autres versions de la Bible	71
Chapitre 1 : Les versions latines	73
La <i>Vetus Latina</i> ou la Bible grecque traduite en latin	74
Origines de la <i>Vetus Latina</i> , en Afrique puis en Italie	74
<i>Vitiosissima uarietas</i> et <i>sermo humilis</i>	76
Témoins directs et indirects de la <i>Vetus Latina</i>	76
L'entreprise de Jérôme : révisions et retour à l' <i>Hebraica veritas</i>	78
Inspiration de la Septante et retour à l' <i>hebraica ueritas</i>	78
Travaux bibliques de Jérôme.....	79
Du travail de Jérôme à la Vulgate.....	82
Constitution de la « Vulgate », de l'époque carolingienne au Concile de Trente	83
Conclusion	86
<i>Encart</i> : La place des traductions hiéronymiennes dans la Vulgate	87
<i>Bibliographie</i>	89
<i>Encart</i> : la Bible latine et l'évolution de la langue latine « chrétienne » et tardive	90
Chapitre 2 : Les versions orientales	91
La <i>Peshitta</i> , Bible syriaque	91
<i>Encart</i> : La Doctrine d'Addaï	91
La traduction de l'Ancien Testament.....	92
La traduction du Nouveau Testament	93
Les versions coptes.....	96
La version éthiopienne	99

La Bible en Éthiopie.....	100
Le canon biblique éthiopien	103
<i>Encart</i> : Le canon éthiopien, tel qu'il est aujourd'hui accepté par l'Église Tawahedo.....	104
Les traductions modernes.....	106
La version arménienne.....	108
Première traduction et révision	108
Les manuscrits.....	109
<i>Encart</i> : Quelques exemples.....	111
Le canon	112
<i>Le Lectionnaire de Jérusalem</i> et les Bibles complètes	113
La version géorgienne	114
Quelques jalons historiques.....	115
La tradition manuscrite.....	116
Le canon	116
<i>Encart</i> : Quelques exemples.....	117
Le texte du <i>Lectionnaire</i>	120
Les versions arabes.....	122
<i>Bibliographie</i>	125

Partie 2

LES DÉBUTS JUDÉO-CHRÉTIENS DE L'EXÉGÈSE

Sous-partie 1 : Naissance de l'exégèse	131
Chapitre 1 : L'interprétation à l'œuvre dans la Bible hébraïque	133
La tripartition de la Bible hébraïque et l'originalité de l'ensemble biblique	133
La Tora : le temps du commencement.....	133
Les Prophètes : le temps de l'histoire ou du maintenant.....	134
Les Écrits : le temps de toujours.....	134
La réinterprétation à l'intérieur de chaque ensemble	135
La Tora : le Deutéronome.....	135
Les Prophètes : Isaïe et ses disciples	136
Les Écrits : la sagesse personnifiée	137
Conclusion	138
<i>Encart</i> : Les interprétations historiques divergentes dans 1 Samuel.....	139

Chapitre 2 : La réception des Écritures juives dans le christianisme : I^{er}-II^e siècle	141
Changement de propriétaire ?.....	141
Le triomphe de la figure.....	143
Le Nouveau Testament relit les Écritures.....	143
Des « figures du Christ » au « sens spirituel »	144
L'attachement aux Écritures.....	147
Contre Marcion.....	147
Contre la gnose.....	148
Vers une théorie de l'Écriture	149
<i>Encart</i> : Bible et dogme	151
<i>Bibliographie</i>	152
Sous-partie 2 : LA LECTURE JUIVE DE L'ÉCRITURE : LA TRADITION RABBINIQUE	153
Chapitre 1 : Tora orale et Tora écrite	155
Réception de la Tora au Sinäi.....	155
Le différend entre pharisiens et sadducéens.....	156
Hillel et Shammaï.....	157
Chapitre 2 : La lecture de l'Écriture	159
Unité de la Tora orale et de la Tora écrite	159
« Toutes les paroles »	159
Nouveauté. Créativité de la recherche	160
La Tora est confiée à toute la communauté	161
Deux écoles de lecture.....	163
L'unité de l'Écriture : le « collier avec la Tora »	166
<i>Encart</i> : La résurrection de morts suggérée par l'Écriture.....	167
La pluralité des interprétations.....	168
« Comme un marteau qui pulvérise le roc »	168
<i>Encart</i> : Interprétations multiples. La création du monde avec la lettre bet.....	169
« Jamais un yod ne disparaîtra »	170
Le vote	171
La dispute.....	173
Conclusion	174
<i>Encarts</i> : La littérature rabbinique 176 Un exemple de midrash sur le meurtre 178	
<i>Bibliographie</i>	179

