

Présentation

Amélie De Las Heras
Fondation Thiers - Institut de Recherche et d'Histoire des Textes (UPR 842,
CNRS)

Exégèse et *lectio divina* : une fausse évidence

L'exégèse médiévale, le travail d'interprétation des Écritures qu'elle suppose et les discours qui en découlent, a vu son étude profondément renouvelée depuis plus d'une génération*. On ne peut en dire autant de son format textuel : les conditions ayant guidé le choix de la mettre par écrit et sous une forme donnée sont aujourd'hui encore méconnues, malgré le regret que formula déjà à ce propos Guy Lobrichon, il y de cela vingt-cinq ans. La question du phénomène, visible pour l'historien en tant qu'acte ou occurrence documentée d'une rédaction ayant trait à l'exégèse, demeure ainsi largement ouverte. L'historiographie considère souvent qu'il va de soi dans la société chrétienne médiévale, dont on garde tant de commentaires bibliques — malgré les travaux de Mayke de Jong ou de Sumi Shimahara et leurs salutaires remises en perspective pour l'époque carolingienne.

À qui souhaite enquêter sur cette fausse évidence, la péninsule Ibérique offre un laboratoire d'analyses précieux. Klaus Reinhardt et Horacio Santiago-Otero ont autrefois signalé une absence qui n'a reçu qu'indifférence : du commentaire sur l'*Apocalypse* de Beatus de Liebana, rédigé à la fin du VIII^e s., à celui de Martin de León, à la fin du XII^e s., n'est connu à l'heure actuelle nul autre commentaire biblique linéaire qui ait été rédigé dans la péninsule Ibérique. Ce que nous désignons comme un hiatus exégétique attire l'attention sur la pertinence qu'il y a à enquêter sur les conditions spirituelles, culturelles, savantes, matérielles ou même institutionnelles qui favorisèrent la tenue du « principal atelier d'interprétation » du Moyen Âge occidental (Alain Boureau).

Ces conditions gagnent à être étudiées dans le cadre plus large de la *lectio divina*, en prenant soin de redéfinir les termes. Dans la médiévistique, le terme « exégèse » est par défaut ambivalent : l'équivalent n'existe pas dans la langue latine. Il renvoie aux expositions, traités, collections d'erreurs, postilles et autres gloses, ainsi qu'aux instruments de travail, tous permettant de lire et comprendre le message divin. Il désigne aussi et plus largement la pratique savante qui cherche à interpréter ce message. Il inclut par conséquent d'autres formes de discours, ainsi que les systèmes de

* Ce dossier est issu du colloque « La *lectio divina* dans la péninsule Ibérique. Place, production et usages de l'exégèse », co-organisé par la Casa de Velázquez et l'Université Autonome de Barcelone en octobre 2014. Qu'il me soit permis de renouveler ici mes remerciements à ces institutions, ainsi qu'au projet Islamolatina (La construcción de la identidad europea occidental: Textos, Contextos y Discursos de controversia frente al Islam y al Judaísmo. FFI2011-29696-C02-02 del Ministerio de Economía y Competitividad) et à l'Équipe d'Accueil DYPAC (Université de Versailles-Saint-Quentin en Yvelines), qui ont contribué à la tenue de ces deux journées.

Je remercie également Michel Lauwers pour ses généreuses remarques sur cette présentation.

représentations sur lesquels cette pratique s'appuie. Les hommes (et, de fait, rarement les femmes) du Moyen Âge mobilisent l'exégèse dans des textes que celle-ci ne structure pas pleinement : homélies, sermons, traités de théologie, de méditation, de discipline cénobitique mais aussi textes poétiques, hagiographiques, voire même historiographiques, diplomatiques... L'exégèse (pratique d'interprétation) hors de l'exégèse (genre du commentaire, au sens restreint du terme) se déploie potentiellement partout où se niche une citation Scripturaire. Toutes deux sont fortement associées à la *lectio divina*.

Chez les auteurs chrétiens, cette expression latine renvoie parfois à l'exégèse biblique de l'historien. Elle désigne plus souvent chez les Pères et leurs héritiers une pratique de lecture plus large, polyvalente, qui fusionne la pénétration, l'intelligence, la méditation et la quête de la mise en œuvre des Écritures, ainsi que les textes expliquant ces dernières ou les mettant en perspective. Nous retiendrons dans ce dossier cette deuxième signification, la plus partagée. La lecture-prière ainsi désignée constitue une activité essentielle au sein de toute communauté ecclésiastique. Contrairement à la rédaction d'un commentaire biblique, elle est obligatoire au quotidien pour les moines et elle ne connaît pas d'interruption.

