

**II<sup>ème</sup> PARTIE :**

**JEROME ET  
SES SOURCES**



## INTRODUCTION : JEROME AU TRAVAIL

Etudier les sources d'un ouvrage ancien, c'est s'avancer sur un chemin plein d'incertitudes. Dans le cas de Jérôme, nous sommes amenés à remonter quinze siècles et à l'imaginer dans son cabinet d'étude qu'ont figuré tant de peintres et de graveurs. On se représente alors le moine, assis seul devant sa table de travail, entouré de nombreux manuscrits et recopiant avec ferveur quelque verset de la Bible. Qu'en est-il effectivement ? Comment atteindre les conditions de travail de Jérôme en 407, au moment où il rédige son *Commentaire sur Daniel* ?

Et d'abord, il nous faut renoncer aux clichés qui hantent notre imagination et résumer brièvement les conditions dans lesquelles Jérôme travaillait effectivement. Le moine était-il seul et son activité était-elle paisible ? Certes, on sait que, depuis son installation en 386 à Bethléem, Jérôme vivait dans un monastère et qu'il s'était aménagé une solitude en marge des moniales et des moines qu'il y avait rassemblés<sup>1</sup> ; mais sa solitude était toute relative ; outre la charge des moines et peut-être des moniales qui lui incombaient<sup>2</sup>, une agitation constante venait troubler la paix de sa retraite ; c'est du moins le tableau que dresse P. Jay : « Il ne faudrait donc pas s'imaginer Jérôme composant à loisir dans le calme et la solitude d'une cellule. Même en faisant la part de l'exagération dans les plaintes qui émaillent ses prologues, on ne peut douter qu'il écrive bien souvent dans la presse, en prenant au besoin sur la nuit le temps dont les soucis du monastère ou l'accueil des pèlerins l'avaient privé pendant la journée. Le cas du *Commentaire sur Matthieu* illustre jusqu'à la caricature les contraintes qui pouvaient peser sur son travail de commentateur. « Mais toi, se plaint-il au destinataire de l'œuvre qui s'apprête à repartir pour l'Italie, tu me presses de dicter cet ouvrage en deux semaines, aux approches de Pâques, quand les vents soufflent déjà. Et le temps de la dictée, de la transposition, de la correction, des mises au propre ! Et cela quand tu sais que j'ai été si souffrant pendant trois mois qu'à peine je commence à marcher... »<sup>3</sup> Surcharges de tous ordres, incidents de santé, parfois manque de secrétaires, autant d'obstacles qui l'obligeaient à travailler aussi souvent par à-coups, dans l'improvisation de ce qu'il appelle lui-même un *sermo tumultuarius*. Jérôme, dans ces conditions, ne pouvait guère faire autrement que de dicter ses ouvrages, ce à quoi l'incitaient également les maux d'yeux dont il se plaint dès son séjour à Constantinople. »<sup>4</sup>

Si Jérôme ne se trouvait donc pas dans une tour d'ivoire, il ne se trouvait pas non plus seul ; on l'a vu, il était sans aucun doute en compagnie d'un tachygraphe à qui il dictait ses ouvrages ; celui-ci avait recours à un système de signes qui lui permettait de noter très rapidement les pensées de l'exégète soit sur des tablettes de cire soit sur des papyrus (*schedulae*) ; puis, le brouillon était confié à un scribe qui reconstituait la tachygraphie en

<sup>1</sup> Cf. P. Antin, *Essai sur saint Jérôme*, Letouzey et Ané, Paris 1951, p. 95 sqq. ; 109 sqq.

<sup>2</sup> Cf. P. Antin, *Essai*, p. 109-110.

<sup>3</sup> In *Matth.*, prol. : SC 242, p.69.

<sup>4</sup> P. Jay, « Jérôme et la pratique de l'exégèse », in *Le Monde latin antique et la Bible* (J. Fontaine et Ch. Pietri éd.), Beauchesne, Paris 1985, p. 534-536.

écriture ordinaire, avant qu'un calligraphe ne transcrive définitivement la copie.<sup>5</sup> Au moment où Jérôme rédige son *In Daniel*, cela fait sans doute plus de vingt-cinq ans déjà qu'il a recours à ce procédé de la dictée ; cette technique lui permettait de compenser la surcharge de travail<sup>6</sup> par une plus grande rapidité d'écriture ; d'autre part, on se souviendra que le moine souffrait depuis plusieurs années déjà de maux oculaires<sup>7</sup> : la dictée lui permettait ainsi d'économiser ses yeux.<sup>8</sup> Il faudra se souvenir de ce point en abordant le commentaire de Jérôme : le livre est en grande partie composé « par oral » ; il se peut que tel passage paraisse peu élégant : sans doute l'auteur aurait-il tourné sa phrase différemment s'il avait été seul à sa table de travail. Lui-même l'atteste dans le prologue de son *Commentaire sur Matthieu* : « S'il m'est donné une plus longue vie, [...] après avoir jeté les fondements et élevé en partie les murs, je couronnerai l'édifice d'un toit magnifique, pour que tu saches quelle est la différence entre la témérité d'une improvisation dictée et la perfection d'un écrit mûrement élaboré. »<sup>9</sup>

De la même manière, on ne s'étonnera pas de voir notre exégète, citant de mémoire un passage de l'Ecriture ou un auteur ancien, s'écarte légèrement de sa source. Si les Anciens n'avaient sans doute pas les mêmes scrupules que nous pour l'exactitude des citations, il faut ajouter que la dictée ne facilitait peut-être pas non plus une consultation constante des ouvrages. D'ailleurs, Jérôme disposait-il des ouvrages – ou de tous les ouvrages – qu'il cite ? Nous avons vu à propos du texte biblique qu'il n'était pas facile de trancher le problème : sans doute Jérôme possédait-il une édition annotée du texte de *Daniel* qui lui permettait d'atteindre les leçons d'Aquila et de Symmaque. Pour ce qui est des auteurs qu'il cite, la question se pose également. Quels ouvrages Jérôme a-t-il consultés ? quelles sont les sources de son commentaire ? Il est essentiel de dresser une sorte de catalogue des ouvrages que Jérôme a lus et utilisés, car cela nous permettra de mieux comprendre la méthode exégétique de notre auteur et de mieux apprécier également sa part d'originalité par rapport à ses prédécesseurs. Cependant, Jérôme ne nous renseigne pas beaucoup sur les sources auxquelles il a eu recours : nous l'avons dit en introduction, il ne cite que quelques auteurs dans son prologue et au cours de son commentaire, sans toutefois indiquer ce qu'il leur doit. C'est donc une telle enquête que nous devons mener, enquête qui nous amènera à rencontrer d'autres commentaires de *Daniel* ou de la Bible, mais surtout à tenter de restituer nombre d'ouvrages aujourd'hui perdus et dont l'*In Daniel* porte trace.

Toutefois, avant de s'essayer à faire revivre la bibliothèque, réelle ou supposée, de Jérôme, on doit se demander comment notre auteur parvenait à se procurer les ouvrages qu'il utilisait. D'abord, on le sait, Jérôme s'était lui-même constitué des instruments de travail : un *Livre des noms hébreux*, un *Livre des noms de lieux*, un *De uiris illustribus* ; il avait également traduit et complété la *Chronique* d'Eusèbe. Outre les ouvrages qu'il possédait lui-même, Jérôme empruntait également à des particuliers ou à des bibliothèques : celle de

<sup>5</sup> Cf. E. Arns, *La technique du livre d'après saint Jérôme*, De Boccard, Paris 1953, p. 51-62.

<sup>6</sup> Sur cet aspect, voir la description que fait P. Antin, dans son *Essai*, p. 107-108 : « Quel travailleur il était ! Le bon pèlerin Postumianus, dans les *Dialogues* de Sulpice Sévère, nous le dit avec émerveillement : « Toujours, il est tout entier à la lecture, tout entier aux livres. Ni le jour ni ma nuit il ne se repose. Il est toujours à lire ou à écrire. » [...] Son ardeur nuisait à sa santé : il faisait tellement bien marcher sa langue pour dicter que tout le corps en pâtissait pendant une convalescence où il voulait rattraper le temps perdu en maladie (*Epist. 73, 10, 2*). Et il trouvait cette langue trop lente (*In Gal.*, Préface du l. III, *PL* 26, 399D). [...] Il y avait un inconvénient à vivre en un lieu illustre : la foule des pèlerins – plus tard des réfugiés – l'empêchait de lire les divines Ecritures (*Contre Rufin*, 1, 31, *PL* 23, 423B). C'est pourquoi, avec une âpreté fiévreuse, il s'efforçait de suppléer, la nuit, au jour perdu, et ce labeur nocturne soulageait ses peines d'esprit (*In Hiez.*, Préface du l. VIII, *PL* 25, 231C). Ses travaux, interrompus, repris – parfois aussi il en menait plusieurs de front – souffraient peut-être un peu de ce rythme trépidant et haché (*Epist.*, 36, 1 ; 73, 10, *PL* 22, 452 ; 681) ; *In Is.*, Préface du l. IX, *PL* 24, 313D ; préface de la traduction de Judith, *PL* 29, 39A). »

<sup>7</sup> Cf. *Epist. 21, 42* ; *74, 6* ; *In Gal. 3, prol.* ; *In Am. 2, prol.*

<sup>8</sup> Cf. E. Arns, *La technique*, p. 37-51.

<sup>9</sup> SC 242, trad. E. Bonnard.

Césarée<sup>10</sup>, par exemple, ou même, plus ou moins scrupuleusement, celles des synagogues. Y.-M. Duval décrit très bien comment il procédait pour se procurer les ouvrages de la riche bibliothèque de Césarée : « Il a compulsé dans la bibliothèque épiscopale de Césarée les œuvres d'Origène que Pamphile et Eusèbe avaient pieusement conservées, sans compter les volumes d'Eusèbe lui-même, d'Athanase d'Alexandrie dont la Bibliothèque s'est enrichie sous Eusèbe et ses successeurs Acace et Euzoïos.<sup>11</sup> Il a même pu emprunter ou faire recopier les vingt-cinq volumes qu'Origène a consacrés aux petits prophètes et il se dit « riche comme Crésus » de les posséder.<sup>12</sup> Pas de doute, de fait, qu'il ne continue à consacrer une partie appréciable de ses ressources à se procurer des manuscrits. Il est au courant de ce qui s'écrit en Occident, mais il suit plus encore tout ce qui se publie en Orient, concernant en particulier l'Ecriture. Il échange des manuscrits latins avec le monastère du Mont des Oliviers (où se trouve Rufin), qui jouit peut-être des richesses de la Bibliothèque de Jérusalem, florissante à l'époque d'Eusèbe<sup>13</sup> ; il s'active pour faire copier tout ce qu'il ne possède pas et enrichir ainsi sa propre bibliothèque. »<sup>14</sup>

Certes, Jérôme s'inspire d'ouvrages antérieurs : ceux d'Eusèbe de Césarée, de Méthode d'Olympe et d'Apollinaire de Laodicée ; comme ses prédecesseurs, Jérôme inscrit son commentaire dans une visée polémique : il entend réagir aux critiques exégétiques du néoplatonicien Porphyre qui, au IIIe siècle, avait nié le caractère inspiré et prophétique de *Daniel*. Bien que cet ouvrage ne fasse pas partie, à proprement parler, des sources de Jérôme, il convient cependant de l'étudier ici, et au premier plan : c'est en effet en partie contre lui, mais aussi souvent, on le verra, à travers lui, que notre auteur commente *Daniel*.

<sup>10</sup> La bibliothèque de Césarée avait été fondée par Origène. Pamphile (240-310), élève d'Origène, entretint cette bibliothèque et enseigna à Césarée pendant plusieurs années. Lorsque l'empereur Dioclétien tenta de détruire le christianisme (et les bibliothèques chrétiennes), la collection de Césarée échappa à son entreprise. Eusèbe (260-340) utilisa cette collection pour écrire son *Histoire ecclésiastique*, principale source pour l'histoire du christianisme allant de l'ère des Apôtres jusqu'à son époque. Jérôme eut recours aux collections conservées à Césarée (tout comme à Jérusalem) pour préparer ses Commentaires et traduire la Bible en latin. Voir également F. Cavallera, *Saint Jérôme*, t. II, p. 88 sq.

<sup>11</sup> Cf. *Epist. 34, 1* ; *De Viris ill. 113*.

<sup>12</sup> Cf. *De Viris ill. 74* (*PL 23, 685A*).

<sup>13</sup> Cf. *Hist. Eccl. 6, 20, 1*.

<sup>14</sup> Y.-M. Duval, *Introduction au Commentaire sur Jonas de Jérôme*, SC 323 (1985), p. 13.

## CHAPITRE 1 :

### **LE TRAITE CONTRE LES CHRETIENS**

### **DE PORPHYRE**

Jérôme l'annonce dès le prologue, son *Commentaire sur Daniel* a été en partie écrit pour réfuter les opinions du philosophe néoplatonicien Porphyre<sup>15</sup> contenues dans son traité *Contre les Chrétiens* : « Contre le prophète Daniel, Porphyre a écrit son douzième livre<sup>16</sup> » ; même si, par la suite, il affirme qu'il s'est proposé, non pas de répondre aux calomnies de l'adversaire, mais d'expliquer les paroles du prophète aux chrétiens, il précise cependant : « Chaque fois qu'au cours de l'explication du même livre une occasion s'offrira, je

<sup>15</sup> La bibliographie concernant Porphyre est considérable ; plusieurs travaux sont même consacrées à celle-ci : cf. A. Smith, « Porphyrian Studies since 1913 », *ANRW* II, 36, 2, p. 717-773 ; G. Gingenti, *Porfirio negli ultimi cinquant'anni : bibliografia sistematica e ragionata della letteratura primaria e secondaria riguardante il pensiero porfiriano e i suoi influssi storici*, Vita e pensiero 1994. Sur les fragments conservés du *Contre les Chrétiens*, on consultera : A. von Harnack, *Porphyrius „Gegen die Christen“*, 15. *Bücher, Zeugnisse, Fragmente und Referate*, in *Abhandlungen des preussischen Akademie*, phil.-hist. Klasse, Berlin 1916 (n°43A – 43 W) ; F. Jacoby, *Die Fragmente der griechischen Historiker*, Berlin – Leyde, 1930, t. II (B 260, F 45 – F 58), p. 1221-1229; II D, p. 877-884; M. Stern, *Greek and Latin Authors on Jews and Judaism*, Jérusalem 1980, t. 2, p. 455-476 (n° 464a – 464u). De nombreux ouvrages et articles s'intéressent au livre XII du *Contre les Chrétiens* et à la polémique du philosophe néoplatonicien concernant le Livre de Daniel : cf. J. Lataix (= A. Loisy), « Le Commentaire de saint Jérôme sur Daniel », *RHLR* II (1897), p. 164-173 ; J. Bidez, *Vie de Porphyre*, Gand 1913 ; C. Corbière, *Le Christianisme et la fin de la philosophie antique*, Paris 1921 ; P. de Labriolle, « Porphyre et le Christianisme », in *Revue d'Histoire de la Philosophie*, III (1929), p. 385-440 ; P. de Labriolle, *La réaction païenne. Etude sur la polémique antichrétienne du Ier au VIe siècle*, Paris 1934 ; P. Frassinetti, « Porfirio esegeta del profeta Daniele », *Memorie dell'Istituto Lombardo, classe di lettere e scienze morali e storiche* 86 (1953), p. 194-210 ; M. V. Anastos, « Porphyry's attack on the Bible », in *The Classical Tradition : Literary and Historical Studies in Honor of H. Caplan* (L. Wallach éd.), Ithaca Cornell Univ. Pr. XV, 1966, p. 421-450; T. D. Barnes, « Porphyry against the Christians: Date and the Attribution of Fragments », *JThS* 24 (1973), p. 424-442; W. Den Boer, « A pagan historian and his enemies : Porphyry Against the Christians », *CPh* 49 (1974), p. 198-208; M. Casey, « Porphyry and the origin of the Book of Daniel », *JTS* 27 (1976), p. 15-33; A. Benoît, « Le 'Contra Christianos' de Porphyre : où en est la collecte des fragments ? », in *Paganisme, Judaïsme, Christianisme. Influences et affrontements dans le monde antique. Mélanges offerts à Marcel Simon*, Paris 1978, p. 261-275 ; F. Romano, *Porfirio di Tiro : filosofia e cultura nel III secolo D. C.*, Univ. Di Catania, Fac. di lettere e filosofia, 1979 ; A. Meredith, « Porphyry and Julian against the Christians », in AA. VV. *Aufstieg und Niedergang der römischen Welt. Geschichte und Kultur Roms im Spiegel der neueren Forschung* (éd. W. Haase), II. 23, 2, 1980, p. 1119-1149; G. Rinaldi, « L'Antico Testamento nella polemica anticristiana di Porfirio di Tiro », *Augustinianum* 22 (1982), p. 97-111; B. Croke, « Porphyry's Anti Christian chronology », *JThS* 34 (1983), p. 168-185; M. Casey, « Porphyry and syrian exegesis of the Book of Daniel », *ZNTW* 81 (1990), p. 139-142; P. F. Beatrice, « Le traité de Porphyre contre les Chrétiens. L'état de la question », *Kernos* 4 (1991), p. 119-138 ; M. Moreschini, « L'utilizzazione di Porfirio in Gerolamo », in *Motivi letterari ad esegetici in Gerolamo : atti del convegno tenuto a Trento il 5-7 dicembre 1995*, a cura di C. Moreschini e G. Menestrina, Morcelliana, Brescia 1997, p. 175 sqq.

<sup>16</sup> On signale dans la traduction que, dans son *Commentaire sur Matthieu* 24, 18 (SC 259), Jérôme cite, à propos de l'expression « l'abomination de la désolation », le livre de Porphyre : ce serait, dit-il, dans la treizième livre que le philosophe s'en prend à Daniel (*Porphyrius tertio decimo operis sui uolumine*) ; sans doute est-ce une erreur de copiste (xii et xiii peuvent se confondre), et l'on doit comprendre que c'est bien dans le douzième livre que Porphyre exprimait sa critique contre le *Livre de Daniel* ; on a parfois cependant pu penser que les objections du philosophe étaient contenues dans les livres XII et XIII.

m'efforcerai de répondre rapidement à sa calomnie et de m'opposer par une explication simple aux artifices de la philosophie, pour mieux dire, à la malice profane par laquelle il s'efforce d'anéantir la vérité et de soustraire aux yeux la claire lumière par certaines impostures. » Le commentaire de Jérôme se veut donc en partie polémique et s'insère dans une série de réponses chrétiennes adressées aux critiques bibliques de Porphyre.