Partie 3
EXÉGÈSE PATRISTIQUE

Alexandrie et Antioche : une diversité de méthodes	183
<i>Encart</i> : Deux lectures contrastées de Pr 22, 20	184
Sous-partie 1 : L'exégèse alexandrine au iv ^e SIÈCLE	185
Chapitre 1 : Philon, exégète de la Bible	187
<i>Encart</i> : Tradition alexandrine d'interprétation des textes	187
Inspiration de la Septante et de son exégète Philon	190
Le commentaire du Pentateuque	190
Les différents types d'exégèse	191
<i>Encart</i> : Les écrits exégétiques de Philon	192
Conclusion	193
Chapitre 2 : Les principes exégétiques d'Origène	195
Introduction	195
L'Écriture est tout entière un texte inspiré	196
L'Écriture explique l'Écriture	197
Les difficultés et obscurités du texte : justification de l'allégorie	198
<i>Encart</i> : Le récit de la Création	199
Les trois sens de l'Écriture, l'interprétation spirituelle	200
<i>Encarts</i> Illustrations des trois sens 201 Postérité d'Origène 204	
Sous-partie 2 : L'exégèse antiochienne	205
Introduction	205
<i>Encart</i> : L' « école d'Antioche » et ses principaux représentants	206
Chapitre 1 : Mise en accusation d'Origène	209
Chapitre 2 : Allégorie ou métaphore ?	213
Chapitre 3 : Théôria ou allégoria : la récupération de Ga 4, 24	217
Chapitre 4 : L'interprétation typologique et ses règles	221
Deux sortes de prophéties	221
<i>Encart</i> : Les types de prophéties	221
À quoi reconnaît-on une figure ?	224

Conclusion sur les exégèses alexandrine et antiochienne	229
<i>Bibliographie</i>	231
<i>Encart</i> : La Bible comme œuvre et modèle littéraire dans l'Antiquité chrétienne....	233
Sous-partie 3 : La Bible dans littérature latine chrétienne (ii ^e -viii ^e SIÈCLE)	239
Introduction	239
<i>Encarts</i> Les trois genres littéraires de l'exégèse de langue latine 241 Lettre et allégorie 241 Pluralité des sens et inspiration 242	
Chapitre 1 : De Tertullien à Julien d'Éclane	243
Jusqu'à Constantin.....	243
De Tertullien à Cyprien	243
Seconde moitié du iii ^e siècle et époque constantinienne	244
Le iv ^e s. et le premier tiers du v ^e	245
La courbe de la production.....	246
Les livres bibliques commentés avec prédilection.....	248
Littéralistes et allégoristes	249
<i>Encarts</i> Les écrits exégétiques d'Hilaire 251 Liste des œuvres exégétiques d'Ambroise 251 Ambroise, La foi IV, Prologue 254	
Chapitre 2 : Jérôme et Augustin	259
Jérôme.....	259
<i>Encart</i> : Liste des œuvres exégétiques de Jérôme.....	259
Le travail de Jérôme, commentateur de la Bible.....	261
<i>Encart</i> : Jérôme, quatre textes commentés	263
Augustin	268
<i>Encart</i> : Liste des œuvres exégétiques d'Augustin.....	268
Allure générale de l'exégèse augustiniennne	270
Initiation au <i>De doctrina christiana</i>	270
<i>Encart</i> : Analyse du <i>De doctrina christiana</i>	271
Chapitre 3 : Après Augustin	277
L'Afrique vandale et byzantine	277
Les premiers temps de la domination vandale : Quodvultdeus	277
Fin de la domination vandale. Premières décennies du pouvoir byzantin.....	278
Grégoire le Grand	279
Les commentaires grégoriens.....	279

<i>Encart : Moralia in Iob</i> , livre 32, Prologue	281
Les instituteurs du Moyen Âge	283
Retour en Italie : Cassiodore	283
L'Espagne wisigothique : Isidore de Séville.....	284
Les Îles	285
<i>Encarts</i> Liste des œuvres exégétiques de Bède 286 <i>Encart : Le Tabernacle</i> 1, 31 287	
Conclusion	289
<i>Bibliographie</i>	291
Sous-partie 4 : La Bible dans les christianismes orientaux	293
Chapitre 1 : Le domaine syriaque	
L'Ancien Testament	296
Conclusion.....	300
Le Nouveau Testament	301
<i>Encart : Les commentaires</i>	301
L'utilisation du Nouveau Testament.....	301
Conclusion.....	303
Chapitre 2 : La Bible chez les Coptes	305
Le pays des apocryphes	305
La terre des martyrs	305
Le monachisme	306
Quelques genres	307
L'homilétique.....	307
Un commentaire et une chaîne.....	307
La liturgie	307
Les <i>Questions</i> de Théodore.....	308
Des polyglottes et le <i>Triadon</i>	310
Chapitre 3 : Un pays « biblique », l'Éthiopie	311
Apocryphes et légendes bibliques.....	311
La Bible en images	313
Les commentaires bibliques	314
Chapitre 4 : L'Arménie et la Bible	317