Lectio divina et exégèse sont donc en tout ou partie consubstantielles. La première, statutaire pour les religieux, englobe si bien la seconde qu'elle en vient fréquemment à la désigner avant la clarification de la période scolastique. Toutes deux forment finalement les versants d'une même élévation permettant de dialoguer avec le divin. Lectures tout à la fois intellectuelles et spirituelles, intrinsèquement associées à la prière, la première est de l'ordre de l'expérience, elle s'appuie inévitablement — mais pas seulement — sur la seconde qui convoque des techniques bien établies pour découvrir les sens de la Bible. Comme le note Duncan Robertson dans sa récente synthèse, à la subjectivité de la *lectio divina* répond l'objectivité affichée de l'exégèse ; celle-là relève plus de la sagesse (*sapientia*), celle-ci davantage du savoir (*scientia*). Il est par conséquent difficile de les étudier séparément.

Le présent dossier fait sien cette assertion. Discerner les modalités et les degrés d'association entre l'exégèse et la *lectio divina* tout au long du Moyen Âge permet d'aborder de façon dynamique les différents sens que les acteurs attachent à ce pieux travail intellectuel ainsi qu'à la circulation du matériau culturel nécessaire.

L'exégèse biblique chrétienne dans la péninsule Ibérique : panorama et perspectives

Avant de considérer plus avant le mécanisme du binôme *lectio divina*-exégèse et ses conséquences religieuses et culturelles dans la péninsule Ibérique, il est utile de rappeler quelques grands segments de l'histoire de l'exégèse, faute de synthèse sur le sujet.

L'époque wisigothique se distingue grâce à Isidore de Séville (m. 636). Ses *lectiones continuæ*, les *Quæstiones in Vetus Testamentum* ainsi que ses instruments de travail, tels les *Proœmia*, sont connus de tous les

commentateurs. Bien qu'ils aient été nettement moins diffusés, on peut également citer l'unique homélie conservée de Léandre de Séville (m. 600), qui démontre une exégèse recherchée, l'œuvre antijudaïque de Julien de Tolède (m. 690) et les commentaires sur les psaumes de Valère du Bierzo (m. 695). Après 711, c'est principalement au cœur de l'Empire carolingien que des hommes d'Église formés au sein de communautés ibériques, exilées ou non, font œuvre d'exégètes, tels l'iconoclaste Claude de Turin (m. 827) ou Théodulfe d'Orléans (m. 821), qui entreprend une correction du texte biblique.

L'abondance de l'exégèse isidorienne puis le rôle des *Hispani* dans le monde carolingien contrastent avec la faiblesse de la production péninsulaire documentée après 711. La controverse sur l'adoptianisme crée toutefois un climat de dispute biblique dans lequel s'illustrent Félix de Urgel (m. 818) et Beatus de Liebana (m. v. 798). La remarquable diffusion dans les communautés ibériques jusqu'à la fin du XII^e s. de l'œuvre de ce dernier, le *Tractatus de Apocalipsin*, forme un climax. Dans l'intervalle, aucune entreprise d'interprétation biblique systématique dans laquelle la présence de l'auteur soit notable — à l'inverse des chaînes et autres centons —, n'est documentée. En outre, les historiens ne relèvent que fort peu d'autres textes structurés par une volonté d'interprétation Scripturaire affirmée, tels les sermons ou les traités. Les besoins exégétiques semblent donc satisfaits pour l'essentiel par la copie d'un matériel traditionnel ou importé d'au-delà les Pyrénées, à l'image de la remarquable diffusion en Catalogne du *Collacteneus*, un ensemble d'homélie carolingiennes de Luculentius. Le changement liturgique qui intervient vers 1085 ne provoque nul sursaut immédiat observable. Même si dans le reste de l'Occident, la production se caractérise aussi par sa faiblesse aux X-XI^e s. — ce que Beryl Smalley explique par l'orientation clunisienne des activités monastiques, davantage tournées vers la liturgie —, le cas espagnol apparaît paroxystique. Le genre du commentaire est délaissé, d'autres sont inusités et l'appropriation des Écritures semble se déployer dans des cadres littéraires moins évidents, telle cette *Chronique prophétique* qui se penche à la fin du IX^e s. sur le livre d'Ézéchiel.