## **A. PORPHYRE ET LE *CONTRE LES CHRETIENS***

### **I. Porphyre, le néoplatonicien<sup>17</sup>**

Le philosophe Porphyre (232/233 – 305 ?), d'origine syrienne, fut l'un des grands représentants du néoplatonisme, après avoir été disciple de Longin à Athènes et de Plotin à Rome (263-268) ; à la mort de ce dernier, en 270, il devint le chef de l'Ecole jusqu'à sa mort. Dans l'article du *Dictionnaire Encyclopédique du Christianisme Ancien* qui lui est consacré<sup>18</sup>, P.-F. Beatrice souligne qu' « auteur de nombreuses œuvres strictement philosophiques, Porphyre intéresse aussi à des titres divers l'histoire du christianisme ancien et de la littérature patristique. »

De fait, les rapports entre le néoplatonisme et le christianisme furent étroits, et les contacts entre eux nombreux : les néoplatoniciens s'intéressaient au christianisme et le courant philosophique était considéré avec sympathie chez nombre de penseurs chrétiens.

On rencontre différentes attitudes chez les Néoplatoniciens ; il est difficile de déterminer exactement celle du chef de la secte, Plotin : il n'a jamais attaqué le christianisme, du moins directement ; on a parfois pu se demander<sup>19</sup> si les controverses qu'il engage contre les Gnostiques, dans le neuvième livre de la seconde *Ennéade*, pouvaient, de manière indirecte, concerner également les Chrétiens ; P. de Labriolle (p. 230) conclut : « Il est possible qu'il se soit clairement rendu compte que ses critiques allaient atteindre, par delà ses interlocuteurs immédiats, les chrétiens, si nombreux à Rome à cette époque. Cette confusion, Plotin n'a rien fait pour la prévenir. » Quoi qu'il en soit, il est certain que les *Ennéades* transmettent un message largement incompatible avec le christianisme.

En ce qui concerne Porphyre, l'historien Socrate<sup>20</sup> atteste que le philosophe avait abandonné (*ἀπέλειπε*) le christianisme, pour avoir été vaincu par un Chrétien à Césarée ; même si l'on peut douter de l'anecdote, elle semble en tout cas avoir pu être tirée (puis « enniaisée », pour reprendre l'expression de P. de Labriolle) d'Eusèbe de Césarée. Toujours est-il que Porphyre avait rencontré dans sa jeunesse Origène<sup>21</sup> et avait sans doute une très bonne connaissance du christianisme. Malgré l'« optimisme » ou l'« indulgence » avec lesquels on a pu, par le passé, juger la *Philosophie des oracles*<sup>22</sup>, il apparaît, si l'on regarde de près certains passages, que Porphyre y traitait durement le christianisme, attribuant aux Juifs une supériorité sur les Chrétiens, affirmant que le Christ a subi un juste châtiment. Dans un

<sup>17</sup> Sur Porphyre et les rapports entre néoplatonisme et christianisme, on consultera P. de Labriolle, *La Réaction païenne*, p. 223 *sqq.* – ouvrage dont nous nous inspirons ici. Voir également A. Meredith, « Porphyry and Julian... » (introduction).

<sup>18</sup> P.F. Beatrice, « Porphyre », *DECA*, p. 2087-2089.

<sup>19</sup> Cf. P. de Labriolle, p. 229 *sq.* et les références qu'il donne.

<sup>20</sup> Cf. Socrate, *Histoire ecclésiastique* III, 23, 27 (PG 64, 444).

<sup>21</sup> Cf. Eusèbe de Césarée, *Histoire ecclésiastique* VI, 19, 5 (SC 41).

<sup>22</sup> Il ne reste plus que des fragments de cet ouvrage, réunis par G. Wolff, Berlin 1856. « Porphyre y cite et y paraphrase un certain nombre d'oracles, qu'il doit en partie à des recueils antérieurs, et il en tire toute une théorie sur les rites et pratiques grâce auxquels l'âme pieuse peut obtenir son salut » (P. de Labriolle, p. 233).

second ouvrage, sur les *Images des dieux*<sup>23</sup>, alors qu'il se montre accueillant de toutes les doctrines, Porphyre s'en prend à ceux qui refusent de comprendre « la signification véritable des images et des statues »<sup>24</sup>; selon J. Bidez<sup>25</sup>, il vise les Chrétiens quand il parle, au début de l'ouvrage, de « ces gens complètement ignorants qui, aussi stupides devant une statue qu'un illettré devant l'inscription d'une stèle, n'y comprennent rien et n'y voient pas autre chose que de la pierre, du bois et du métal »; on sait bien (il suffit d'ailleurs de lire le *Livre de Daniel*) que les Chrétiens, à la suite des Juifs, méprisaient et condamnaient le culte des idoles. Vers 263, Porphyre rencontra Plotin à Rome, et ce dernier lui permit d'élargir l'horizon de sa pensée aux problèmes de la métaphysique et de la vie intérieure. A Rome, Porphyre put constater l'abandon des cultes antiques au profit du christianisme, et cela semble l'avoir beaucoup affecté; « il s'agissait, écrit P. de Labriolle (p. 240), d'arrêter à tout prix la défection des esprits cultivés et de les fixer dans l'hellénisme, interprété et revivifié. Plotin et Porphyre purent croire qu'une attaque savamment conduite sur le terrain intellectuel parachèverait les résultats obtenus par les rigueurs de la politique. »<sup>26</sup> Seulement, les Chrétiens étaient désormais très versés dans l'exégèse biblique et dans la théologie, et il était nécessaire à un polémiste d'étudier la Bible de près et avec les méthodes exégétiques alors en usage. Porphyre semblait l'homme adéquat; il avait l'élève de Longin, réputé savant philologue. Dans sa « préparation au combat », Porphyre se forge des armes: il compose une *Chronographie*, qui s'étend de la prise de Troie jusqu'au règne de Claude II (268-270 PC).<sup>27</sup> C'est vers cette époque que le philosophe néoplatonicien composa son traité *Contre les Chrétiens*.

## II. Le *Contre les Chrétiens* de Porphyre

### 1. Histoire du traité

Le traité de Porphyre est, aux dires de P.-F. Beatrice<sup>28</sup> un « objet mystérieux »: on n'a que très peu de renseignements sur lui: il fut écrit en Sicile, comme l'apprend l'*Histoire Ecclésiastique* (VI, 19, 2) d'Eusèbe de Césarée, après 271 PC, puisque Porphyre, dans sa *Vie de Plotin* (6, 1-3), affirme qu'il avait quitté Rome pour la Sicile en 268 et que l'on sait que, dans le *Kata Christianôn*, il a eu recours à l'*Histoire d'Alexandrie* de Callinicus Sutorius composée vers 270<sup>29</sup>; l'ouvrage comportait quinze livres<sup>30</sup>, mais on n'en connaît précisément ni la structure ni le contenu complet.

<sup>23</sup> « Il veut, en s'aidant partiellement de sources antérieures, montrer comment dans les images divines, telles que les a façonnées tout un passé de piété, le sens de la divinité est arrivé à se traduire » (J. Geffcken, *Der Ausgang des griechisch-römischen Heidentums*, Heidelberg 1920, p. 61, cité par P. de Labriolle, p. 237-238).

<sup>24</sup> Cf. P. de Labriolle p. 233.

<sup>25</sup> Cf. J. Bidez, *Vie de Porphyre*, p. 21.

<sup>26</sup> P. de Labriolle renvoie à Augustin (*La Cité de Dieu* X, 32), qui interprétrait à peu près de la sorte la pensée de Porphyre.

<sup>27</sup> Il ne subsiste de cet ouvrage que des fragments: cf. C. Müller, *Fragm. Historicorum graec.*, t. III, p. 688 sqq. L'existence de cette *Chronographie* a récemment été remise en cause par B. Croke, « Porphyry's anti-Christian chronology »; selon l'auteur de cette thèse, les fragments pourraient en fait avoir été tirés de *L'Histoire de la Philosophie* et du *Contre les Chrétiens*.

<sup>28</sup> P.-F. Beatrice, « Le traité de Porphyre... », p. 119. Nous aurons souvent recours aux remarques de l'auteur dans cette présentation de l'histoire du *Contre les Chrétiens*.

<sup>29</sup> Cf. A. Cameron, « The date of Porphyry's *Kata Xristianôv* », in *CQ* 17 (1967), p. 382-384 (réimprimé dans *Literature and Society in the Early Byzantine World*, Londres 1985, n. X); cf. *In Dan., Prol.*

<sup>30</sup> Cf. Souda, s. v. *Πορφύριος*, éd. A. Adler, pars IV, p. 178: *Kata Xristianôv, i.e.* Dans son *Commentaire sur Daniel* (*Prol.*), Jérôme, comme nous l'avons dit, affirme que Porphyre a parlé de Daniel dans le douzième livre.

La réaction chrétienne aux critiques du philosophe fut tout aussi violente que son attaque : on sait par Jérôme que Méthode d'Olympe écrivit le premier un ouvrage contre Porphyre<sup>31</sup>, et qu'Eusèbe de Césarée le suivit dans cette entreprise.<sup>32</sup> Cela amena Constantin à prononcer la censure contre l'ouvrage du néoplatonicien, qui constituait une violente attaque contre le Christianisme. L'empereur, dans sa politique pro-chrétienne, ordonna la destruction de l'ouvrage : « Porphyre, l'ennemi de la véritable piété, pour avoir composé plusieurs écrits scélérats contre le culte de Dieu, a trouvé son juste salaire, à savoir un éternel déshonneur, la perte totale de sa réputation et l'anéantissement de ses ouvrages impies. »<sup>33</sup> Comme le remarque A. Von Harnack<sup>34</sup>, cité par P.-F. Beatrice (p. 120), « il s'agit du premier acte de censure des livres opéré par l'Etat en faveur de l'Eglise chrétienne ; »

Cependant, on pourrait s'étonner de trouver plus tard de nouvelles réfutations de l'ouvrage : vers 370 par Apollinaire de Laodicée<sup>35</sup>, en 420 par Philostorgue<sup>36</sup> : il faut comprendre que le traité porphyrien existait et circulait encore.<sup>37</sup> Jean Chrysostome affirme vers 380 que les écrits des différents opposants au Christianisme, « s'ils se sont conservés en quelque endroit, c'est chez les Chrétiens qu'on peut les trouver. »<sup>38</sup> De fait, il ne reste aujourd'hui que des fragments de l'ouvrage du néoplatonicien, et on les trouve chez différents auteurs.

## 2. Histoire de la reconstitution du traité

P.-F. Beatrice retrace par la suite les grandes lignes de l'histoire de la reconstitution du traité porphyrien, d'après les différents fragments identifiés.<sup>39</sup>

A l'époque moderne apparaissent les premiers recueils ; le premier est celui de Lukas Holste<sup>40</sup>, qui tente une première reconstitution de l'ouvrage à partir des fragments ; on trouve ensuite celui de Nathaniel Lardner<sup>41</sup>.

En 1876 est édité un manuscrit athénien du Ve siècle contenant une grande partie de l'*Apokritikos* de Macaire de Magnésie<sup>42</sup> : l'ouvrage « rapporte les objections qu'un philosophe grec païen adresse contre la religion chrétienne et ses doctrines, en particulier contre les contradictions du Nouveau Testament (p. 124) » ; ce philosophe anonyme est

<sup>31</sup> Cf. *Epist. 70, 3 ; 48, 13 ; Adu. Rufinum II, 33 (PL 23, 455; SC 303); De uiris illustribus, 83 (PL 23, 691; TU 14)*; *In Dan., Prol.*

<sup>32</sup> Cf. *Adu. Rufinum II, 33 (PL 23, 455 ; SC 303); De uiris illustribus, 81 (PL 23, 689; TU 14)*; *In Dan., Prol.*

<sup>33</sup> Edit contre Arius de 333 (cité de P. F. Beatrice, p. 120) ; nous n'avons plus le texte de l'édit, mais l'empereur y fait allusion dans une lettre adressée aux évêques et au peuple après la condamnation d'Arius au concile de Nicée: cf. Socrate I, 9, 30 ; Gélase II, 36, 1. Cf. H. G. Opitz, *Urkunden zur Geschichte des arianischen Streites*, Berlin 1934-1936, *Urk.* 33.

<sup>34</sup> A. von Harnack, *Porphyrius „Gegen die Christen“*, 15. *Bücher, Zeugnisse, Fragmente une Referate*, in *Abhandlungen des preussischen Akademie*, phil.-hist. Klasse, Berlin 1916, p. 31.

<sup>35</sup> Cf. H. Lietzmann, *Apollinaris von Laodicea und seine Schule*, Tübingen, 1904, p. 150; 265-267.

<sup>36</sup> Cf. J. Bidez, in *GCS* 21, p. 130.

<sup>37</sup> En 448, les empereurs Valentinien III et Théodose II ordonnèrent à leur tour de brûler les ouvrages de Porphyre contraires au christianisme.

<sup>38</sup> Jean Chrysostome, *Sur Babylas*, 11 (SC 362, p. 106). Cf. M. A. Schatkin, *Saint John Chrysostom Apologist, The Fathers of the Church* 73, Washington 1985, p. 17-23.

<sup>39</sup> Nous ne faisons que signaler les principales entreprises et indiquer quelques noms importants ; mais nous mentionnons surtout ce qui touche de près ou de loin le cas de l'*In Danieleum* ; on trouvera de plus amples détails dans l'article de P. F. Beatrice.

<sup>40</sup> Lukas Holste, *De vita et scriptis Porphyrii philosophi dissertatio*, Rome 1630.

<sup>41</sup> Nathaniel Lardner, *The credibility of the Gospel History*, Part II: *Testimonies of Ancient Heathens*, Chap. XXXVII: *Porphyry*, 1788: cf. *The Works of Nathaniel Lardner with a life*, by Dr. Kippis, Vol. VII, Part II, Londres 1838, p. 390-467.

<sup>42</sup> *Macarii Magnetis que supersunt ex inedito codice edidit C. Blondel*, Paris 1876. Sur cette découverte, voir P. de Labriolle, *La réaction païenne*, p. 244 sqq.

finalement identifié à Porphyre. Cette découverte permet de combler les lacunes des livres V-XI du traité antichrétien de Porphyre. On conclut que « les sept livres, dont on ignorait tout auparavant, contenaient la réfutation de l'histoire de Jésus racontée dans les Evangiles et de l'enseignement même des apôtres.» (p. 127)

C'est alors qu'est publiée l'importante étude de Adolf von Harnack, *Porphyrius „Gegen die Christen“*, 15. *Bücher, Zeugnisse, Fragmente une Referate*.<sup>43</sup> Pour celui-ci, « Macaire critique un traité qu'un païen a écrit contre le christianisme et... ce traité serait à son tour un *Excerptum* anonyme tiré de l'ouvrage antichrétien de Porphyre vers l'an 300 après J.-C. Macaire aurait donc combattu un adversaire qui avait résumé le traité de Porphyre, sans pour autant savoir que derrière son ennemi se trouvait précisément l'ouvrage de Porphyre ! » Il propose un nouvel ordre des fragments, en cinq grandes sections : 1. critique des évangélistes et des apôtres comme base de la critique générale du christianisme ; 2. critique de l'Ancien Testament ; 3. critique des actions et des paroles de Jésus ; 4. critique du dogme chrétien ; 5. critique de la situation ecclésiastique contemporaine. P.-F. Beatrice qualifie cette étude d'« ouvrage de référence essentiel pour toute la discussion postérieure » (p. 129).

Le travail de Von Harnack reçut beaucoup d'approbations en son temps, même si des essais pour découvrir de nouveaux fragments furent menés ; parmi ces nombreuses tentatives, on peut citer celle de F. Jacoby, qui, en 1930, ajouta à la collection de Harnack de nouveaux passages tirés du commentaire de Jérôme au livre de Daniel, en les attribuant directement à Porphyre.<sup>44</sup> Cependant, des critiques furent également formulées ; en 1973, Timothy Barnes attaqua l'étude de Harnack : « On ne peut affirmer que Macaire de Magnésie préserve tels quels les mots et les formulations précises de Porphyre. Il serait donc plus sage de ne pas tenir compte de Macaire pour arriver à des résultats valables sur le traité antichrétien de Porphyre et porter plutôt l'attention sur les fragments que les écrivains ecclésiastiques postérieurs attribuent à Porphyre – en le nommant – d'une manière explicite et non ambiguë » (p. 132)<sup>45</sup> ; autre remise en cause, cette fois du classement des fragments, avec André Benoît, en 1978<sup>46</sup> ; enfin, d'une manière hypercritique, Anthony Meredith réduit l'édition du *Contre les Chrétiens* à 46 fragments, dont 22 proviennent de Jérôme, 5 d'Augustin, 7 d'Eusèbe, plus 12 autres de diverses sources (Epiphanie, Théodore, Théophylacte).<sup>47</sup>

## **B. PORPHYRE DANS LE COMMENTAIRE SUR DANIEL**

Jérôme constitue donc une source d'investigation particulièrement intéressante pour atteindre une partie de l'œuvre de Porphyre<sup>48</sup>, et le *Commentaire sur Daniel* la source

<sup>43</sup> In *Abhandlungen des preussischen Akademie*, phil.-hist. Klasse, Berlin 1916, p.1-115.

<sup>44</sup> F. Jacoby, *Die Fragmente der griechischen Historiker*, Berlin 1930, IIB, 260, p. 1222-1225 (n°40-47) : il s'agit de passages où Jacoby croit découvrir des références implicites à l'œuvre de Porphyre.

<sup>45</sup> Cf. T. D. Barnes, «Porphyry against the Christians: Date and the Attribution of Fragments », *JThS* 24 (1973), p. 424-442.

<sup>46</sup> A. Benoît, « Le 'Contra Christianos' de Porphyre : où en est la collecte des fragments ? », in *Paganisme, Judaïsme, Christianisme. Influences et affrontements dans le monde antique. Mélanges offerts à Marcel Simon*, Paris 1978, p. 261-275.