Chapitre 5 : La Bible dans la littérature arabe chrétienne	325
<i>Encarts</i> Extrait d'Ibn al-Tayyib, <i>Commentaire des évangiles</i> 328 Extrait d'Élie de Nisibe, <i>Cantique</i> 330	
<i>Bibliographie</i>	335
Le Psautier	337

Partie 4

EXÉGÈSES MÉDIÉVALES

Sous-partie 1 : Exégèse juive médiévale de la Bible	349
Introduction	349
Chapitre 1 : Le <i>peshat</i> ou exégèse littérale	353
Prémices d'une nouvelle forme d'exégèse	353
<i>Encart d'exemple</i>	354
Le centre espagnol	354
L'école française	356
<i>Encarts</i> Glossaires 360 Rashi 360	
Chapitre 2 : Du <i>peshat</i> à l'exégèse rationnelle et philosophique	361
L'exégèse rationnelle.....	361
<i>Encarts</i> Le Cantique des cantiques 362 Abraham Ibn Ezra 363	
La polémique judéo-chrétienne et le problème de l'allégorie.....	365
<i>Encart</i> : Les centres exégétiques et leurs principaux représentants	367
L'exégèse philosophique	368
<i>Encart</i> : Maïmonide	370
L'exégèse mystique et kabbalistique.....	372
Conclusion	376
<i>Bibliographie</i>	377
Sous-partie 2 : La Bible à Byzance	379
Introduction	379
Chapitre 1 : Quelle Bible à Byzance ?	381
Le canon des Écritures	381

Quelle langue pour la Bible à Byzance ?	382
Encarts Justinien, <i>Novelle</i> 146 383 Jean Philopon, <i>Sur la Création du monde</i> I, 4	387
Les livres	387
Chapitre 2 : Exégèse et herméneutique	389
Formes littéraires	389
Les chaînes	389
<i>Encarts</i> Procope de Gaza, <i>Prologue de l'Épitomé sur l'Octateuque</i> 391 Jean Droungarios, <i>Prologue de la chaîne sur Isaïe</i> 392	
Questions et réponses.....	393
Évolution de l'herméneutique.....	393
<i>Encarts</i> Canon 19 du Concile <i>in Trullo</i> 394 Michel Psellos, <i>Opuscule</i> 28, sur Cantique 8, 1-2	397
Chapitre 3 : Les publics	399
<i>Encart</i> : Prologue du commentaire de Théophylacte d'Ochrid aux Douze Petits Prophètes.....	400
Chapitre 4 : La Bible dans la pensée byzantine	401
La Bible et l'empire	401
La Bible et les controverses.....	401
<i>Encart</i> : Michel Glycas, <i>Aporie</i> 84.....	403
La Bible et l'histoire	404
Bibliographie	406
Sous-partie 3 : La Bible et son exégèse à l'époque carolingienne	407
Introduction	407
<i>Encart</i> : Quelques repères chronologiques.....	408
Chapitre 1 : Une époque de renaissance	411
L'importance de la Bible à l'époque carolingienne	411
La Bible en tant que norme à l'époque carolingienne.....	414
La philologie biblique à l'époque carolingienne.....	415
Le renouveau de l'exégèse à l'époque carolingienne.....	416
Chapitre 2 : Fin VIII^e – début IX^e siècle : l'impulsion de la cour et la constitution de florilèges	419
L'intérêt de Charlemagne (768-814)	419
Les florilèges d'extraits patristiques.....	420