Le XII^e s. apparaît par contraste comme une période de renaissance des études bibliques ibériques. Entre 1125 et 1142, Almerich d'Antioche livre la première traduction castillane partielle et abrégée de la Bible avec la *Fazienda de ultramar*. L'œuvre du converti Pierre Alphonse (m. ap. 1121), rédigée tout ou partie en Angleterre ou en France, témoigne d'une formation appropriée et recherchée grâce aux milieux judaïques ibériques. Le chanoine Martin de León (m. 1203) se distingue par l'actualité de ses connaissances dans sa *Veteris ac Novi Testamenti Concordia*, qui présente les quatre premiers commentaires linéaires ibériques connus depuis celui de Beatus. Aucune trace de ceux que Dominique de Guzmán (m. 1221) aurait composés n'est en revanche conservée.

Au XIII^e s., l'essor se confirme avec la création des *studia*. Les sermons d'Antoine de Padoue dit aussi de Lisbonne (m. 1231), formé à Coimbra, en témoignent, tout comme le commentaire du Cantique des Cantiques et le *Proslogion* de Juan Gil de Zamora (m. v. 1318), ou encore le *Pugio fidei* de Ramón Martí (m. 1285). Une nouvelle diffusion ibérique du message

biblique prend forme : Fernando Pérez de Funes (m. v. 1223) illustre les fameuses Bibles de Pampelune tandis que l'entourage d'Alphonse X (m. 1284) compose sous sa direction la *General Estoria*, basée sur les Écritures ; les traductions castillanes se multiplient, sauf en Aragon où elles sont momentanément interdites. Signalons encore le célèbre Gonzalo de Berceo (m. av. 1264) pour ses efforts d'appropriation et de traduction du matériel patristique.

À la fin du Moyen Âge, ce mouvement de traductions se développe dans la Péninsule — pensons à Bonifacio Ferrer (m. 1417) — comme dans le reste de l'Occident. L'acte de commenter la Bible apparaît de nouveau moins exceptionnel, particulièrement dans l'aire catalane, sans que l'on distingue dans cette évolution le poids respectif de l'affirmation des universités, de la reconquête victorieuse ou même de l'effet de sources. Poèmes religieux, sermons et autres textes d'exégèse ambitieux se multiplient. De grandes figures s'y illustrent, tels Arnaud de Villeneuve (m. 1311), malgré les condamnations postérieures, Nicolás Eymerich (m. 1399), Francesc Eiximenis (m. 1409) ou Jaime Pérez de Valencia (m. 1490). D'autres, tel Alfonso de Espina (m. 1496), témoignent du mouvement de crispation confessionnelle qui culmine lors des grandes expulsions de 1492 puis 1502.

Cette simple esquisse souligne l'importance de la production exégétique ibérique au sein de la Chrétienté médiévale, malgré son intervention ponctuelle et quand bien même les territoires hispaniques fassent rarement partie des centres d'impulsion majeurs. Pourtant, cette production ne retient guère l'attention académique. L'exégèse d'Isidore de Séville a fait l'objet de fort peu d'examens au vu de son influence déterminante dans tout l'Occident, comme le rappelle María Adelaida Andrés Sanz dans ce dossier. Et que dire, à l'autre bout du spectre chronologique, des commentaires de Nicolás Eymerich, auteur du fameux *Directorium Inquisitorum* ? Les exemples peuvent être multipliés. Loin de nous cependant l'idée de promouvoir l'étude de cette production médiévale en la marquant du sceau fallacieux du *Spain is different*. Il n'en demeure pas moins que les démarches et les finalités de l'exégèse biblique ne se jouent pas de l'histoire comme des frontières politiques. Et il est regrettable d'en être tenu aujourd'hui à extrapoler la culture dont un Dominique de Gúzman est tributaire à partir des connaissances sur les études bibliques ultra-pyrénéennes de la fin du XII^e s.