<sup>47</sup> A. Meredith, « Porphyry and Julian against the Christians », *Aufstieg und Niedergang der römischen Welt. Geschichte und Kultur Roms im Spiegel der neueren Forschung* (éd. W. Haase), 23.2, Berlin-New-York, 1980, p. 1119-1149 (Porphyre: p. 1125-1137).

<sup>48</sup> Sur les allusions à Porphyre dans l'ensemble de l'œuvre de Jérôme, on se reportera à l'étude de M. Moreschini, « L'utilizzazione di Porfirio in Gerolamo », in *Motivi letterari ad esegetici in Gerolamo : atti del convegno tenuto a Trento il 5-7 dicembre 1995*, a cura di C. Moreschini e G. Menestrina, Morcelliana, Brescia 1997, p. 175 sqq. (l'utilisation du *Contre les Chrétiens* par Jérôme est traitée dans les pages 178. 186).

essentielle sur le livre XII du *Contre les Chrétiens*. Nous proposons ci-dessous une concordance des reconstitutions du livre XII du *Contre les Chrétiens* mettant en regard les entreprises d'A. Von Harnack (HAR) et F. Jacoby (JAC)<sup>49</sup>; nous résumerons ensuite les principales opinions de Porphyre relatives à Daniel<sup>50</sup>; nous renvoyons aux notes de la traduction pour les sources.

## I. Liste des fragments du *Contre les Chrétiens* de Porphyre conservés dans le Commentaire sur Daniel

N.B. : Nous n'indiquons que le début et la fin des passages (on trouvera le texte en regard de la traduction) et laissons de côté quelques divergences sans conséquence dans la délimitation des extraits.<sup>51</sup>

1) *In Danielem, prologus* = HAR 43A; JAC 35<sup>52</sup>

*Contra prophetam Danielem... explanatione simplici contraire.*

2) *In Danielem, prologus* = HAR 43B

*Et hoc nosse debemus inter cetera... quae nullam scripturae sanctae auctoritatem praebeant.*

3) *In Danielem, prologus* = HAR 43C; JAC 36

*Ad intellegendas extremas partes... et Ptolomaeorum bella describunt.*

4) *In Danielem, 1, 1, 1*<sup>53</sup>

*Et ob hanc causam... arguere nititur falsitatem.*

5) *In Danielem, 1, 2, 40* = HAR 43D

*Factus est mons magnus... et regnare in aeternum.*

6) *In Danielem, 1, 2, 46* = HAR 43E

*Hunc locum calumniatur... rex captiuum adorauerit.*

7) *In Danielem, 1, 2, 48* = HAR 43F

*Et in hoc calumniator... libenter suscepit.*

8) *In Danielem, 1, 3, 98* = HAR 43G

*Epistula Nabuchodonosor... sed ipsius Danielis esse credatur.*

9) *In Danielem, 2, 5, 1* = HAR 43H (?)<sup>54</sup>

<sup>49</sup> Cf. A. von Harnack, *Porphyrius „Gegen die Christen“*, 15. Bücher, Zeugnisse, Fragmente und Referate, in *Abhandlungen des preussischen Akademie*, phil.-hist. Klasse, Berlin 1916, p. 67-72 ; F. Jacoby, *Die Fragmente der griechischen Historiker*, Berlin – Leyde, 1930, t. II B, p. 1221-1228.

<sup>50</sup> Sur l'entreprise exégétique de Porphyre sur le *Livre de Daniel*, on se reportera à P. Frassinetti, « Porfirio esegeta del profeta Daniele. »

<sup>51</sup> N.B.: On a placé, dans les extraits, des points de suspension pour éviter de recopier l'intégralité des extraits; les points de suspension entre deux crochets droits indiquent que Harnack ou Jacoby ont eux-mêmes laissé un passage de côté à l'intérieur d'un extrait, parce qu'il ne leur semblait pas de Porphyre.

<sup>52</sup> F. Jacoby arrête le passage à *ex parte Methodius*.

<sup>53</sup> Cette référence n'est indiquée ni par Harnack ni par Jacoby, sans doute parce que l'objet de la remarque concerne non pas le Livre de Daniel, mais l'Evangile de Matthieu.

<sup>54</sup> Bien que Jérôme se réfère explicitement à Josèphe, Harnack semble déceler dans ce passage une influence possible de Porphyre.

*Sciendum est non esse... cunctis principibus quos uocauerat.*

10) *In Danielem, 2, 5, 10 = HAR 43J*

*Hanc Iosephus auiam... plus scire quam maritum.*

11) *In Danielem, 2, 7, 5 = HAR 43K (?)<sup>55</sup>*

12) *In Danielem, 2, 7, 7b = HAR 43L; JAC 37*

*Porphyrius duas posteriores bestias... sed de Antiocho dicta credantur.*

13) *In Danielem, 2, 7, 7c-8; 14b [; 18b] = HAR 43M; JAC 38<sup>56</sup>*

*(7c-8) Frustra Porphyrius... mortui sunt [...] (14b) Hoc cui potest hominum... quae nullo fine claudatur [...] (18b) Si hoc de Macchabaeis... perpetuum sit.*

14) *In Danielem, 3, 9, 1 = HAR 43N; JAC 39*

*Hic est Darius... ab Alexandro Macedonum rege superatus est.*

15) *In Danielem, 3, 11, 2 = JAC 40<sup>57</sup>*

*Quatuor reges post Cyrum... et superauit et occidit Alexander.*

16) *In Danielem, 3, 11, 3-4 = JAC 41*

*Qui Philippi filius fuit... in quatuor uentos caeli [...] regnum eius diuisum est... Ptolomaeus Lagi filius [...] in Macedonia Philippus... Arideus, frater Alexandri [...] Syriae et Babylonis et superiorum locorum Seleucus Nicanor [...] Asiae et Ponti caeterarumque in ipsa plaga prouinciarum Antigonus [...] quod liberos non habuerit [...] excepto fratre Philippo, qui Macedonas tenuit [...] praeter regna quatuor [...] etiam in alios obscuriores... diuersos sibi reges constituerunt.*

17) *In Danielem, 3, 11, 5 = JAC 42*

*Ptolomaeum [...] Lagi, qui primus regnauit... non est huius temporis scribere [...] Ptolomaeus Philadelpus secundus rex Aegypti... sub quo LXX interpretes [...] cuius bibliothecae praefuit Demetrius Phalereus... quinquies et decies centena milia.*

18) *In Danielem, 3, 11, 6-9 = JAC 43*

*Primum Syriae regnauit [...] Seleucus cognomento Nicanor... unde φερνοφόρος [...] appellata est [...] in patris loco regem constituit [...] occisa Berenice... tertius successit in regnum [...] et uenit cum exercitu magno et ingressus est prouinciam [...] Seleuci cognomento Callinici... prouincias trans Euphraten.*

19) *In Danielem, 3, 11, 10-12 = JAC 44*

*Post fugam et mortem Seleuci Callinici... de Babylone uocauit ad regnum [...] Antiochus Magnus uenerit... obtinuissest Syriam [...] in tantam uenit audaciam... bellum conaretur inferre [...] Ptolomaeus [...] cognomento Philopator... ingressus est aduersus Antiochum Magnum [...] inito ergo certamine... quibusdam conditionibus pugna finita est.*

<sup>55</sup> La référence aux rois perses viendrait peut-être de Porphyre; Jacoby n'a pas retenu le passage.

<sup>56</sup> Jacoby ne mentionne pas la référence à 14b; nous rajoutons l'explication de 18b.

<sup>57</sup> Les n°40-47 de Jacoby sont précédés d'une étoile et le texte est écrit en petits caractères italiques: pour Jacoby, il s'agit de passages sans doute inspirés de Porphyre, mais la référence au philosophe est implicite; Jérôme affirme en effet au début de 4, 11, 21 que, pour les versets 1-20 de Dn 11, il n'y a pas de différence d'interprétation entre Porphyre et les Chrétiens.

20) *In Danielem*, 3, 11, 13-14 = JAC 45

*Antiochum Magnum [...] qui contempta Ptolomaei Philopatoris ignavia... in Aegyptum reuersus est.*

21) *In Danielem*, 3, 11, 15-16 = JAC 46

*Antiochus uolens Iudaeam recuperare... de quibus uniuersis et Graeca et Romana narrat historia.*

22) *In Danielem*, 3, 11, 17-19 = JAC 47

*Volens Antiochus non solum Syriam... Coelesyria et Iudea [...] neque [...] obtinere potuit Aegyptum... cum omni est deletus exercitu.*

23) *In Danielem*, 3, 11, 20 = HAR 43O; JAC 48

*Porphyrius non uult hunc esse Seleucum... eum maleficiis artibus occiderunt.*

24) *In Danielem*, 3, 11, 21 = HAR 43P-Q; JAC 49a<sup>58</sup>

*Hucusque ordo historiae sequitur... Maccabaeorum bella narrantur. [...] Stabit, inquiunt in loco Seuleuci frater... quae nos breui compendio diximus.*

25) *In Danielem*, 3, 11, 25-26 = HAR 43R; JAC 49b

*Haec Porphyrius... postea occupabit Aegyptum.*

26) *In Danielem*, 3, 11, 27-28a = HAR 43S; JAC 49b

*Nulli dubium est... a militibus Ptolomaei electus sit.*

27) *In Danielem*, 3, 28b-30a = HAR 43T; JAC 50

*Et Graeca et Romana narrat historia... perdiderit magnitudinem.*

28) *In Danielem*, 3, 11, 30b = HAR 43T

*Haec plenius in Maccabaeorum gestis legimus... caeremoniis miscuerant ethnicorum.*

29) *In Danielem*, 3, 11, 31-33 = HAR 43U; JAC 51<sup>59</sup>

(31) *Volunt autem eos significari... quando ablatum est holocaustum et iuge sacrificium...*

(32) *Et haec in Machabaeis legimus... permanserint in religione... (33) Quanta Iudei passi sint... poenas ultimas sustinuerunt.*

30) *In Danielem*, 3, 11, 34-35 = HAR 43U; JAC 52

*Paruulum auxilium Mathathiam significari... fraude decepti sunt.*

31) *In Danielem*, 3, 11, 36 = HAR 43U; JAC 53

*Porphyrius autem et ceteri qui sequuntur eum... quia templum Dianaे uiolare conatus sit.*

32) *In Danielem*, 3, 11, 37-39 = HAR 43U; JAC 54<sup>60</sup>

<sup>58</sup> Jacoby retire de cet extrait les passages suivants: *et brachia pugnantis Ptolomaei... appellatur exercitus multitudo; siue quod dicit hoc est... est ei molitus insidias*: il s'agit vraisemblablement d'ajouts de Jérôme.

<sup>59</sup> Jacoby ne retient de ce passage que l'explication du v. 31.

<sup>60</sup> Jacoby ne retient de ce passage que l'extrait suivant: *Deum Maozim ridicule Porphyrius interpretatus est... id est deo Modaim.*

« *Et super concupiscentiam feminarum* » – *ut subauditur “erit ... id est deo Modaim... Quod Porphyrius ita edisserit... possessiones diuidet et dona distribuet.*

**33) In Danielem, 3, 11, 40-41 = HAR 43U; JAC 55**

(40-41a) *Et haec Porphyrius ad Antiochum... ad terram inclytam, id est Iudeam... et arcem munierit de ruinis murorum ciuitatis et sic Aegyptum perrexerit... (41b) Antiochus, aiunt, festinans contra Ptolomaeum... Ptolomaeum redderet fortiorum.*

**34) In Danielem, 3, 11, 44 sqq. = HAR 43V; JAC 56<sup>61</sup>**

*Et in hoc loco Porphyrius... Christi probamus aduentum et Antichristi mendacium [...] Haec quae manifesta sunt... nullam potest proferre historiam [...] Haec ideo prolixus posui... imperitissimi uel maxime uindicant.*

**35) In Danielem, 3, 12, 1-6 = HAR 43W; JAC 57<sup>62</sup>**

(1-3) *Hactenus Porphyrius utcumque se tenuit... quasi de resurrectione mortuorum esse praedicta. (5-6) Quod Porphyrius more suo de Antiocho, nos de Antichristo interpretamur.*

**36) In Danielem, 3, 12, 7 = HAR 43W; JAC 58a<sup>63</sup>**

(7a) *“Tempus et tempora et dimidium temporis” tres et semis annos interpretatur Porphyrius [...] Si itaque superiora... nequaquam stare manifestum est [...] (7b) “Quando populus Dei dispersus fuerit”... “tunc haec omnia complebuntur.”*

**37) In Danielem, 3, 12, 11 = HAR 43W; JAC 58b**

*Hos mille ducentos nonaginta dies... et in desolatione templi esse completos.*

**38) In Danielem, 3, 12, 12-13 = HAR 43W; JAC 58c<sup>64</sup>**

(12) *Porphyrius hunc locum ita edisserit... et uictimas obtulit in templo Dei. (13) Et frustra... in ipsorum libris poterit inuenire.*

## II. Les opinions de Porphyre<sup>65</sup>

### 1. Le prologue

Dès le prologue de l'*In Danielem*, Jérôme livre les informations essentielles que son lecteur doit connaître. D'abord, la thèse de Porphyre : « Il n'admet pas que l'ouvrage ait été

<sup>61</sup> Jacoby retire de cet extrait les passages suivants: *quamquam et inter duo maria... inclytum idcirco praeteriit; etiam hac licentia mentiendi... idolis sit consecratus; haec ille in suggillationem nostri... imperitissimi uel maxime uindicant.*

<sup>62</sup> Quelques expressions sont laissées de côté par Harnack et Jacoby, sans conséquence pour l'intelligence du morceau. Jacoby retire de cet extrait les passages suivants: *Et tempus aduenerit quale... usque ad illud tempus; omnes qui scripti erant in libro Dei... splendebunt in perpetuas aeternitates; quod Porphyrius more suo de Antiocho, nos de Antichristo interpretamur.*

<sup>63</sup> Jacoby ne garde de ce passage que l'extrait suivant: *“Tempus et tempora et dimidium temporis” tres et semis annos interpretatur Porphyrius [...] refert Porphyrius ad Antiochum et ad tres et semis annos quibus templum dicit fuisse desertum.*

<sup>64</sup> Jacoby ne prend pas en compte l'explication du v. 13.

<sup>65</sup> Comme le montre M. Casey (« Porphyry and the Origin...»), la connaissance que nous pouvons avoir du *Contre les Chrétiens* de Porphyre reste dépendante des fragments conservés par les écrivains chrétiens, hostiles à ses vues. Notre seule source sur le travail de Porphyre sur Daniel est le commentaire de Jérôme, polémiste expérimenté ; il est donc probable que certaines remarques qu'il rapporte sont trompeuses. Pour déterminer les opinions du philosophe néoplatonicien, il faudrait les dégager de la polémique de Jérôme, ce que tente de proposer M. Casey dans son étude (p. 15-23, notamment).

composé par celui-là même qui lui a donné son nom – son auteur serait un homme qui, au temps d'Antiochus appelé Epiphanie, aurait vécu en Judée; d'autre part, ce ne serait pas tant Daniel qui aurait prédit l'avenir que l'autre qui aurait raconté les événements passés; enfin, pour lui, tout ce que Daniel a dit jusqu'à la période d'Antiochus contient la vérité historique, mais tout ce qu'il a conjecturé au-delà sur des événements futurs qu'il ignorait, il l'a inventé de toutes pièces<sup>66</sup>. » De même, en 3, 11, 44-45, Jérôme rappelle : « Il dit que celui qui, sous le nom de Daniel, a écrit ce livre, a menti pour réchauffer l'espoir des siens, non qu'il ait pu connaître toute l'histoire à venir, mais parce qu'il rappelait des événements déjà passés. »<sup>67</sup> On le sait : la critique moderne a finalement donné raison à Porphyre ; elle place la rédaction du livre en 164 et voit en Daniel un personnage-type ; l'ouvrage aurait été surtout destiné à soutenir et encourager les Juifs de Palestine menacés par Antiochus Épiphane.<sup>68</sup> Le néoplatonicien citait de nombreux historiens grecs à l'appui de sa thèse : Callinicus Sutorius, Diodore, Hieronymos, Polybe, Posidonios, Claudius Théon et Andronycus surnommé Alipius<sup>69</sup>; J. Lataix<sup>70</sup> indique que « l'exakte correspondance de l'histoire avec la prophétie avait induit le critique à contester l'authenticité de celle-ci et à marquer pour date de la composition le moment précis où s'arrêtent les prévisions littéralement justifiées par les faits. » Que Porphyre ait considéré que les prédictions de Daniel aient pris place sous Antiochus Epiphane et qu'elles ne soient pas relatives à l'Antichrist constitue pour Jérôme une *calomnie*.

Il semblait important pour les Chrétiens d'écrire contre l'ouvrage de Porphyre ; Jérôme mentionne dans le prologue que de nombreux Chrétiens suivaient les vues du philosophe.<sup>71</sup> Pour répondre aux objections de celui-ci, Jérôme a donc recours aux ouvrages de ses prédécesseurs : « A cet homme ont répondu avec beaucoup d'habileté (*soltissime*)

<sup>66</sup> Sur ce dernier point, cf. M. Casey, « Porphyry and the Origin... », p. 18: «The reference is presumably to ii.35, the stone which became a great mountain and filled the whole earth. 'quod Iudaei et impius Porphyrius male ad populum referunt Israel, quem in fine saeculorum volunt esse fortissimum et omnia regna conterere et regnare in aeternum.' The parallel with his interpretation of the 'saints of the Most High' in ch. vii is less than precise, as he interpreted their victory as the Macchabean triumph. This no doubt lies behind Jerome's hesitation, which Porphyry may perhaps have shared. It is conceivable that Porphyry was also uncertain about the calculations of Dan. ix.24-7 but Jerome says nothing ad loc., and his remark at ix.1 is too obscure to be helpful.»