Chapitre 3 : L'exégèse anthologique des années 815-840 : les conseillers savants dans l'entourage des souverains	421
Les visées anthologiques de l'exégèse	421
Les méthodes de l'exégèse anthologique	423
L'enjeu politique de l'exégèse	428
Chapitre 4 : Du milieu à la fin du IX^e siècle : le temps des maîtres et celui des synthèses	433
Décentralisation et autonomie	433
Les méthodes de l'exégèse à partir des années 840 : assimilation des autorités et innovations.....	434
La matière biblique et les langues non-latines	436
Conclusion	437
<i>Bibliographie</i>	439
Sous-partie 4 : Exégèse chrétienne du Moyen Âge occidental	441
Chapitre 1 : Coïncidence de la Bible et du Moyen Âge	443
Introduction	443
Henri de Lubac, <i>Exégèse médiévale</i>	444
Chapitre 2 : L'aporie du quadruple sens	447
Formulations du quadruple sens	447
Le distique.....	447
Thomas d'Aquin.....	447
<i>Encart</i> : La place des Écritures dans l'œuvre de Thomas d'Aquin (1224/1225-1274).....	449
Henri de Lubac.....	450
Les enjeux exégétiques	451
<i>Encart</i> : L'école de Saint-Victor	453
Bilan des apports d' <i>Exégèse médiévale</i>	454
Chapitre 3 : Les chantiers bibliques du Moyen Âge	457
La lettre biblique dans la dépendance de l'autorité des Pères.....	457
Liturgie et prédication pour le peuple.....	459
Théologie des monastères et des écoles.....	461
<i>Encarts</i> « Théologie monastique » et « théologie scolastique » 461 Imprégnation biblique du Prologue de la <i>Règle</i> de saint Benoît 466	

Chapitre 4 : L'enfouissement productif des quatre sens	467
<i>Littera gesta docet</i> . Exploration philologique du texte biblique	468
<i>Quid credas</i> ? Sources bibliques de la doctrine	469
<i>Quid agas</i> ? Affectivité et connaissance.....	471
Encart : Bernard de Clairvaux, extrait du livre V de <i>La Considération</i>	473
<i>Quid speras</i> ? Eschatologie et histoire	475
Encart : Joachim de Flore.....	476
Conclusion	478
Chapitre 5 : L'exégèse médiévale : un moment culturel de poids	479
<i>Bibliographie</i>	481
Sous-partie 5 : Le livre et ses nouveaux publics	
dans la chrétienté latine (xii ^e -xv ^e SIÈCLES)	483
Chapitre 1 : Naissance des Bibles en images	485
Introduction	485
L'image dans le livre de la Bible	486
Les premières Bibles en images.....	487
Des modèles monumentaux.....	490
Nouveaux cycles aux xi ^e et xii ^e siècles	490
Les Bibles de Pampelune.....	493
Les Bibles moralisées du xiii ^e siècle.....	495
Quatre éditions.....	496
La troisième édition.....	498
La quatrième édition et sa postérité	500
<i>La Biblia pauperum</i>	506
Chapitre 2 : Raconter la vie du Christ (xiii^e-xv^e siècles)	515
Introduction	515
La redécouverte de l'humanité du Christ	516
De nouveaux prédicateurs	516
Le retour des apocryphes	518
La mise en images	519
Des récits renouvelés	521
Méditer la vie du Christ	521
Un nouveau genre littéraire.....	523

La vie du Christ mise en scène	525
Livres d'heures.....	526
Théâtre.....	529
<i>Bibliographie</i>	531
Sous-partie 6 : Les lectures de la Bible dans l'islam médiéval	533
Introduction	533
Chapitre 1 : Lectures coraniques de la Bible	535
<i>Encart</i> : L'Annonciation et la Nativité selon le Coran 19, 16-26.....	538
Chapitre 2 : L'islamisation des traditions bibliques (VII^e-X^e s.)	543
Chapitre 3 : Controverse religieuse et naissance de la critique biblique (IX^e-XI^e s.)	547
<i>Encarts</i> Enquête sur le récit de la Crucifixion 550 La critique de l'anthropomorphisme biblique chez Ibn Hazm	552
Chapitre 4 : Le nouvel élan de la polémique religieuse et l'essor du soufisme (XII^e-XIV^e s.)	553
Conclusion	554
<i>Bibliographie</i>	556

ANNEXES

Carte : Le monde des Pères de l'Église	558
Chronologie de la constitution de la Bible et de son exégèse	560
Sélection d'ouvrages généraux	574
Index des termes	575
Index des noms de lieux.....	587
Index des auteurs anciens et des personnages historiques.....	591
Index des personnages bibliques et mythologiques	605
Personnages bibliques	605
Personnages mythologiques	607
Index scripturaire.....	608
Bible	608
Coran	616
Index des auteurs modernes.....	618
Abréviations bibliques.....	625

Autres abréviations.....	627
Dictionnaires, revues et séries.....	627
Ouvrages	628
Présentation des auteurs	631
Table des illustrations.....	636

Imprimé en France

Compositeur : Nord Compo

N° d'imprimeur :

Achévé d'imprimer : octobre 2017

Dépôt légal : octobre 2017