L'une des ambitions du présent dossier consiste à attirer l'attention sur ces lacunes pourtant liées à des segments majeurs de l'histoire médiévale, tels les origines religieuses des Dominicains, l'inquisition ou, et le sujet est ici traité, le rôle de l'exégèse selon le docteur sévillan. Il ne serait pas vain en outre d'approfondir l'examen des dossiers à la lumière des féconds renouvellements intervenus progressivement dans les années 1960-1980 et, de façon accélérée, depuis les années 1990. Les études sur l'exégèse médiévale ont connu un changement de paradigme lorsque les historiens se mirent à embrasser l'historicité de cette production littéraire. D'aucuns reprochaient auparavant à cette dernière, structurée autour de la compilation d'œuvres antérieures et autorisées, d'être conservatrice et impersonnelle. Les perspectives d'examen qui lui étaient associées s'inscrivaient uniquement dans les champs d'une histoire de la piété ou d'une histoire

littéraire, les tenants des Annales s'en détournent. Les travaux soulignent désormais et à raison que les pratiques et les objectifs des commentaires bibliques évoluent au fil des transformations sociales, même si les rythmes sont différents.

L'emprise des réalités séculières s'exprime diversement dans cette littérature. Son observation a conduit les historiens français dans trois grandes directions bien identifiées par Emmanuel Bain — on les retrouverait probablement ailleurs, mais le manque de synthèse empêche pour l'heure d'avoir une image aussi nette à l'échelle européenne. La première voie rappelle que l'exégèse chrétienne médiévale forme une activité éminemment confessante — elle s'efforce de décrypter le message que Dieu a transmis à l'homme —, sacrée même, mais aussi et de façon plus terre à terre, savante. Gilbert Dahan a bien mis en lumière ses règles herméneutiques. La seconde voie, bien balisée par le Père Bataillon et Nicole Bériou, se penche sur les rapports à la prédication, contribuant ainsi aux études sur les techniques du « faire croire » et sur le tournant pastoral qui changea le rapport des fidèles laïcs au religieux. La troisième, enfin, s'intéresse aux usages sociaux de la Bible, suivant l'expression désormais consacrée. La présentation de Michel Lauwers dans un dossier sur le sujet publié en 2008 dans la revue *Médiévales*, fait date. Les travaux pionniers de Walter Ullman, de John Baldwin puis de Philippe Buc avaient déjà bien souligné combien les savants (et quelques savantes) concevaient la Bible comme un « livre-monde », selon l'heureuse formule d'Alain de Lille (m. 1203). L'interprétation des Écritures permet à chaque génération de comprendre l'immanence de Dieu mais aussi la relation que l'homme peut espérer construire avec elle en fonction du monde qui l'entoure, cherchant à mieux définir pour ce faire les domaines politiques (Sumi Shimahara, Julie Barrau), ecclésiologiques (Michel Lauwers, Dominique Iogna-Prat), économiques (Emmanuel Bain), sans oublier les enjeux scolaires, noétiques et doctrinaux (Alain Boureau, Cédric Giraud).

Présentation des articles

Le dossier arpente en réponse de nombreux thèmes relatifs à la culture biblique et, plus généralement, religieuse, permettant ainsi de dresser des points de comparaison avec le reste de l'Occident. Il pose aussi de façon inédite la question du hiatus exégétique. « Hiatus », car le contraste posé avec les périodes antérieure et ultérieure est saisissant et sans comparaison en Occident ; et ni le taux de destruction documentaire supposé, ni la présence islamique plus au Sud, ne suffit à l'expliquer. Par ailleurs, il est « exégétique », au sens très étroit où dans cet intervalle n'affleure plus de rédaction assumée comme telle par un auteur et qui revête la forme reine du genre, le commentaire linéaire, sinon des copies et des compilations anonymes de la tradition ou du matériel produit au-delà des Pyrénées. L'étude de la relation entre la *lectio divina* et l'exégèse permet de contourner ce problème de l'absence — l'exégèse liée à la *lectio divina* ne se réduit pas à la production de nouveaux commentaires : la copie de textes antérieurs ou ultra-pyrénéens, la mise au point de chaînes et autres

florilèges, l'enseignement oral en font partie — sans pour autant l'ignorer. Comment l'exégèse fixée sur parchemin, par la rédaction d'un nouveau texte ou par la copie d'un ancien, est-elle mobilisée pour servir la *lectio divina* ? Pourquoi durant quatre siècles les moines et clercs se sont-ils fondés sur la tradition, sur la copie de commentaires et sur la production de chaînes ou de florilèges, sans paraître éprouver le besoin de remaniements de plus grande ampleur ? Le lecteur ne trouvera ici nulle analyse de commentaire biblique dont les perspectives s'en tiennent au discours ; l'exégèse juive n'y est pas plus traitée, aussi nécessaire que soit son examen pour comprendre l'herméneutique chrétienne.