<sup>67</sup> M. Casey (p. 22-33) suppose que l'exégèse de Porphyre sur Daniel ne lui est pas propre, mais qu'il l'emprunte à l'exégèse syrienne ; il rappelle que Porphyre, sémité hellénisé, vient de Tyr et que sa langue maternelle est le syriaque (cf. *Vie de Plotin*, 17) ; il fonde sa démonstration sur des comparaisons d'exégèses de Dn 7, 8, Dn 7, 13 et Dn 12, 2 chez Porphyre et d'autres auteurs syriens et juifs, dont le philosophe était familier. Ce serait grâce à cette tradition syrienne que Porphyre aurait démontré que le Livre de Daniel ne contient pas une prophétie relative à l'Antichrist, mais un récit concernant le règne d'Antiochus Epiphane, qui remonte à l'époque macchabéenne et que l'on peut classer parmi les *vaticinia ex eventu*. Pour lui, «Porphyry inherited this exegetical tradition, and it played a vital role in his discovery that the book of Daniel is a Maccabean pseudepigraph » (p. 32). Il défend son point de vue, remis en cause par A. J. Ferch (« Porphyry. An heir to Christian Exegesis ? »: ZNTW 73 (1982), p. 141-147), dans une note de 1990, « Porphyry and syrian exegesis of the Book of Daniel » (ZNTW 81 (1990), p. 139-142).

<sup>68</sup> Cf. P. de Labriolle, *La réaction païenne*, p. 267-268 : « Un exégète catholique, que nul ne soupçonnera de témérité (= F. Vigouroux, *Les livres saints et la critique rationaliste* (1886), t. I, p. 180) loue Porphyre d'avoir 'saisi avec une rare pénétration le sens véritable de certains passages' ; il trouve que les réponses de saint Jérôme 'ne sont pas toujours heureuses', que 'quelques-unes manquent de justesse et d'exactitude' et que 'le savant docteur a parfois donné tort à Porphyre, là même où ce dernier avait raison'. » (Repris de P. de Labriolle, « Porphyre et le Christianisme », *Revue d'Histoire de la philosophie* 3 (1929), p. 418. On se méfiera cependant d'établir des parallèles trop faciles entre les opinions de Porphyre et celles des exégètes actuels, comme le rappelle M. Casey, *art. cit.*, p. 15-18 ; voir également P. Frassinetti, *art. cit.*

<sup>69</sup> Sur l'important travail historique et chronologique de Porphyre, cf. W. De Boer, « A pagan historian and his enemies : Porphyry Against the Christians » et B. Croke, « Porphyry's Anti Christian chronology ».

<sup>70</sup> J. Lataix, « Le Commentaire de saint Jérôme sur Daniel », *RHLR* II (1897), p. 166.

<sup>71</sup> Il rappelle de même en 3, 12, 1-3 que Porphyre « en a imposé tant aux ignorants parmi les nôtres qu'aux faux savants parmi les siens. »

l'évêque Eusèbe de Césarée en trois volumes, le dix-huitième, le dix-neuvième et le vingtième, Apollinaire dans un gros livre – le vingt-sixième – et avant eux, pour une part (*ex parte*), Méthode. » Une formule identique se trouve indiquée à la fin du livre III (3, 12, 13) : « À sa calomnie, nous l'avons dit, ont fait des réponses très complètes (*plenius*) Eusèbe de Césarée, Apollinaire de Laodicée et, en partie (*ex parte*), un homme très éloquent, le martyr Méthode. » Que comprendre de cette phrase ? D'abord, nous le montrons plus loin<sup>72</sup>, Jérôme semble ne pas emprunter de manière égale aux trois auteurs cités : Méthode est sans doute le moins utilisé et ce serait à Eusèbe que Jérôme prendrait le plus d'arguments. Il ressort encore de l'analyse de ce passage que la réponse de Jérôme aux attaques de Porphyre n'est certainement pas aussi originale qu'on pourrait le penser ; sans doute emprunte-t-il ses arguments aux critiques de ses prédécesseurs.<sup>73</sup> P. Courcelle (*ibid.*) le rappelle : « Jérôme semble annoncer une réfutation complète de l'ouvrage de Porphyre, projet qu'il n'a jamais réalisé (cf. *In Gal.* I, 2, 11 *sqq.*, *PL* 26, 341 D)... Mais l'a-t-il lu ?<sup>74</sup> On peut en douter, car il avait été condamné au feu par Constantin.<sup>75</sup> Sans doute, Jérôme fait plusieurs citations textuelles de ce traité, mais les arguments qu'il oppose à ceux de Porphyre, il les emprunte, de son propre aveu (*PL* 22, 502, 666 ; 25, 491 B, 492 B, 493 A, 548 B, 575 A, 580 A ; 26, 178 A), aux trois réfutations de Méthode d'Olympe, Eusèbe de Césarée, Apollinaire de Laodicée, ainsi qu'à quelques chapitres d'Origène et de Jean Chrysostome (cf. *Epist.* 111, 6 à Augustin)... Ainsi, les nombreux historiens que mentionne Jérôme dans la préface de son *Commentaire sur Daniel* ne lui sont accessibles que par les réfutations de l'œuvre de Porphyre. Rien ne prouve donc qu'il ait lu Callinicus Sutorius, Diodore de Sicile, Jérôme de Cardia, Polybe, Posidonius, Claudius Theo et Andronicus Alipius (cf. *In Dan.*, *praef.*) ; Jérôme indique dans le cours de son commentaire qu'il atteint le témoignage de l'historien Callinicus Sutorius à travers Porphyre (cf. *In Dan.* 4, 11, 21), de Polybe et Diodore (cf. *In Dan.* 4, 11, 36)<sup>76</sup>. »

Dans la suite du prologue, Jérôme rappelle la principale objection que Porphyre semblait opposer au *Livre de Daniel*<sup>77</sup> ; celle-ci concerne le fameux passage de Dn 13, 55. 59 : ἀπὸ τοῦ σχίνου σχίσει σε ὁ Θεός, καὶ ἀπὸ τοῦ πρίνου πρίσει σε (par le lentisque, Dieu te fendra, et par le chêne vert, il te coupera) ; le texte grec renferme un jeu de mots entre les mots *schinou / schisei* et *prinou / prisei* ; au nom de l'arbre correspond exactement un verbe de châtiment ; l'objection est que ce jeu de mots est propre au grec et que, par conséquent, le texte n'a jamais été écrit en hébreu : le récit n'est donc pas authentique. A ce point difficile, Jérôme répond en se mettant sous le patronage de ses prédécesseurs : « A cela, Eusèbe et Apollinaire ont répondu pareillement : les histoires de Susanne, de Bel et du dragon ne sont pas contenues dans la version hébraïque, mais elles font partie de *La prophétie d'Abaquq, fils de Josué, de la tribu de Lévi* (Dn 13, 65, LXX), tout comme on trouve placé, selon les septante traducteurs, sous le titre de la même histoire de Bel : *Il y avait un homme, un prêtre, du nom de Daniel, fils d'Abda, convive du roi de Babylone* (Dn 14, 1, LXX), alors que

<sup>72</sup> Voir notre synthèse sur Eusèbe, Apollinaire et Méthode.

<sup>73</sup> On l'a souligné à de nombreuses reprises : cf. J. Lataix, p. 165-166 ; P. Courcelle, *Les Lettres grecques en Occident de Macrobe à Cassiodore*, E. de Boccard, Paris 1943, p. 63 *sq* ; H. Hagendahl, *Latin Fathers and the Classics*, Göteborg 1958, p. 224-226.

<sup>74</sup> Même doute exprimé par P. de Labriolle, p. 244.

<sup>75</sup> On émettra des réserves sur cette opinion, avec P. F. Beatrice, *art. cit.*, p. 120-121.

<sup>76</sup> P. Courcelle souligne que les emprunts probables faits à Polybe par l'intermédiaire de Porphyre ont été mis en lumière par R. von Scala, *Ueber neue Polybiusbruchstücke bei Hieronymus*, dans *Verhandl. Der 42. Philol. Versammlung*, Leipzig 1894, p. 357-358.

<sup>77</sup> Puisque Jérôme indique dès le prologue cette objection, on est en droit de penser que celle-ci ouvrait le front des hostilités dans le traité *Contre les Chrétiens* ; ce n'est pas étonnant, puisque cette question essentielle quant à l'authenticité de Daniel avait déjà été formulée par Africanus dans sa Lettre à Origène (SC 302) ; celui-ci serait d'ailleurs une source probable de la critique porphyrienne (cf. P. Frassinetti, *art. cit.*, p. 198).

la sainte Ecriture atteste que Daniel et les trois enfants étaient de la tribu de Juda. »<sup>78</sup> Les deux arguments ici avancés par Jérôme sont destinés à montrer que les chapitres 13 et 14 ne font pas partie du même ensemble que ce qui précède et ne présentent donc pas la même authenticité : la Septante leur donne un titre à part ; on relève une contradiction concernant la parenté des Hébreux entre Dn 13, 65 (dans la version de la Septante) et Dn 1, 6 qui affirme que Daniel et les trois enfants appartenaient à la tribu de Juda (même remarque en 1, 2, 25b).<sup>79</sup> Jérôme poursuit donc : « Voilà pourquoi, nous aussi, il y a bien des années, lorsque nous traduisions Daniel, nous avons marqué ces visions d'un obèle en indiquant qu'on ne les trouvait pas en hébreu; et je m'étonne que certains *μεμψίουοιροι* (= Rufin) s'indignent contre moi, sous prétexte que j'ai raccourci le livre, alors qu'Origène, Eusebe, Apollinaire et les autres hommes d'Eglise et docteurs grecs déclarent que ces visions, comme je l'ai dit, on ne les trouve pas chez les Hébreux, et qu'ils n'ont pas à répondre à Porphyre pour ces passages qui n'offrent pas l'autorité de la sainte Écriture. » Les passages en grec de Daniel ne remettent donc pas en cause l'authenticité de l'ensemble du livre biblique.

On peut légitimement supposer que Porphyre suivait, dans ses objections, l'ordre du texte de Daniel – c'est du moins ce qui semble ressortir du *Commentaire de Jérôme*.<sup>80</sup> Nous respecterons donc également cette organisation pour tenter de donner un aperçu des principales critiques du philosophe. De ce qui va suivre, on notera essentiellement qu'à côté de remarques ponctuelles sur le texte de Daniel (Porphyre tendait alors, à en croire Jérôme, à tourner en ridicule le livre), le philosophe cherchait surtout à expliquer historiquement les visions eschatologiques de Daniel (notamment Dn 7 et 11, 21 – 12, 13).

## 2. Daniel 1

A propos de Dn 1, 1 (« En l'an trois du règne de Yoyaqim »), Jérôme écrit : « Personne donc ne saurait penser que ce Yoyaqim que l'on trouve au début du livre de Daniel est le même homme que l'on rencontre au commencement du livre d'Ezéchiel écrit sous la forme Yoyakîn : le premier nom se termine par la syllabe 'qim', le second par 'kin'. » Si Jérôme se permet d'ironiser sur la ressemblance de ces deux noms, c'est parce que Porphyre reprochait justement à Matthieu d'avoir confondu les deux dans la généalogie qu'il propose au début de son Evangile (Mt 1, 11-12). Jérôme poursuit : « Pour cette raison, dans l'Évangile selon Matthieu, il semble qu'il manque une génération, puisque la seconde série de quatorze se termine sur Yoyaqim, fils de Josias, et que la troisième commence par Yoyakîn, fils de Yoyaqim ; Porphyre ne le savait pas et a monté une calomnie contre l'Eglise, montrant par là son ignorance, en s'efforçant de prouver la falsification de l'évangéliste Matthieu. »<sup>81</sup>

## 3. Daniel 2

Sur Dn 2, Jérôme mentionne trois critiques de Porphyre: deux tendent à montrer que le texte présente un récit qui n'est pas crédible: le tout-puissant et très orgueilleux

<sup>78</sup> J. Lataix (p. 166) suppose que Porphyre « lisait sans doute Daniel dans la version de Théodotion, qui était le texte reçu dans l'Eglise, et il ignorait une circonstance que lui opposent nos apologistes, à savoir que, dans la Septante, l'histoire de Bel est présentée comme un écrit d'Habacuc. »

<sup>79</sup> Cette difficulté n'existe pas dans Théodotion, où le commencement de l'histoire est différent.

<sup>80</sup> Par exemple, en 3, 11, 21 : « Suivons donc l'ordre de l'exposé et relevons brièvement, selon chacune des deux explications, ce qui paraît bon à nos adversaires, et ce qui paraît bon aux nôtres. »

<sup>81</sup> Voir de même *In Matth. 1, 1, 12* (SC 242, p. 74) : *Si uoluerimus in fine primae tesserescedecadis ponere, in sequenti non erunt quattuordecim, sed tredecim. Sciamus ergo Iechoniam priorem ipsum esse quem et Ioiacim, secundum autem filium non patrem, quorum prior per K et M et sequens per X et N scribitur, quod scriptorum uitio et longitudine temporum apud Graecos Latinosque confusum est.* J. Lataix (p. 167) explique que Jérôme « prétend, à tort d'ailleurs, que l'évangéliste a eu en vue Joachim à la fin de la deuxième série de quatorze générations : « Joachim engendra Jéchonias » etc., et Joachim au commencement de la troisième série : « Jéchonias engendra Salathiel » (*Matth. I, 11-12*). Joachim est simplement omis, comme Ochozias, Joas et Amasias, pour que le total de la seconde série ne dépasse pas quatorze. »

Nabuchodonosor s'est prosterné devant un captif<sup>82</sup>; le prophète Daniel, Juif et captif, n'a pas refusé les présents et les honneurs que lui faisaient les Babyloniens, ses ravisseurs et ennemis.<sup>83</sup> Quant à la troisième mention de Porphyre, elle concerne l'interprétation de Dn 2, 35: la pierre qui, dans le rêve de Nabuchodonosor, devient une grande montagne est à comprendre du peuple d'Israël : « A la fin des siècles, il sera le plus fort, détruira tous les royaumes et règnera éternellement »; les Juifs proposaient une semblable interprétation, alors que, pour les Chrétiens, la prophétie était christique.

#### **4. Daniel 3**

Seul le dernier verset du chapitre 3, sur la lettre de Nabuchodonosor « aux gens de tous peuples, nations et langues », a suscité dans le commentaire de Jérôme une remarque contre Porphyre : malgré toutes les précautions prises par l'auteur du livre pour garantir l'authenticité du récit (insertion d'un document officiel et historique aux yeux de Jérôme), Porphyre les a méprisées dans son aveuglement.

#### **5. Daniel 5**

En Dn 5, 10, alors qu'une main vient d'écrire de manière effrayante des signes incompréhensibles sur le mur du palais, au cours d'un repas sacrilège, il est dit que la reine entre, prend la parole et conseille au roi de consulter Daniel. Jérôme rapporte les moqueries de Porphyre: la femme en sait plus que son mari! Notre auteur est heureux de cette erreur flagrante: le texte ne précise nulle part qu'il s'agit de sa femme: « Josèphe écrit qu'il s'agit de la grand-mère de Balthazar, Origène de sa mère; voilà pourquoi elle connaît les événements passés que le roi ignorait. »

#### **6. Daniel 7**

Le chapitre 7 de Daniel reprend le thème du chapitre 2 sur la succession des Empires: selon les Chrétiens, les quatre bêtes de la prophétie représentent de manière figurée les royaumes des Babyloniens, des Perses et des Mèdes, des Grecs et des Romains; la petite corne qui apparaît en dernier, après la destruction du dernier royaume, serait l'Antichrist. Porphyre comprend de manière très divergente la vision: la prophétie est orientée non pas vers l'avènement de l'Antichrist, mais vers celui d'Antiochus Epiphanes IV<sup>84</sup>; pour cela, il interprète autrement les quatre bêtes: « Porphyre place les deux dernières bêtes, celles des Macédoniens et des Romains, dans le seul royaume des Macédoniens et les divise : il veut entendre dans le léopard Alexandre lui-même et dans la bête différente de toutes les autres bêtes les quatre successeurs d'Alexandre; puis, jusqu'à Antiochus surnommé Épiphane, il énumère les dix rois qui ont été les plus cruels, et ces mêmes rois, il ne les présente pas d'un seul royaume, pour donner un exemple de Macédoine, de Syrie, d'Asie et d'Egypte, mais, à partir des divers royaumes, il fait une série unique de règnes, évidemment afin que ce qui est écrit: *Une bouche qui tenait des propos hautains*, on le croie dit non de l'Antichrist, mais d'Antiochus » (*In Dan. 2, 7, 7b*). Voilà pour les grandes lignes. Porphyre voulait donc voir dans la petite corne Antiochus Epiphanes ; quant aux trois cornes arrachées par lui, il s'agirait de Ptolémée VI Philométor, de Ptolémée VII Evergète et d'Artaxias, le roi d'Arménie ; or, affirme Jérôme, les deux rois d'Egypte sont morts avant la naissance d'Antiochus Epiphanes<sup>85</sup>

<sup>82</sup> Cf. *In Dan. 1, 2, 46.*

<sup>83</sup> Cf. *In Dan. 1, 2, 48.*

<sup>84</sup> En cela, Porphyre rejoue les interprétations des exégètes actuels, même si des divergences importantes apparaissent dans le détail de l'explication.

<sup>85</sup> Cette affirmation est erronée : Ptolémée VI a, en effet, régné de 181 à 146 AC ; il fut défait, tout jeune encore, par Antiochus Epiphanes (175-165) entre Péluse et le mont Casius en 171 ; il tomba entre ses mains et Antiochus voulut se rendre maître de l'Egypte ; mais les habitants d'Alexandrie préférèrent conférer la dignité royale au frère cadet de Ptolémée VI, qui devint Ptolémée VII Evergète (170-117) ; par la suite, les deux frères règnèrent

et le roi d'Arménie n'a pas été détrôné par lui. Le « Fils d'homme » venant avec les nuées du ciel serait Judas Macchabée, libérateur d'Israël (2, 7, 14b)<sup>86</sup> et les « Saints du Très-Haut » qui obtiendront la royauté « pour les siècles et les siècles des siècles » seraient les Macchabées (2, 7, 18b).<sup>87</sup>

### **7. Daniel 9**

Le premier verset de Dn 9 fait référence à un certain Darius (« *La première année de Darius, fils d'Assuérus, de la race des Mèdes, qui commanda au royaume des Chaldéens* »). Porphyre pensait qu'il s'agit de Darius I (522-486), qui avait fait reconstruire le Temple entre 520 et 515 (cf. Esd 5-6) ; pour Jérôme, celui-ci a avancé cette hypothèse dans le seul but de refuser à Daniel le don de prophétie, en faisant descendre sa chronologie<sup>88</sup> ; pour lui, « il s'agit du Darius qui, avec Cyrus, vainquit les Chaldéens et les Babyloniens » (*In Dan.* 3, 9, 1).<sup>89</sup>

### **8. Daniel 11, 2b-20**

On peut supposer que la lecture que Porphyre faisait de Dn 11, 2b-20 était conforme à celle que Jérôme et les Chrétiens proposaient également ; Jérôme semble le mentionner clairement en 3, 11, 21 : « Jusqu'ici, l'ordre historique se poursuit et il n'y a aucune divergence entre Porphyre et les nôtres. » F. Jacoby<sup>90</sup> et F. Glorie<sup>91</sup> sont d'avis que Jérôme, peut-être par l'intermédiaire de la réfutation d'Eusèbe, emprunte l'essentiel de la trame historique de son explication à Porphyre ; nous signalons d'ailleurs à plusieurs reprises dans

conjointement avec leur sœur Cléopâtre. En 168, Antiochus Epiphanes se lance dans une nouvelle attaque contre l'Egypte : après avoir pris Chypre et marché contre Alexandrie par Memphis, il est cependant arrêté par le Romain Popilius Laenas. Non seulement donc, les deux rois égyptiens n'étaient pas morts avant la naissance d'Antiochus Epiphanes, mais ils ont bien eu affaire à lui et ont failli par deux fois perdre leur royaume – ce qui peut effectivement correspondre à la vision ici rapportée. Notons encore que les exégètes modernes voient dans la petite corne Antiochus Epiphanes, et parmi les trois cornes reconnaissent Ptolémée VI Philométor (les deux autres étant identifiées à Démétrios et Antiochus). Cette erreur ne se justifie pas non plus par rapport à la *Chronique* d'Eusèbe (*PL* 27 ; *GCS* 47), traduite et continuée par Jérôme ; dans les colonnes 499-516, sont données les chronologies des Ptolémées VI et VII : Ptolémée VI aurait régné de la 150<sup>ème</sup> à la 158<sup>ème</sup> Olympiade ; Ptolémée VII de la 159<sup>ème</sup> à la 165<sup>ème</sup> ; quant à Antiochus Epiphanes, son règne s'étend de la 151<sup>ème</sup> à la 153<sup>ème</sup>. Le premier a donc vécu à la même époque qu'Antiochus Epiphanes, le second après sa mort, soit le contraire de ce que dit ici Jérôme. M. Casey (*art. cit.*, p. 20) et F. Jacoby (*F.H.G.*, II, 4, F 38) pensent que Jérôme a confondu avec Ptolémée II et Ptolémée III : « Jerome's criticism of Porphyry here appears as a combination of error and misunderstanding. »

<sup>86</sup> Mais, demande Jérôme, « À qui parmi les hommes ce passage peut-il s'appliquer? Que Porphyre y réponde. Ou encore: qui serait cet homme assez puissant, pour briser et broyer la petite corne - qu'il interprète comme Antiochus ? » ; il ironise encore : « Il doit expliquer comment il peut venir avec les nuées du ciel comme un fils d'homme, comment il peut être présenté à l'Ancien des jours, comment la puissance et le règne lui sont donnés, comment tous les peuples et les tribus le servent et comment est éternelle sa puissance qui ne peut être limitée par aucune fin. »

<sup>87</sup> Cf. 3, 12, 7a : *Et hoc quod sequitur: 'Regnum eius sempiternum, et omnes reges seruient et obedient', debet probare super Antiocho uel, ut ipse putat, super populo Iudeorum.* Mais Porphyre doit encore expliquer, pour Jérôme, « comment leur royauté peut être éternelle. » Cependant, selon M. Casey (*art. cit.*, p. 22), « Porphyry did not think it referred to any man at all – Porphyry held that it was a symbol of a corporate entity, the Saints of the Most High, the Jews. Jerome knew this as his comments at xi.44 show » : « Ces passages, qui sont évidents, il les laisse de côté, et il affirme qu'ils sont une prophétie sur les Juifs » (*In Dan.* 4, 11, 44-45) ; il poursuit : « Porphyry held that the Saints of the Most High were the Macchabees, and the man-like figure a symbol of them. »

<sup>88</sup> Porphyre avançait, semble-t-il, surtout cette hypothèse parce qu'il ne trouvait nulle part dans les histoires grecques ce Darius le Mède qui aurait régné à Babylone après Balthasar.

<sup>89</sup> En fait, le Darius dont il est ici question serait un personnage non-historique que l'on trouve également en Dn 5, 31 et 6, 1 (voir la note sur *In Dan.* 2, 5, 1).

<sup>90</sup> Cf. . Jacoby (p. 1222-1225, n°40-47).

<sup>91</sup> Cf. F. Glorie, p. 898.

les notes de la traduction que l'on a du mal à identifier les sources auxquelles Jérôme a puisé ses informations. Un seul aspect de son explication est contesté par notre auteur : l'identification de l'homme « sans aucune valeur et indigne de l'honneur royal » du verset 20. Il s'agit, selon Jérôme, de « Séleucus, surnommé Philopator, fils d'Antiochus le Grand, qui ne fit aucune action digne de l'empire de la Syrie et de son père, et mourut sans gloire et sans avoir livré aucun combat »<sup>92</sup>, et non, comme le voudrait Porphyre, de Ptolémée Epiphanie : le personnage dont il est question ne doit pas avoir une grande envergure et n'a pas mené de grandes actions guerrières : ce n'est pas le cas de Ptolémée Epiphanie ; l'interprétation de Porphyre ne tient donc pas ; Jérôme avance pour ultime preuve la traduction de ce même verset par la LXX, qui insiste davantage encore sur l'incapacité de ce personnage.

### 9. Le *De Antichristo* : Dn 11, 21 – 12, 13

La divergence essentielle entre la lecture porphyrienne et la lecture chrétienne de Daniel concerne la fin du chapitre 11 et le chapitre 12 du livre ; Jérôme le rappelle clairement au début de la section du *De Antichristo*: « Tout ce qui suit jusqu'à la fin du volume, celui-ci le comprend de la personne d'Antiochus – surnommé Épiphane –, frère de Séleucus, fils d'Antiochus le Grand... mais les nôtres sont d'avis que tous ces événements sont prophétisés au sujet de l'Antichrist qui doit venir à la fin des temps » (3, 11, 21). Bien sûr, les versets peuvent se comprendre d'Antiochus Epiphanie IV, mais celui-ci n'est qu'un type de l'Antichrist aux yeux des commentateurs chrétiens : n'interpréter le texte que d'un point de vue purement historique serait en réduire considérablement le sens et la portée.<sup>93</sup> Puisque Jérôme ne rejette pas complètement l'explication de Porphyre (c'est davantage son esprit qu'il refuse), il choisit d'exposer tour à tour (*iuxta utramque explanationem*) l'interprétation des *aduersarii* et des *nostri*, précisant d'ailleurs qu'il ne cite pas littéralement les paroles de Porphyre, mais se contente de les résumer (*breui compendio*).

La démonstration historique de Porphyre s'appuie sur une explication littérale des versets bibliques.<sup>94</sup> L'homme méprisable de Dn 11, 21 ne peut être qu'Antiochus Epiphanie qui a succédé à Séleucus ; il a bien obtenu le règne par la fourberie : en effet, alors que l'honneur royal lui était refusé par les partisans de Ptolémée, il a, par ruses, obtenu le royaume de Syrie ; de la même manière, il l'emporta sur Judas Macchabée ; à moins qu'on ne comprenne ce passage du combat qui eut lieu entre les généraux de Ptolémée VI Philometor et Antiochus, son oncle, au sujet de la Syrie, à l'issue duquel Ptolémée tomba entre les mains d'Antiochus<sup>95</sup> ; plus tard, sous couvert de paix et d'amitié, il reçut la royauté sur l'Egypte à Memphis, dévasta le pays et pilla ses richesses : il fit en cela « ce que n'avaient pas fait ses pères ni les pères de ses pères » (Dn 11, 24) ; ainsi, c'est lui qui a vaincu Philométor et qui, feignant la paix et mangeant le pain à la même table que Ptolémée, l'a trahi et a occupé l'Egypte (3, 11, 21; 25-26). Il fut finalement chassé d'Egypte par les soldats de Ptolémée (3, 11, 27-28a)<sup>96</sup> ; il vint ensuite en Judée, pilla le Temple, installa dans la citadelle une garnison

<sup>92</sup> Séleucus IV Philopator (187-175) mourut assassiné.

<sup>93</sup> Jérôme affirme plus bas (3, 11, 44-45) : « Même s'il avait pu prouver que [ces versets] n'ont pas été dits de l'Antichrist, mais d'Antiochus, que nous importe, à nous qui ne nous servons pas de tous les passages de l'Écriture pour prouver la venue du Christ et le mensonge de l'Antichrist ? car, admets qu'ils sont dits d'Antiochus, en quoi cela porte-t-il atteinte à notre religion ? Est-ce que, dans la vision précédente, où la prophétie s'est accomplie en Antiochus, quelque chose est dit de l'Antichrist ? Qu'il laisse donc de côté ce qui est douteux et s'attache à ce qui est évident... »

<sup>94</sup> Porphyre semblait indiquer, à en croire Jérôme, qu'il avait comme source Callinicus Sutorius (cf. *In Dan.* 3, 11, 21).

<sup>95</sup> Selon F. Jacoby (n°49, p. 1225, l. 33), ce passage serait un ajout de Jérôme.

<sup>96</sup> Jérôme soulève une objection : « Mais, du fait que l'Écriture dit maintenant qu'il y avait deux rois au cœur rempli de fourberie, au point de se faire du mal mutuellement – selon l'histoire, cela ne peut être démontré : car comment Ptolémée, tout jeune et trompé par la fourberie d'Antiochus, aurait-il pu penser lui faire du mal ?... »

de Macédoniens et revint sur sa terre ; deux années plus tard, il revint avec une armée contre Ptolémée ; c'est alors qu'intervient l'épisode du légat romain Marcus Popilius Lænas qui fit savoir à Antiochus qu' « il était prié de laisser en paix les amis du peuple romain et de se contenter de son empire » ; contraint d'obéir à l'ordre du sénatus-consulte, Antiochus se retira (3, 11, 28b-30a). Après avoir été ainsi chassé de l'Egypte, « il s'avança contre l'alliance du sanctuaire » : Antiochus inaugura une politique d'oppression contre le judaïsme en appuyant les Juifs partisans de l'hellénisation (3, 11, 30b) : il dépouille le Temple, exige des tributs aux Juifs, fait cesser l'holocauste et le sacrifice perpétuel, place dans le Temple la statue de Zeus Olympien et des représentations de sa propre personne (3, 11, 31). Parmi les Juifs, certains restèrent fidèles, mais d'autres firent seulement semblant (3, 11, 32), craignant sans doute de subir les supplices de ceux qui avaient continué d'observer la Loi (3, 11, 33). Le peuple de Dieu reçut cependant une petite aide : il s'agit de Mathathias qui, parti du village de Modin, se révolta contre Antiochus et lutta pour le culte du vrai Dieu, mais aucun des opposants ne réussit finalement à résister à Antiochus (3, 11, 34-35 ; 36a). Son action dura tant que Dieu le permit ; comme on le lit chez Polybe (XXXI, 9) et Diodore de Sicile (XXXI, 18a), alors qu'il tentait de piller le temple de Diane en Elymaïde, il fut mis en déroute par les gardiens et les habitants et finit par mourir de maladie (3, 11, 36b). La suite de l'explication revient sur des événements antérieurs : le verset 37, que l'on peut comprendre comme relatif à la concupiscence des femmes<sup>97</sup>, concernerait également Antiochus, dont la débauche était de notoriété publique ; quant au « dieu Maozim » que l'on doit honorer « en son lieu » (v. 38), il désignerait le « dieu de Modin » : dans le village de Mathathias, les généraux d'Antiochus avaient placé une statue de Jupiter et les Juifs devaient l'honorer par des sacrifices. Une fois qu'Antiochus eut persuadé les Juifs de vénérer Jupiter, il honora grandement ceux qu'il avait trompés, les fit dominer sur les autres et leur fit de grands présents (3, 11, 39). Porphyre comprend la suite du chapitre 11 de la dernière expédition d'Antiochus<sup>98</sup> qui eut lieu la onzième année de son règne (3, 11, 41-45)<sup>99</sup> : Antiochus livra à nouveau bataille contre son neveu Ptolémée Philometor ; celui-ci avait rassemblé une armée, mais Antiochus détruisit tout sur son passage, arriva en Judée (c'est alors qu'il fortifia la citadelle) et poursuivit jusqu'en Egypte (40-41a) ; dans sa hâte, il ne toucha pas aux Iduméens, aux Moabites et aux Ammonites (41b) ; il se rendit maître de l'Egypte et de tous ses trésors, passa par la Libye et l'Ethiopie, mais sans s'arrêter (42-43). C'est alors qu'il aura vent de combats au nord et en orient ; il reviendra sur ses pas, jusqu'en Arménie, livrera bataille au roi Artaxias, installera sa tente sur l'Apedno, entre le Tigre et l'Euphrate<sup>100</sup> ; il viendra jusqu'au sommet d'une

<sup>97</sup> « Parce que, en vérité, en hébreu, pour le passage..., il y a ambiguïté – Aquila, qui a rendu mot pour mot, dit .... *Et sur le dieu de ses pères, il n'aura pas l'intelligence, et dans la concupiscence des femmes et sur tout dieu, il n'aura pas l'intelligence*, mots par lesquels on comprend qu'il a la concupiscence des femmes et qu'il ne l'a pas–, si nous lisons et comprenons ἀπὸ κοινῷ: *Et sur la concupiscence des femmes, il n'aura pas l'intelligence*, il est plus facile de comprendre cela de l'Antichrist : il feindra la chasteté pour tromper les plus nombreux ; mais si nous lisons : *Et – sous-entendu: il sera – dans la concupiscence des femmes*, cela s'accordera mieux à la personne d'Antiochus... »

<sup>98</sup> Voir la carte ci-après.

<sup>99</sup> Nous avons souligné dans la traduction le problème historique posé par cette interprétation : à l'exception de Porphyre, aucun historien ne fait mention de cette dernière expédition (cf. Delcor, p. 246-247) ; sans doute ce verset et les suivants ne décrivent pas des faits réels, mais des événements attendus, l'écrivain sacré prédisant la fin d'Antiochus IV.

<sup>100</sup> Jérôme ironise sur ce passage : « Une fois qu'il se sera avancé jusque là, sur quelle montagne illustre et sainte il prendra place, il ne peut le dire – bien qu'il ne puisse prouver non plus qu'il prenne place entre deux mers, et qu'il soit stupide de prendre les deux fleuves de Mésopotamie pour deux mers ; s'il a passé sous silence la montagne illustre, c'est parce qu'il a suivi la traduction de Théodotion, qui dit : *Au milieu de mers, sur la montagne sainte de Saba* ; et comme il pense que Saba est le nom d'une montagne d'Arménie ou de Mésopotamie, il ne peut dire pourquoi elle est sainte – et même, utilisant cette même licence de mentir, nous

montagne en Elymaïde, et c'est là que, voulant dépouiller le temple de Diane, il fut mis en fuite, et mourut, « épuisé de chagrin », à Tabès, en Perside.<sup>101</sup>

Malgré les remarques parfois ironiques et mordantes de Jérôme, il apparaît que ce dernier ne refuse pas, la plupart du temps, la lecture de Porphyre, même si elle réduit considérablement le sens du texte. Cependant, sur le chapitre 12 de Daniel, que les Chrétiens lisent comme relatif à la résurrection des morts, Jérôme ne peut plus admettre la lecture de Porphyre<sup>102</sup>; on note d'embellée une opposition plus marquée : « Jusque là, Porphyre s'est maintenu vaille que vaille, et il en a imposé tant aux ignorants parmi les nôtres qu'aux faux savants parmi les siens ; mais que va-t-il dire sur ce passage – où est décrite la résurrection des morts, les uns étant réveillés *pour la vie éternelle*, et les autres *pour l'opprobre sans fin* ? Il ne peut dire qui furent, sous Antiochus, ces hommes brillants *comme la splendeur du firmament* et les autres *comme les étoiles dans les éternités sans fin* » (3, 12, 1-3).<sup>103</sup> Le philosophe, pourtant, comprenait encore d'Antiochus ce début de chapitre : s'appuyant sur Josèphe (*Antiqu. Jud.* XII, 9, 1 *sqq.*, 354 *sqq.*) et les Macchabées (1 M 2, 28-31), il explique que dans sa marche sur la Perse, il avait laissé une armée à Lysias, afin de combattre les Juifs et de détruire Jérusalem ; c'est alors qu'eut lieu la plus terrible répression qui fut ; après la mort des généraux d'Antiochus et d'Antiochus lui-même, les défenseurs de la Loi, qui s'étaient endormis « dans la poussière de la terre », ressuscitèrent en quelque sorte et sortirent des cavernes dans lesquelles ils s'étaient enfermés ; quant aux prévaricateurs, ils furent dans la confusion. Pour Porphyre, l'application de ce passage à la résurrection des morts ne pouvait se faire que de manière métaphorique (*μεταφορικῶς*) (3, 12, 1-3). Plus loin, Jérôme reconnaît que Porphyre a raison de comprendre l'expression *un temps, deux temps et la moitié d'un temps* comme signifiant trois ans et demi ; il s'agirait selon le néoplatonicien des trois ans et demi durant lesquels le Temple a été abandonné ; mais notre auteur évoque le témoignage des Macchabées (1 M 1, 59 ; 4, 52 ; 2 M 10, 5) et de Josèphe (*Antiqu. Jud.* XII, 5, 4, 248 ; 7, 6, 319-322) pour prouver que le Temple n'a été souillé que pendant trois années ; l'explication du néoplatonicien est donc impossible.<sup>104</sup>

---

pourrions ajouter ce que lui a tu : la ‘montagne’ est dite ‘sainte’ parce que, selon l’erreur des Arméniens, elle serait consacrée par des idoles’.