Les relevés de María Adelaida Andres Sanz soulignent l'inextricable imbrication de l'exégèse et de la *lectio divina* dans l'œuvre d'Isidore de Séville. La première fonctionne comme une sorte de tuteur pour la seconde. L'auteure formule une hypothèse inattendue à ce titre : le docteur sévillan aurait délaissé son seul commentaire linéaire, les *Quaestiones in Vetus Testamentum*, au moins à titre temporaire, et ce faisant il aurait privilégié les textes propédeutiques. Consolider cette hypothèse serait précieux. Cela montrerait combien la perspective didactique était centrale aux yeux d'Isidore dans sa pratique écrite de l'exégèse. Ces œuvres-outils, en effet, servent bien plus efficacement que la forme figée de l'*expositio* toute la souplesse requise dans une situation informelle d'enseignement. Celle-ci est fréquente dans les milieux monastiques : lors d'une conférence (*collatio*) ou des matines, les frères peuvent poser des questions sur les Écritures.

Se posent alors deux questions. Dans quelle mesure la *lectio divina* nécessite-t-elle des rédactions exégétiques ? Et peut-on réduire le rôle de l'exégèse au sein de ce tandem, à ses vertus instructives ? Face à la première question, un indice partiel découle des choix d'Isidore de Séville : l'oralité étant importante dans l'enseignement, surtout avant l'avènement des universités à l'orée du XIII^e s., l'instruction exégétique a peut-être été menée sous cette forme essentiellement. Ceci expliquerait en partie un hiatus qui n'existerait que dans la documentation. Et l'existence de ce dernier ne contredirait pas dès lors l'insistance historiographique contemporaine sur l'actualisation des interprétations bibliques en fonction des problèmes du moment. Collecter la tradition dans des manuscrits n'empêche pas un enseignement (oral) qui ne se réduise pas à sa stricte reproduction, qui soit en prise avec les interrogations conjoncturelles face à l'immanence divine ou avec les besoins spirituels d'une communauté. L'explication ne satisfait pas entièrement, cependant : dans les territoires voisins (franc, italien...) où sont couchés par écrit de nombreux discours exégétiques, la dimension didactique importe également.

La circulation du matériel nécessaire à la *lectio divina*, elle, est comparable à celle des territoires voisins, comme le suggère l'article de Ghislain Bauray. Par copies ou grâce aux dons — l'auteur rappelle opportunément que la constitution des bibliothèques monastiques dépend peu de la volonté des moines —, les cisterciens ibériques accumulent traités et commentaires patristiques ou rédigés de l'autre côté des Pyrénées. La seule nuance consiste dans la remarquable présence du commentaire de l'*Apocalypse* de Beatus de Liebana. L'étude de Gaëlle Bosseman souligne aussi l'importance du thème de l'Antéchrist dans les royaumes chrétiens ibériques, sans que

cela soit toujours explicitement lié à la présence musulmane. L'anonyme *Indiculus de adventu Enoch et Eliae et Antichristi*, un florilège composé dans le premier tiers du IX^e s., peut-être au sein de l'émirat de Cordoue, et visant l'érudition sur un sujet considéré sensible, en fournit une nouvelle preuve. L'article met aussi en relief la circulation d'un large corpus destiné à la *lectio divina*. La composition du traité met ainsi en valeur une production exégétique ibérique aux formes moins visibles, et moins recherchées, que celles que traque habituellement l'historien ; elle n'en irrigue pas moins la *lectio divina*. L'historiographie l'a perdue de vue bien qu'elle ait été en partie recensée, par Manuel C. Díaz y Díaz par exemple. Le matériau est là, il mènera peut-être un jour à nuancer l'observation du hiatus exégétique, au moins dans une partie de la Péninsule : le Sud mozarabe, auquel il faudrait peut-être ajouter le Nord catalan davantage marqué par l'influence carolingienne. En attendant que les analyses se multiplient, les recensements actuels (chaînes, questions-réponses...) suggèrent des dynamiques principalement liés aux besoins de l'enseignement.