<sup>101</sup> Ces arguments ne semblent pas convaincre beaucoup Jérôme ; pour lui, les prophéties de Daniel sont évidentes et Porphyre refuse cette évidence ; il se permet du coup d’ironiser en revenant sur les chapitres précédents : « Quelle est cette pierre qui, détachée de la montagne sans que des mains y aient touché, s'est élevée en une grande montagne, emplit la terre et brisa la statue à la quadruple forme ? qui est ce fils d'homme qui doit venir dans les nuées, se tenir devant l'Ancien en jours, à qui doit être donné le règne qui n'est borné par aucune fin et que doivent servir tous les peuples, tribus et langues ? Ces passages, qui sont évidents, il les laisse de côté, et il affirme qu'ils sont une prophétie sur les Juifs, que nous savons être dans la servitude jusqu'à aujourd'hui » ; c'est avec la même mauvaise foi que Porphyre a compris ce dernier passage : « Il s'attarde en calomnies de la dernière vision, mettant des ‘fleuves’ à la place d'une ‘mer’ et une ‘montagne illustre et sainte, l'Apēdno’, pour laquelle il ne peut mettre en avant aucune histoire où il l'ait trouvée. »

<sup>102</sup> D'ailleurs, il ne s'en tiendra plus à la méthode annoncée *iuxta utramque explanationem* : Porphyre ne sera cité qu'à l'occasion et souvent dans un contexte polémique et ironique. Les allusions à Porphyre seront d'ailleurs peu explicites : « Selon son habitude, Porphyre interprète cela d'Antiochus, nous, de l'Antichrist » (5-6) ; « Lorsque, dit-il, le peuple de Dieu sera dispersé - soit par la persécution d'Antiochus, comme le veut Porphyre, soit par celle de l'Antichrist, comme les nôtres le prouvent plus justement... » (7b) ; « Et c'est en vain que Porphyre veut rapporter à Antiochus tous ces propos... »

<sup>103</sup> De la même manière, à l'occasion de 3, 12, 7a : « Voilà pourquoi, si les passages précédents, qui sont, de toute évidence, écrits au sujet de l'Antichrist, Porphyre les rapporte à Antiochus et aux trois ans et demi durant lesquels, dit-on, le Temple a été abandonné, alors, ce qui suit également: *Son règne est éternel, et tous les rois le serviront et lui obéiront*, il doit le prouver au sujet d'Antiochus, ou, comme il le pense lui-même, du peuple juif, ce qui, c'est évident, ne tient pas du tout debout. »

<sup>104</sup> Même remarque de la part de Jérôme à l'occasion de l'explication des versets 11 et 12.

Comme on a pu le constater, Jérôme fait souvent preuve d'ironie, au cours de l'exposé des opinions de Porphyre ; le mot qui décrit le plus souvent son œuvre est *calumnia* (Prol. ; 1, 1, 1 ; 3, 11, 44-45) ; on rencontre aussi des dérivés (*calumniatur* : 1, 2, 46 ; *calumniator* : 1, 2, 48) ; l'ignorance, réelle ou feinte, caractérise également le philosophe (*imperitia* : 1, 1, 1 ; *mentitur* : 1, 3, 98 ; *haec omnia ignorauit aut nescire se finxit* : 3, 11, 44-45; *scripturae sanctae difficultatem cuius intellegentiam absque Dei gratia et doctrina maiorum sibi imperitissimi uel maxime vindicant*: ib.). Jérôme joue d'ailleurs sur les deux registres: tout en présentant son adversaire (*aduersarius*: Prol.; *aduersarii*: 3, 11, 21<sup>105</sup>) comme un esprit endormi qui n'a pas pleine conscience de ses propos (*euigilet... somniatur*: 2, 5, 10; *tale nescio quid... somniat*: 3, 11, 44-45), il le sait cependant animé de mauvaises intentions à l'égard des Chrétiens (*sycophanta*: 1, 3, 98; *in suggillationem nostri artificam*: 3, 11, 44-45); en cela, il est impie (*impius*: 1, 2, 40). Ses principes exégétiques sont souvent remis en cause: il se moque (*illudit*: 2, 5, 10), soupçonne (*suspiciatur*: 3, 9, 1), ses propos sont filandreux (*sermone laciniosissimo*: 4, 11, 21<sup>106</sup>), et ses interprétations vaines (*frustra*: 2, 7, 7c-8), voire fausses (*male*: 1, 2, 40): il ne lit dans le texte que ce qu'il veut y lire, sans voir ce qui est évident (*dimittat itaque dubia, et manifestis haereat... haec quae manifesta sunt praeterit*: 3, 11, 44-45); aussi Jérôme prend-il régulièrement Porphyre à parti afin qu'il justifie ses dires contestables (*respondeat*: 2, 7, 14b; *doceat*: 2, 7, 18b) ; mais l'obstination (*pertinacia*: 3, 12, 1-3) de Porphyre est immense, et Jérôme le compare à un « serpent qui, écrasé, lève la tête, et qui, près de mourir, répand son venin sur ceux qui vont mourir » (3, 12, 1-3).<sup>107</sup>

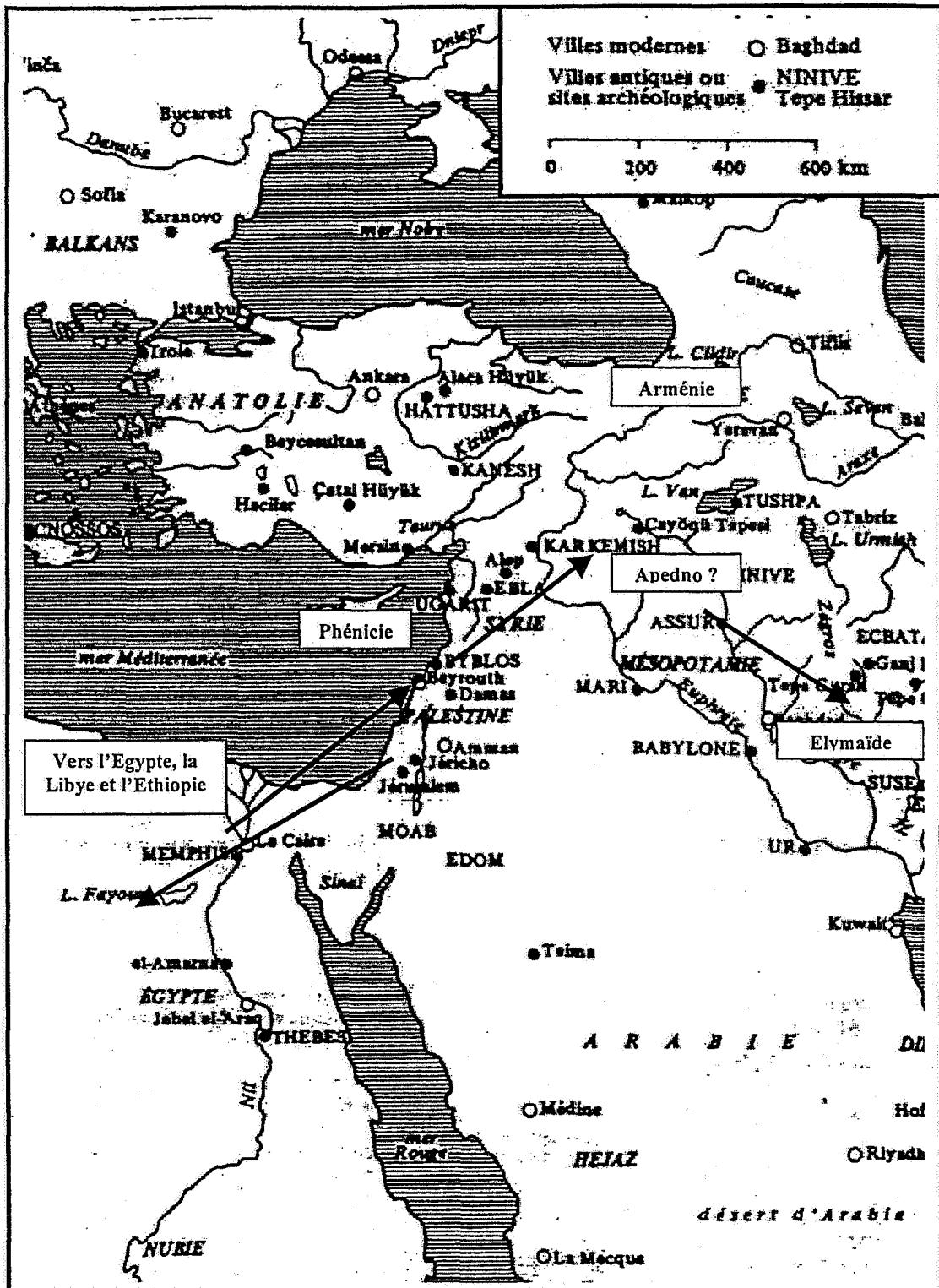
Au terme de cette étude sur la place et le rôle de Porphyre dans le *Commentaire sur Daniel*, on est frappé par le double mouvement d'attraction et de répulsion que le Néoplatonicien exerce sur Jérôme. Porphyre est en effet tout à la fois l'adversaire anti-chrétien – préfiguration de Julien l'Apostat et de son *Contre les Galiléens* –, mais aussi le philosophe-historien dont l'interprétation rejette l'orientation principale de l'exégèse – historique – de Jérôme. On trouve ainsi chez Jérôme une ambiguïté dans son rapport avec Porphyre, entre la haine déchaînée et l'estime voilée ; il y a la haine inspirée par la *thèse* et l'estime inspirée par la *méthode*.

Le *Contre les Chrétiens* tient donc une place particulière dans l'ouvrage de notre exégète : il est l'ouvrage qui déclenche toute la polémique concernant le *Livre de Daniel*, il est également l'une des sources incontestables de notre auteur. De manière plus évidente encore, il nous faut désormais évaluer l'influence des écrivains chrétiens sur l'*In Danielem*, en commençant par ceux que Jérôme cite lui-même : Eusèbe, Apollinaire et Méthode.

<sup>105</sup> Le pluriel représente alors Porphyre et ceux qui le suivent dans son explication de Daniel ; cf. 3, 11, 36 : *Porphyrius... et ceteri qui sequuntur eum*.

<sup>106</sup> Sur cette expression, voir la note de la traduction (*ad loc.*). Cf. ThLL VII/2, col. 835: on ne trouve que deux attestations de ce superlatif, toutes deux chez Jérôme, l'une dans ce passage, l'autre dans l'*In Zach.* 3, 11, 12-13 (PL 25, 1506 B ; CCSL 76A, p. 857) : *explanationem eorum (= Iudaei) laciniosissimam taedet reuoluere* ; l'article du ThLL indique que le mot est employé la plupart du temps péjorativement (= *copiosus, uerbosus*) ; beaucoup de ces attestations se trouvent dans les commentaires de Jérôme : *In Philem.*, prol. (PL 26, 602 C) ; *In Abd.* 1 (PL 25, 1100 B; CCSL 76, p. 353) ; *In Gal.* 3, 5, 13 (PL 26, 408 C); *In Is.* 4, 10, 20-23 (PL 24, 140 A; CCSL 73, 142); 9, 30, 20 (PL 24, 346 B; CCSL 73, 391); 12, 44, 6-20 (PL 24, 438 A; CCSL 73A, 500); *In Eccl.* 12 (PL 23, 1105 B); *Praef. Vulg. Esther* (Weber, p. 712) ; *Epist.* 82, 9; *Contra Iohannem* 8 (PL 23, 361 C ; CCSL 79A, p. 15); 14 (PL 23, 366 C ; CCSL 79A, p. 23); *Contra Rufinum* 2, 15 (PL 23, 437 B ; SC 303, p. 138).

<sup>107</sup> *Quasi contritus coluber leuat caput, et moriturus, in eos qui morituri sunt uenena diffundit*. A côté des épithètes de *serpent venimeux, calomniateur, sycophante, impie, etc.* que l'on trouve dans le *Commentaire sur Daniel*, on voit ailleurs dans l'œuvre de Jérôme Porphyre traité de *sceleratus* (*In Gal.*, prol., PL 26, 310 C), d'*impius* (*Contra Vig.* 11, PL 23, 348 C) ; d'*aboyeur* (*latrat* : *Dial. adu. Pelag.* II, 17: PL 23, 553A; CCSL 80, p. 76), de *blasphémateur* (*blasphemans* : *In Is.* 14, 53, 12 : PL 24, 513 B; CCSL 73A, 597; *Epist.* 111, 6; *Epist.* 112, 11; *blasphemia*: *In Gal.* 1, 2, 11 *sqq.*: PL 26, 341 B).



La dernière expédition d'Antiochus IV Epiphanes, d'après Porphyre (Dn 11, 41-45)

## CHAPITRE 2 : LES SOURCES CHRETIENNES DE L'*IN DANIELEM*

### 1. EUSEBE DE CESAREE, APOLLINAIRE DE LAODICEE, METHODE D'OLYMPE

Dès le début de son prologue, Jérôme signale les ouvrages auxquels il a eu recours dans sa réfutation des opinions de Porphyre sur le livre de Daniel : « Contre le prophète Daniel, Porphyre a écrit son douzième livre... A cet homme ont répondu avec beaucoup d'habileté l'évêque Eusèbe de Césarée en trois volumes, le dix-huitième, le dix-neuvième et le vingtième, Apollinaire dans un gros livre – le vingt-sixième – et avant eux, pour une part, Méthode. » De même, dans de la conclusion de son ouvrage<sup>108</sup>, il rappelle : « À la calomnie (de Porphyre), nous l'avons dit, ont fait des réponses très complètes Eusèbe de Césarée, Apollinaire de Laodicée et, en partie, un homme très éloquent, le martyr Méthode ; qui veut les connaître pourra les trouver dans leurs livres. »

#### A. CONNAISSANCE DES AUTEURS PAR JEROME

Jérôme affirme donc de manière très claire qu'il a utilisé les ouvrages de ses trois prédécesseurs<sup>109</sup> pour écrire son *Commentaire sur Daniel*. Ce n'est pas surprenant, car, régulièrement, dans ses ouvrages précédents, il avait mentionné leurs livres. Dès 391, dans la préface à sa traduction de Daniel, il avait mentionné les réponses des trois hommes d'Eglise : « Quelles objections fait Porphyre en partant de ce prophète, ou mieux contre ce livre, Méthode, Eusèbe et Apollinaire en témoignent ; en répondant par plusieurs milliers de lignes à sa folie, je ne sais cependant s'ils ont satisfait un lecteur curieux »<sup>110</sup> ; dix ans plus tard, il reviendra sur cette même préface, dans le *Contre Rufin* : « Autrement, pour avoir aussi

<sup>108</sup> Il a été indiqué dans la traduction qu'on trouve la véritable conclusion du commentaire en 3, 12, 13.

<sup>109</sup> Eusèbe de Césarée (vers 260-340) avait entre autres ouvrages écrit un *Contre Porphyre* en vingt-cinq livres (ouvrage perdu) ; Apollinaire de Laodicée (315 – avant 392) était également l'auteur d'un *Contre Porphyre*, qui comprenait trente volumes ; le *Contre Porphyre* (qui semble avoir constitué un seul volume) de Méthode d'Olympe († en 311) est lui aussi perdu. P. de Labriolle (*La réaction païenne*, p. 244) rappelle qu' « on retrouve la trace de l'ouvrage d'Eusèbe jusqu'au XVI<sup>e</sup> et au XVII<sup>e</sup> siècle, ce qui permet quelque faible espoir d'une heureuse découverte à venir. Mais on n'a pu, dès lors, remettre la main sur les manuscrits signalés dans deux catalogues. »

<sup>110</sup> *Vulg. Dan., prol. (PL 28, 1294 ; Weber p, 1342): Quae autem ex hoc propheta, immo contra hunc librum Porphyrius obiciat, testes sunt Methodius, Eusebius, Apollinaris, qui multis uersuum millibus eius uesaniae respondentes, nescio an curioso lectori satisfecerint.*

soutenu que Porphyre a beaucoup parlé contre ce prophète et invoqué à ce propos « le témoignage de Méthode, d'Eusèbe et d'Apollinaire, qui ont écrit plusieurs milliers de lignes en réponse à son extravagance », il pourra m'accuser de n'avoir pas, dans ma petite préface, écrit contre les livres de Porphyre. »<sup>111</sup> Les œuvres des trois auteurs sont naturellement mentionnées, en 392, dans le *De uiris illustribus* : « Eusèbe, évêque de Césarée en Palestine, très appliqué aux divines Ecritures et scrutateur zélé avec le martyr Pamphile de la Bible divine, a publié une quantité infinie de volumes. Parmi ceux-ci... un *Contre Porphyre* – auteur qui écrivait dans le même temps en Sicile –, de trente livres, selon certains, mais dont vingt seulement me sont parvenus »<sup>112</sup> ; « Méthode, évêque d'Olympe en Lycie, puis de Tyr, au style brillant et apprêté, a composé des livres contre Porphyre »<sup>113</sup> ; « Il reste d'(Apollinaire) trente livres contre Porphyre, qui, parmi tous ses autres ouvrages, sont approuvés, même au plus haut point. »<sup>114</sup> Dans la correspondance également, on trouve plusieurs fois mentionnés les trois auteurs, associés à Origène, qui avait répondu à un autre païen, Celse ; ainsi dans l'*Epist. 48, 13 ad Pammachium* (393) : « Origène, Méthode, Eusèbe et Apollinaire écrivent par plusieurs milliers de lignes contre Celse et Porphyre »<sup>115</sup>, ou encore dans l'*Epist. 70, 3 ad Magnum* (397/398) : « Celse et Porphyre ont écrit contre nous : au premier, Origène, au second, Méthode, Eusèbe et Apollinaire ont répondu avec beaucoup de force. Origène, pour sa part, a écrit huit livres, Méthode va jusqu'à dix mille lignes, Eusèbe et Apollinaire ont composé vingt-cinq et trente volumes. Lis-les, et tu découvriras que, en comparaison, nous ne sommes que des ignares qui, après une oisiveté aussi prolongée, se souviennent à peine – comme pendant le sommeil – de ce qu'ils ont appris dans leur enfance. »<sup>116</sup> Encore dans le *Contre Rufin*, Jérôme fait très certainement allusion à eux lorsqu'il déclare : « Contre les auteurs les plus impies, Celse et Porphyre, combien des nôtres ont écrit ! »<sup>117</sup>

Pas de doute que Jérôme ait lu ces ouvrages : il les cite régulièrement, en connaît la longueur, discute même sur le nombre de volumes existant et incite ses correspondants à les lire. Le plus difficile pour nous, c'est de mesurer leur influence sur son œuvre, puisque tous les trois sont perdus et que Jérôme seul permet d'y accéder. Quelle place donc accorder à ces œuvres perdues ?

Et d'abord, chacune de ces œuvres a-t-elle la même place aux yeux de Jérôme ? Les trois auteurs, comme l'a bien remarqué J. Lataix<sup>118</sup>, ne semblent pas mis sur le même plan ;

<sup>111</sup> *Contra Rufinum* II, 33 (401) : *Alioquin et ex eo quod adserui Porphyrium contra hunc prophetam multa dixisse uocauique huius rei « testes Methodium, Eusebium et Apollinarem, qui multis uersuum millibus illius uesaniae responderunt », me accusare poterit quare non in praefati uncula contra libros Porphyrii scripserim* (SC 303, p. 194-195 ; trad. P. Lardet).

<sup>112</sup> *De uiris illustribus* 81 (PL 23, 689 ; TU 14) : *Eusebius, Caesareae Palestinae episcopus in Scripturis diuinis studiosissimus et Bibliothecae diuinae cum Pamphilo martyre diligentissimus peruestigator, edidit infinita uolumina. De quibus haec sunt... contra Porphyrium, qui eodem tempore scribebat in Sicilia, ut quidam putant libri triginta, de quibus ad me uiginti tantum peruerenerunt.*

<sup>113</sup> *De uiris illustribus* 83 (PL 23, 691 ; TU 14) : *Methodius, Olympi Lyciae et postea Tyri episcopus, nitidi compositique sermonis, aduersum Porphyrium confecit libros.*

<sup>114</sup> *De uiris illustribus* 104 (PL 23, 701 ; TU 14) : *Exstant eius aduersus Porphyrium triginta libri, qui inter caetera eius opera uel maxime probantur.*

<sup>115</sup> *Epist. 48, 13 ad Pammachium* (393) : *Origenes, Methodius, Eusebius, Apollinaris multis uersuum millibus scribunt aduersus Celsum et Porphyrium.*

<sup>116</sup> *Epist. 70, 3 ad Magnum* (397/398) : *Scripserunt contra nos Celsus atque Porphyrius; priori Origenes, alteri Methodius, Eusebius et Apollinaris fortissime responderunt. Quorum Origenes octo scripsit libros, Methodius usque ad decem milia procedit uersuum, Eusebius et Apollinaris uiginti quinque et triginta uolumina condiderunt. Lege eos, et inuenies nos comparatione eorum imperitissimos, et post tanti temporis otium uix quasi per somnum quod pueri didicimus recordari* (trad. J. Labourt).

<sup>117</sup> *Contra Rufinum* III, 42 (401) : *Aduersum impiissimos, Celsum atque Porphyrium, quanti scripsere nostrorum !*

<sup>118</sup> J. Lataix, « Le Commentaire de saint Jérôme sur Daniel », *RHLR* II (1897), p. 165.

on peut au moins souligner que, dans le prologue et la conclusion de son commentaire, Jérôme mentionne que la réponse de Méthode est partielle (*ex parte*) ; qu'est-ce à dire ? qu'il adopte parfois les vues de Porphyre ou bien qu'il ne répond pas à toutes les objections ? c'est sans doute la seconde hypothèse qui est la bonne ; en tout cas, on peut supposer que cette expression *ex parte* laisse à entendre que Jérôme a peu emprunté à Méthode<sup>119</sup> ; on peut ajouter comme autre argument que, lors de l'explication de Dn 9, 24-27 (les soixante-dix semaines d'années), Jérôme cite les opinions d'Eusèbe et Apollinaire, mais pas celle de Méthode<sup>120</sup> : celui-ci n'en avait-il pas proposé ? D'autre part, dans le prologue, Jérôme mentionne à deux reprises les opinions conjointes d'Eusèbe et d'Apollinaire sans citer Méthode : celui-ci n'avait sans doute pas traité, dans sa réponse plus rapide, les points en question.<sup>121</sup> Pour ce qui concerne Apollinaire, sa réponse semble moins complète : il n'a consacré qu'un seul livre à sa réponse (même si celui-ci est qualifié de *grandi libro*).<sup>122</sup> J. Lataix voit donc en Eusèbe – qui avait répondu à Porphyre par trois livres – la principale source de Jérôme.

Si l'on s'interroge à présent sur l'influence des trois ouvrages sur le commentaire de Jérôme, on constatera que notre auteur ne cite que peu souvent leur nom : sept occurrences pour Eusèbe (quatre seulement si l'on exclut les trois passages tirés d'autres ouvrages que du *Contre Porphyre*), sept pour Apollinaire et seulement deux pour Méthode. Quel contraste avec la place que Jérôme leur donne au début et à la fin de son ouvrage ! Mais c'est sans compter sur l'habitude d'emprunter aux œuvres de ses devanciers sans le signaler ; ainsi, outre les allusions explicites à Eusèbe, Apollinaire et Méthode, il convient de rechercher dans le commentaire de Jérôme des références implicites aux trois ouvrages ; tâche ardue, puisque tous sont aujourd'hui perdus.

## **B. REFERENCES EXPLICITES**

Eusèbe et Apollinaire ont d'abord répondu à Porphyre sur les ajouts grecs<sup>123</sup> : ils rappellent que ces passages n'offrent pas la même authenticité que le reste du livre, que l'on trouve en hébreu ; mettant ainsi en doute leur canonicité, ils écartent les objections de Porphyre sur Daniel : ces parties en grec ne mettent absolument pas en cause l'authenticité du reste du livre.<sup>124</sup>

<sup>119</sup> P. Courcelle (*Les Lettres grecques*, p. 102-103, n. 10), prenant appui sur cette même expression *ex parte*, affirme : Jérôme semble ne pas pouvoir donner une référence précise de Méthode et le citer à travers les deux autres réfutations. »

<sup>120</sup> Cependant, on objectera que les opinions citées d'Eusèbe sont tirées non de son *Contre Porphyre*, mais de sa *Démonstration évangélique* et des *Eglogues prophétiques*.

<sup>121</sup> In Dan., prol. : « A cela, Eusèbe et Apollinaire ont répondu pareillement : les fables de Suzanne, de Bel et du dragon ne sont pas contenues dans la version hébraïque... alors qu'Origène, Eusèbe, Apollinaire et les autres hommes d'Eglise et docteurs grecs déclarent que ces visions... on ne les trouve pas chez les Hébreux... »

<sup>122</sup> C'est du moins l'un des arguments que J. Lataix (p. 165) avance ; un autre reposait sur des conjectures sur le texte de Migne qui n'ont pas été confirmées par les éditions suivantes, et que nous ne retiendrons donc pas.

<sup>123</sup> In Dan., prol. : « A cela, Eusèbe et Apollinaire ont répondu pareillement : les fables de Suzanne, de Bel et du dragon ne sont pas contenues dans la version hébraïque, mais elles font partie de *La prophétie d'Abaquq, fils de Josué, de la tribu de Lévi* (Dn 13, 65), tout comme on trouve placé, selon les septante traducteurs, sous le titre de la même fable de Bel : *Il y avait un homme, un prêtre, du nom de Daniel, fils d'Abda, convive du roi de Babylone* (Dn 14, 1), alors que la sainte Ecriture atteste que Daniel et les trois enfants étaient de la tribu de Juda... Origène, Eusèbe, Apollinaire et les autres hommes d'Eglise et docteurs grecs déclarent que ces visions, comme je l'ai dit, on ne les trouve pas chez les Hébreux, et qu'ils n'ont pas à répondre à Porphyre pour ces passages qui n'offrent pas l'autorité de la sainte Écriture. »

<sup>124</sup> Méthode fait-il partie de « tous les autres hommes d'Eglise » dont parle Jérôme ? On peut en douter, car il l'aurait très certainement mentionné comme il l'a fait pour Eusèbe et Apollinaire.

On ne trouve plus d'allusion aux trois auteurs avant 3, 9, 24a et l'explication des soixante-dix semaines. On l'a déjà dit, si Jérôme mentionne le témoignage d'Eusèbe, il emprunte ce dernier à sa *Démonstration évangélique* et aux *Elogues prophétiques*, pas au *Contre Porphyre*. En revanche, c'est sans doute le *Contre Porphyre* que Jérôme cite lorsqu'il passe à l'opinion d'Apollinaire ; dans ce cas, Jérôme fournit un document très intéressant, car il affirme traduire mot à mot (*ut uerbum ex uerbo interpreter*) : la raison en est que Jérôme garde une extrême prudence face aux propos d'Apollinaire<sup>125</sup> – qui fixait le terme de ces semaines à l'année 490 – et ne veut pas trahir sa pensée.<sup>126</sup>

La dernière référence que l'on trouve concerne encore Apollinaire : en 3, 11, 44-45, Jérôme rappelle que les Septante ont traduit le v. 45 sans comprendre le mot hébreu *Apedno* comme un nom de lieu<sup>127</sup> : « Apollinaire, qui les a suivis, a complètement passé sous silence le nom *Apedno*. »

Rares sont donc les mentions explicites des opinions des trois auteurs sous la plume de Jérôme.

## C. REFERENCES IMPLICITES

Il est assez délicat de déterminer avec précision quels renseignements Jérôme est susceptible d'emprunter à ses sources. On peut cependant faire quelques suppositions.

Parmi celles qui semblent le plus assurées, on peut relever toutes les allusions aux interprétations des *nostri* ; le plus souvent, Jérôme se range à l'avis des autres écrivains ecclésiastiques dès qu'il s'agit d'appliquer tel passage de Daniel à l'Antichrist : on peut supposer que Jérôme englobe dans ces *nostri*, outre Hippolyte et peut-être Origène, Eusèbe, Apollinaire et Méthode ; en 2, 8, 14, notre auteur affirme : « Ce passage, la plupart des nôtres (*plerique nostrorum*) le rapportent à l'Antichrist ; ils disent que ce qui est arrivé en figure sous Antiochus doit s'accomplir en vérité sous (l'Antichrist) » ; c'est surtout à partir de 3, 11, 21 (*De Antichristo*) que Jérôme oppose à Porphyre les explications des *nostri* : « Mais les nôtres sont d'avis que tous ces événements sont prophétisés au sujet de l'Antichrist qui doit venir à la fin des temps » ; Jérôme souligne d'ailleurs nettement qu'il se rattache à cette interprétation : « Quant aux nôtres, leur interprétation est meilleure et plus droite » ; parfois même, on est forcé de supposer que Jérôme trouvait ses sources chez Eusèbe, Apollinaire ou Méthode, car aucun des textes que nous possédons ne donne semblable explication : on citera, parmi d'autres, les exemples de 3, 11, 27-28a : « Mais, du fait que l'Écriture dit maintenant qu'il y avait deux rois au cœur rempli de fourberie, au point de se faire du mal mutuellement – selon l'histoire, cela ne peut être démontré : car comment Ptolémée, tout jeune et trompé par la fourberie d'Antiochus, aurait-il pu penser lui faire du mal ? –, les nôtres veulent pour cette

<sup>125</sup> « Apollinaire de Laodicée, se dégageant de toute la question des temps passés, étend ses vœux vers le futur et avance dangereusement une opinion sur des choses incertaines – si ceux qui vivront après nous ne voient pas qu'elles se sont accomplies au temps fixé, force leur sera de chercher une autre solution et d'accuser le maître d'erreur. » Cette réflexion nous incite à penser que Jérôme a opéré un tri dans les opinions qu'il emprunte à Eusèbe, Apollinaire et Méthode ; on sait qu'Apollinaire était millénariste (cf. M. Dulaey, « Jérôme, Victorin et le millénarisme » in *Jérôme entre l'Occident et l'Orient. XVIe centenaire du départ de saint Jérôme de Rome et de son installation à Bethléem. Actes du Colloque de Chantilly (septembre 1986)*, éd. Y.-M. Duval, EA, Paris 1988, p. 93 sq.), et Jérôme a donc dû laisser de côté tous les propos qui lui semblaient douteux.

<sup>126</sup> Nous ne développerons pas cette opinion ici : on en trouvera un résumé dans le chapitre 4 que nous consacrons aux soixante-dix semaines et les explications nécessaires dans les notes de la traduction.

<sup>127</sup> Dn 11, 45 (LXX) : « Et il établira alors sa tente entre les mers et la montagne sainte de la volonté, et viendra l'heure de son achèvement. »

raison rapporter tout cela à l'Antichrist et au roi d'Égypte qu'il vaincra d'abord »<sup>128</sup>, de 3, 11, 41b : « L'Antichrist également laissera sans y avoir touché l'Idumée, les Moabites et les fils d'Ammon, c'est-à-dire l'Arabie, parce que les saints fuiront ensemble là-bas, aux déserts »<sup>129</sup> ou de 3, 11, 44-45 : « Et ils affirment que l'Antichrist doit mourir à l'endroit d'où le Seigneur est monté aux cieux »<sup>130</sup>.

Une autre remarque de Jérôme, au début du *De Antichristo*, incite à d'autres suppositions ; Jérôme affirme, à propos de Dn 10 – 11, 20 : « Jusqu'ici, l'ordre historique se poursuit et il n'y a aucune divergence entre Porphyre et les nôtres » ; on est donc en droit de penser que, dans l'explication de ces parties, Jérôme a emprunté son exégèse à Porphyre, mais peut-être aussi à ses sources chrétiennes ; on s'est souvent demandé si Jérôme avait effectivement lu l'ouvrage de Porphyre ou bien s'il avait directement emprunté ses arguments aux réfutations d'Eusèbe, Apollinaire et Méthode.<sup>131</sup> De même, on suppose, avec raison, que la longue liste d'historiens donnée dans le prologue par Jérôme, comme nécessaire « pour comprendre la fin de Daniel » avait effectivement été trouvée par notre auteur et utilisée de seconde main ; comme le rappelle P. Jay : « Si impressionnante que soit la liste de ces historiens, elle ne doit pas faire illusion sur la connaissance directe qu'a pu en avoir Jérôme. P. Courcelle a montré qu'il n'a sans doute atteint les historiens du premier groupe qu'à travers les réfutations du *Katὰ χριστιανῶν* de Porphyre qu'il mentionne un peu plus haut dans le Prologue, c'est-à-dire celles de Méthode d'Olympe, d'Apollinaire de Laodicée et d'Eusèbe de Césarée. »<sup>132</sup>

Malgré quelques rares références explicites et quelques suppositions qui nous permettent de penser que Jérôme a largement puisé aux sources mentionnées au début et à la fin de son commentaire, il apparaît difficile d'évaluer exactement ce que son œuvre doit à celles de ses prédécesseurs. Peu importe à vrai dire : les unes sont perdues, la sienne nous est parvenue, et témoigne, d'une manière discrète mais certaine, des opinions émises par Eusèbe, Apollinaire et Méthode.

<sup>128</sup> Or, ni Hippolyte ni Pseudo-Hippolyte ne mentionnent que l'Antichrist vaincra en premier le roi d'Egypte, même si l'Egypte est citée en tête des trois cornes arrachées.

<sup>129</sup> Hippolyte (*In Dan. IV, LIV; De Christo et Antichristo* 51) propose une lecture très différente du passage ; selon lui, si ces *terres* seront sauvées de sa main, c'est parce qu'elles seront au contraire ses alliées dès la première heure et que l'Antichrist n'y touchera pas ; la source des propos de Jérôme serait donc plutôt à chercher dans les ouvrages d'Eusèbe, Méthode et Apollinaire.

<sup>130</sup> Bien que Jérôme se réfère aux *nostri*, c'est le seul témoignage, dans les textes qui nous sont parvenus, de cette « ascension » de l'Antichrist, parallèle à l'Ascension du Christ : cf. C. Badilta, *Les métamorphoses de l'Antichrist chez les Pères de l'Eglise (IIe-Ve siècles)*, Thèse de doctorat (dir. M. Alexandre), Université Paris IV-Sorbonne, 10 juillet 2002, p. 460-461.

<sup>131</sup> Cf. J. Lataix, p. 165-166 ; P. Courcelle, *Les Lettres grecques en Occident de Macrobe à Cassiodore*, E. de Boccard, Paris 1943, p. 63 sq ; P. Courcelle, *La réaction païenne*, p. 244 ; H. Hagendahl, *Latin Fathers and the Classics*, Göteborg 1958, p. 224-226 ; F. Glorie, p. 898 (note).

<sup>132</sup> Cf. P. Jay, *L'Exégèse de Jérôme d'après son Commentaire sur Isaïe*, Paris, 1985, p. 181, n. 260 ; cf. P. Courcelle, *Les Lettres grecques...*, p. 64. Le doute est effectivement permis, puisque Jérôme indique, en 3, 11, 21 qu'il a atteint le témoignage de l'historien Callinicus Sutorius non par lui-même, mais à travers Porphyre : « Voici les explications qu'en suivant Sutorius, Porphyre a poursuivies dans des propos filandreux ; nous les avons citées en un rapide résumé » (voir également 3, 11, 36 : à propos de Polybe et Diodore) ; de même, dans le prologue, Jérôme affirme : « pour comprendre la fin de Daniel, il faut recourir à une foule d'historiens grecs, c'est-à-dire à Callinicus Sutorius, Diodore, Hiéronymos, Polybe, Posidonios, Claudius Théon et Andronycus surnommé Alipius, que Porphyre aussi dit avoir suivis » ; malgré la présence de ce « aussi », on peut formuler l'hypothèse que Jérôme n'aurait pas atteint le récit des historiens directement. P. Courcelle note d'ailleurs : « Les emprunts probables faits à Polybe par l'intermédiaire de Porphyre ont été mis en lumière par R. von Scala Ueber neue *Plybiusbruchstücke bei Hieronymus*, dans *Verhandl. Der 42. Philol. Versammlung*, Leipzig 1894, p. 357-358 » (*ibid.*, p. 64, n. 5). Sur les sources historiques de l'*In Danielem*, nous renvoyons à la troisième partie sur l'exégèse de Jérôme (chapitre 2).