Face à la deuxième interrogation, celle de la réduction de l'exégèse à des finalités didactiques dans le cadre de la *lectio divina*, la question de la prédication intervient inévitablement car elle est l'une des voies courantes de l'édification communautaire. Dans le droit fil des travaux de Gilbert Dahan sur l'« exégèse totalisante », Adrienne Hamy étudie les rapports de l'encyclopédisme avec la *lectio* et, de façon moins courante, avec la *praedicatio*. Juan Gil de Zamora (O.F.M., m. v. 1318) applique dans son *Historia naturalis* les techniques exégétiques aux données du réel (une abeille, par exemple), de sorte à délivrer aux prédicateurs des passages, voire des sermons entiers. L'exégèse-démarche est donc mobilisée pour servir la prédication par ses vertus herméneutiques, mais pas seulement : l'expérience intérieure de la louange qu'offre la *lectio divina* est aussi visée. L'exégèse-discours ne saurait pas plus être réduite aux yeux de l'historien à un réservoir d'interprétations bibliques prêtes à l'emploi pour la prédication, suivant une lecture excessivement hiérarchisée du triptyque lecture-dispute-prédication (*lectio-disputatio-praedicatio*) de Pierre le Chantre (m. 1197). La comparaison des interprétations que Martin de León présente à la fin du XII^e s. sur l'*Apocalypse*, respectivement dans un commentaire linéaire et une homélie, montre de nombreuses différences nullement contradictoires. Ajoutons que la rédaction dudit sermon sert la *lectio divina* plus que ne le fait le commentaire et elle oriente cette dernière vers l'action, une tendance que prônait explicitement l'influent Hugues de Saint-Victor (m. 1141). L'exégèse, en somme, n'entretient pas forcément un rapport ancillaire avec la prédication de même que ses fins ne sont pas seulement pédagogiques. Un éventail des possibilités existe, il mérite des examens plus approfondis.

L'encyclopédisme des XII^e-XIII^e s., pétri des techniques exégétiques, montre aussi combien la lecture et l'interprétation des Écritures forment une véritable matrice culturelle pour l'Occident médiéval (Michel Lauwers). Plus l'exégèse est examinée loin de toute intrication avec la *lectio divina*, plus nette est l'image. À la toute fin du Moyen Âge, le sermon de l'évêque et inquisiteur Martín García présente un saupoudrage de connaissances sur

la Torah, sur le Coran et sur la production scolastique tandis que le recours aux Écritures et à leur exégèse s'y distingue par son omniprésence. L'évêque chercherait à convertir juifs et musulmans, selon l'étude de Manuel Montoza Coca. Encore cet appel à la conversion pourrait-il s'adresser aux fidèles de l'évêché de Barcelone, à des fins catéchétiques. Le sermon considéré démontre dans tous les cas la centralité pérenne des interprétations bibliques dans l'identification d'une communauté.

En contrepoint, Cándida Ferrero Hernández rappelle à partir du prologue du dominicain Riccoldo da Monte di Croce (ca 1300), qui enracine la polémique contre l'islam dans une *lectio* serrée du Psaume CXVIII, que la nécessité de l'exégèse est commune aux trois religions du Livre.

Assumant le caractère inévitablement parcellaire des articles qui le compose, le dossier vise à proposer quelques repères pour aborder les problèmes soulevés, en favorisant la transdisciplinarité entre historiens et philologues français et espagnols. Cela a entraîné des choix de présentation : la graphie adoptée pour les citations est celle de l'édition utilisée ou du manuscrit transcrit mais, d'une part, les citations bibliques, mises en valeur en petites majuscules, conservent les « u » plutôt que de les remplacer justement par des « v » afin de faciliter la lecture du non spécialiste et, d'autre part, les notions latines dans les développements apparaissent sous leur forme contemporaine ; les noms des auteurs figurent en notes sous leur forme internationale, latine le plus souvent.

Il apparaîtra ainsi que l'exégèse ibérique médiévale fournit un terrain d'analyses d'autant plus fertile qu'il est encore peu cultivé, malgré l'importance des études sur la Bible dans la littérature péninsulaire — les deux sujets ne sauraient être totalement confondus. Ce massif de l'histoire culturelle pourrait à court terme être assez rapidement balisé. Outils et éditions de qualité existent en nombre. La multiplication des études que nous appelons de nos vœux faciliterait aussi une identification plus précise des circulations d'hommes et de livres de part et d'autre des Pyrénées. Ajoutons qu'elle mènerait progressivement soit à nuancer le hiatus exégétique, soit à appréhender en négatif ce poste d'observation rare pour saisir au Moyen Âge central toute la valeur de ce « travail intellectuel » (Étienne Anheim et Sylvain Piron).