## 2. L'UTILISATION D'HIPPOLYTE DANS LE COMMENTAIRE SUR DANIEL

Nombreux sont les parallèles que l'on peut établir entre le *Commentaire sur Daniel* de Jérôme et celui composé par Hippolyte<sup>133</sup> aux alentours de 203-205, qui représente la première œuvre exégétique sur le prophète. Partant de ce constat, on peut se demander si Jérôme a lu Hippolyte ou bien si les ressemblances entre les deux œuvres sont dues, sinon au hasard, du moins à un même type d'exégèse courante à l'époque.

### A. LES DONNEES DE LA QUESTION

On doit le dire, la question est plus difficile qu'il y paraît : en effet, les références explicites à Hippolyte sont plus que discrètes dans le commentaire de Jérôme : on n'en trouve à vrai dire qu'une seule. En 3, 9, 24a, citant les opinions de nombreux écrivains ecclésiastiques sur les versets concernant les soixante-dix semaines, Jérôme en vient à citer l'opinion d'Hippolyte : « Quant à Hippolyte, telle est son opinion sur ces mêmes semaines : il compte sept semaines avant le retour du peuple, et soixante-deux après le retour, jusqu'à la naissance du Christ... » Or, on trouve effectivement dans le *Commentaire sur Daniel* d'Hippolyte l'exact équivalent : « *Et après les sept semaines, il y aura encore soixante-deux semaines*, ce qui fait 434 ans. Après le retour du peuple venant de Babylone sous la conduite de Jésus, fils de Josédec, du scribe Esdras et de Zorbabel, fils de Salathiel, de la tribu de Juda, il y a 434 ans jusqu'à l'avènement du Christ. »<sup>134</sup> Jérôme poursuit son résumé de la pensée d'Hippolyte : « La dernière semaine encore, il la place à la fin du monde, et la divise en temps d'Élie et temps de l'Antichrist, en sorte que, durant trois ans et demi de la dernière semaine, soit confirmée la connaissance de Dieu – dont il est dit : *Une seule semaine a confirmé l'alliance pour beaucoup* (Dn 9, 27a) – et que, pendant les trois autres, la victime et le sacrifice fassent défaut sous l'Antichrist, le Christ venant et *tuant l'Inique du souffle de sa bouche* (2 Th 2, 8 ; cf. Is 11, 4), la désolation persisterait jusqu'à la consommation et la fin. » On lit dans le commentaire d'Hippolyte : « En effet, quand seront à leur terme les 62

<sup>133</sup> Sur les difficiles problèmes concernant la vie et l'œuvre d'Hippolyte, on consultera E. Norelli, « Il problema storico-letterario di Ippolito », in Ippolito, *L'Anticristo*, Florence 1987, p. 9-35 ; M. Simonetti (éd.), Ippolito, *Contra Noetum*, Bologne 2000 (introduction) ; C. Badilita, *Les Métamorphoses de l'Antichrist chez les Pères de l'Eglise (IIe – Ve siècles)*, thèse de doctorat, Université Paris IV, 10 juillet 2002, p. 202-209 ; nous nous rangerons à l'opinion selon laquelle Hippolyte était un évêque et un exégète oriental aux idées millénaristes, d'une grande culture biblique. On se reportera également à: P. Nautin, *Hippolyte et Josipe. Contribution à l'histoire de la littérature chrétienne du troisième siècle*, Paris 1947 ; C. Pedicini, « Il significato politico della escatologia di Ippolito di Roma », in *Annali della Facoltà di Lettere dell'Università di Napoli* 4 (1954), p. 97-122 ; J. M. Hanssens, *La liturgie d'Hippolyte*, Rome 1959; P. Nautin, *Lettres et écrivains chrétiens des IIe et IIIe siècles*, Paris 1961, p. 177-209 ; S. Pricoco, « Osservazioni nella struttura letteraria del *De Christo et Antichristo* di Ippolito », *Orpheus* 12 (1965), p. 133-155 ; *Ricerche su Ippolito*, Istituto Patristico Augustinianum, *Studia ephemericis Augustinianum* 13, Rome 1977 ; M. Simonetti, « Prospettive escatologiche della cristologia di Ippolito » : Bessarione I, *La cristologia nei Padri della Chiesa*, Rome 1979, p. 85-101 ; E. Prinzivalli, « Note sull'escatologia di Ippolito », *Orpheus* 1980, p. 305-333 ; D. G. Dunbar, « The Delay of the Parousia in Hippolytus », in *VChr* 37 (1983), p. 313-327; *Nuove ricerche su Ippolito* (P. Testini éd.), Istituto Patristico Augustinianum, *Studia ephemericis Augustinianum* 30, Rome 1989; A. Brent, *Hippolytus and the roman Church in the third century*, Leyde 1995 ; A. d'Anna, « Escatologia e Scrittura in Ippolito: speculazioni cronologiche, antiromanesimo, antigiudaismo », in *Annali di storia dell'esegesi* 16/1 (1999), p. 179-196 ; C. Badilita, *Les métamorphoses de l'Antichrist*, p. 209-274.

<sup>134</sup> Hippolyte, *In Dan. IV*, XXXI (éd. M. Lefèvre), SC 14, 1947, p. 327.

semaines, que le Christ aura paru et que l’Evangile aura été annoncé en tout lieu, lorsque les temps seront accomplis, il restera une semaine, la dernière, au cours de laquelle paraîtront Elie et Enoch. Et c’est dans le milieu de cette semaine que viendra *l’abomination de la désolation*, c’est-à-dire l’Antichrist, annonciateur de la désolation du monde. Quand celui-ci aura fait son apparition, *seront supprimés le sacrifice et l’oblation offerts aujourd’hui à Dieu en tout lieu par les nations* »<sup>135</sup>; et plus loin : « La semaine comprend deux parties : d’abord pendant trois ans et demi les deux témoins feront leurs prédications, puis l’Antichrist, pendant la seconde partie de la semaine, fera la guerre aux saints et transformera le monde entier en désert. »<sup>136</sup>

Que penser de cette référence ? Même si le témoignage que rapporte Jérôme est très proche du texte d’Hippolyte, cela ne prouve pas que notre auteur a lu son commentaire ; il a pu emprunter une citation chez Eusèbe, Méthode ou Apollinaire et la reprendre à son compte. On pourrait expliquer de la même manière les nombreuses références que l’on trouve en 3, 9, 24a : Jérôme a-t-il lu tous les ouvrages qu’il cite ou emprunte-t-il un florilège courant à son époque ? Revenant, dans le prologue du livre XI de l’*In Isaiam*, sur ce passage de son commentaire, il rappelle la liste des auteurs utilisés et qualifie de la sorte son travail : *breuiter comprehendi*<sup>137</sup> : l’expression ne nous renseigne pas davantage sur la méthode employée. P. Jay note en outre le caractère inhabituel de cette manière de commenter le texte biblique : « Il est tout à fait exceptionnel... que Jérôme accumule, comme il l’avait fait à cette occasion, non seulement des analyses détaillées, mais de fort longues citations de plusieurs exégètes nommément désignés. »<sup>138</sup> Il paraît donc difficile de pouvoir tirer de ce passage une certitude quant à l’utilisation directe d’Hippolyte par Jérôme.

D’autres éléments semblent apporter un éclairage plus décisif. On rappellera tout d’abord que Jérôme avait consacré à Hippolyte la notice LXI de son *De uiris illustribus*<sup>139</sup> ; il y cite les œuvres de l’auteur qu’il a pu « découvrir »<sup>140</sup>, et parmi celles-ci, on trouve un *Commentaire sur Daniel* et un traité *Sur l’Antichrist* : Jérôme connaissait donc ces œuvres au moins dès 392-393, et il a sans doute pu les trouver à la Bibliothèque de Césarée. On peut avancer comme deuxième élément que, dans le prologue de son *Commentaire sur Matthieu*<sup>141</sup>, Jérôme reconnaît avoir consulté, entre autres commentaires sur cet Evangile, celui d’Hippolyte ; on trouve encore la même affirmation dans le prologue du *Commentaire sur Zacharie*<sup>142</sup> : à plusieurs reprises donc, Jérôme affirme avoir utilisé les œuvres exégétiques d’Hippolyte ; il semble ainsi avoir lu au moins certains de ses commentaires. Se pose alors la question suivante : si Jérôme ne cite pas Hippolyte parmi ses sources dans le prologue du *Commentaire sur Daniel*, cela ne signifie-t-il pas qu’il ne l’a tout simplement pas utilisé de manière constante ? Sans prétendre écarter la question, on soulignera cependant que les ouvrages mentionnés dans le prologue – ceux d’Eusèbe, d’Apollinaire et de Méthode – concernent en fait moins l’exégèse proprement dite de Daniel qu’une réaction à la lecture porphyrienne du même livre ; la visée est sensiblement différente, et cela ne permet pas en tout cas de conclure qu’Hippolyte n’a pas été consulté ou lu par Jérôme auparavant. Reste un dernier argument : puisqu’Hippolyte est le premier commentateur de Daniel, ne serait-il pas

<sup>135</sup> Hippolyte, *In Dan.* IV, XXXV, p. 335.

<sup>136</sup> Hippolyte, *In Dan.* IV, L, p. 367.

<sup>137</sup> Jérôme, *In Is.* XI, prol. (CCSL 73, p. 428).

<sup>138</sup> P. Jay, *L’exégèse de saint Jérôme*, p. 74.

<sup>139</sup> *De Viris illustribus* LXI (PL 23, 671 A – 673 A ; TU 14).

<sup>140</sup> *De Viris illustribus* LXI (PL 23, 671 B – 673 A) : *Scripsit nonnullos in Scripturas commentarios e quibus hos reperi: in ἔξαριθμον, et in Exodum, in Canticum Canticorum, in Genesim et in Zachariam, de Paslmis et in Isaiam, de Daniele, de Apocalypsi, Proverbiis, de Ecclesiaste, de Saul et Pythonissa, de Antichristo, de Resurrectione, contra Marcionem, de Pascha, aduersus omnes haereses et Προσομιλίαν de laude Domini Saluatoris, in qua, praesente Origene, se loqui in Ecclesia significat.*

<sup>141</sup> SC 242 (éd. E. Bonnard), 1978.

<sup>142</sup> Jérôme, *In Zach.*, prol. (PL 25, 1418 ; CCSL 76 A, p. 748).

normal que Jérôme le consulte – ou du moins qu'il ait à l'esprit quelques souvenirs d'une lecture de son commentaire – en abordant lui-même le prophète ? Ce n'est du reste pas autre chose qu'il affirme dès le début de sa carrière exégétique à propos du *Commentaire sur l'épître aux Galates* : « Je l'avoue simplement, j'ai lu tous ces commentaires, je m'en suis rempli l'esprit ; puis j'ai fait venir mon secrétaire et j'ai dicté ce qui était soit de moi soit d'autrui. »<sup>143</sup>

On voit donc que la question de l'utilisation d'Hippolyte dans le *Commentaire sur Daniel* n'est pas simple ; pour tenter de la résoudre, nous nous proposons d'examiner un certain nombre de rapprochements : nous recourrons naturellement au *Commentaire sur Daniel*<sup>144</sup> d'Hippolyte, mais aussi à son traité *Sur le Christ et l'Antichrist*<sup>145</sup> ; ceux-ci nous permettront peut-être de résoudre la difficulté.

## B. EXAMEN DES RAPPROCHEMENTS ENTRE HIPPOLYTE ET JEROME

### I. Des allusions à Hippolyte ?

Même si l'on ne trouve qu'une seule référence explicite à Hippolyte dans le commentaire de Jérôme, on peut identifier certaines opinions chrétiennes comme étant les siennes ; ainsi, en 3, 11, 2b, Jérôme note : « ... C'est donc à tort que certain homme (*quidam*) écrit que Darius est le quatrième roi qui a été vaincu par Alexandre, lui qui ne fut pas le quatrième, mais le quatorzième roi des Perses après Cyrus et qu'Alexandre vainquit et tua la septième année de son règne » ; cette identification du quatrième roi avec Darius a été effectivement proposée par Hippolyte dans son *Commentaire sur Daniel* IV, XLI : « Après Cyrus s'est levé Darius, puis Artaxerxès, puis Xerxès. Ces trois personnages devinrent rois. L'Ecriture est accomplie. – *Et le quatrième amassera une grande richesse.* Qui est-ce sinon

<sup>143</sup> Cité d'après P. Jay, *Jérôme lecteur de l'Ecriture. La Vulgate*, Cahiers Evangile n° 104, Le Cerf 1998, p. 27-28.

<sup>144</sup> Hippolyte, *Commentaire sur Daniel* (introd. G. Bardy ; éd. et trad. M. Lefèvre), SC 14, Paris 1947. Nous aurons recours à cette traduction lorsque nous citerons des passages de l'œuvre. Ce commentaire, le plus ancien traité exégétique chrétien connu, se présente sous la forme d'une série d'homélies destinées à une communauté chrétienne inquiète de la reprise des persécutions (sans doute sous Septime Sévère) et sensible au thème de la fin du monde : du coup, on trouve, dans les quatre parties qui composent l'ouvrage, des thèmes récurrents, comme ceux de la persécution, du martyre... Une ancienne traduction slavonne offre le texte complet du commentaire ; des fragments restituent cependant la plus grande partie de l'original grec.

<sup>145</sup> Hippolyte, *Demonstratio de Christo et Antichristo*, PG 10, 725 – 768 ; *L'Antichristo* (introd., éd., trad. italienne et comm. de E. Norelli), Florence 1987. Ce traité, adressé à un certain Théophile, est l'étude patristique la plus étendue sur la question. On sait que, dans le *Commentaire sur Daniel*, Hippolyte renvoie à plusieurs reprises au traité sur l'Antichrist, ce qui prouve, d'une part, qu'il est bien de lui, d'autre part, qu'il est antérieur au *Commentaire sur Daniel* : « Déjà dans un ouvrage précédent nous avons dit notre pensée à ce sujet » (IV, VII) ; « Si l'on veut étudier dans le détail la question de l'Antichrist, on la trouvera expliquée dans un autre ouvrage » (IV, XIII) ; « Après ce temps, quand les dix cornes seront sorties de la bête, à la fin du monde, au milieu d'elles apparaîtra l'Antichrist, dont nous avons parlé précédemment » (IV, XXIV) (l'adverbe ἐππροσθεν semble renvoyer plutôt au *De Christo et Antichristo*). On date généralement la composition de ce traité de l'année 200. Hippolyte annonce dans le sommaire (§ 5) les points qu'il traitera : « En quoi consister la venue de l'Antichrist et de quelle manière elle se produira ; à quelle occasion et à quel moment l'impie se révélera ; d'où et de quelle tribu il viendra ; quel est son nom, ce nom indiqué par le nombre de l'Ecriture ; comment il va répandre l'erreur parmi les hommes, les rassemblant des extrémités de la terre ; comment il provoquera des troubles et des persécutions contre les saints ; comment il se glorifiera lui-même comme Dieu ; quelle sera sa fin ; comment sera révélée du ciel l'apparition soudaine du Seigneur ; que sera la conflagration du monde entier ; quel sera le royaume glorieux et céleste des saints, lorsqu'ils régneront ensemble avec le Christ, et quel sera le châtiment des coupables par le feu » (trad. J. Quasten, *Initiation aux Pères de l'Eglise*, t. II, p. 203).

Darius (Darius III Codoman) qui régna, fut célèbre, acquit une grande fortune et se leva contre tous les royaumes hellènes ? Mais contre lui se leva Alexandre, qui lui détruisit son empire ».<sup>146</sup> De même, Hippolyte fait certainement partie de ces *nostri* auxquels Jérôme se réfère dans l'explication de Dn 11, 21 – 12, 13 ; si, jusqu'au v. 20, « il n'y a aucune divergence entre Porphyre et les nôtres », en revanche, pour la suite du texte, « les nôtres sont d'avis que tous ces événements sont prophétisés au sujet de l'Antichrist qui doit venir à la fin des temps... » ; on trouve en effet chez Hippolyte (IV, IL<sup>147</sup>) l'affirmation : « Tel est l'exposé du prophète sur l'Antichrist »<sup>148</sup> ; on peut d'ailleurs procéder à une mise en parallèle presque constante des explications de Jérôme et d'Hippolyte<sup>149</sup> : Jérôme affirme (*ibid.*) que « l'Antichrist... doit s'élever d'une nation modeste, c'est-à-dire du peuple juif... » ; Hippolyte propose un dossier de citations pour prouver que l'Antichrist sortira de Dan<sup>150</sup> ; d'autre part, dans ses « analogies par opposition » entre le Christ et l'Antichrist, Hippolyte affirme que, comme le Christ (Lc 2, 21), l'Antichrist sera circoncis, donc juif.<sup>151</sup> Jérôme prédit que « par ruses et fourberie il obtiendra la suprématie » (*ibid.*) ; même remarque chez Hippolyte : dans les parallèles qu'il établit entre le Christ et l'Antichrist<sup>152</sup>, il montre que l'Antichrist agit par fourberie : si comme le Christ il se présente sous les traits d'un agneau, il sera loup à l'intérieur (Mt 7, 15) ; lui aussi enverra des apôtres, mais ce sera pour tromper les hommes ; au chapitre 49, il est qualifié de *πανοῦργος*, c'est-à-dire à la fois *fourbe, méchant et habile*. Jérôme note (*ibid.*), « contre les desseins les plus fermes des saints, il formera un projet » ; Hippolyte fait la même remarque dans son *De Christo et Antichristo* 25, 2 ; 57.

Certes, les propos ici rapportés n'ont rien d'original et ne font que reprendre une trame devenue classique depuis les premiers textes néo-testamentaires sur l'Antichrist ; il n'empêche, il semble évident que Jérôme pense à Hippolyte en se référant à ces *nostri*.

## II. Des exégèses parfois parallèles

Plus intéressants encore sont les parallèles que l'on peut établir entre les deux œuvres sans que Jérôme ne mentionne de source d'inspiration possible ; nous citerons quelques exemples qui nous semblent probants.<sup>153</sup> C'est parfois une référence à un même texte biblique qui attire l'attention ; ainsi, en 1, 2, 1b, à propos de Nabuchodonosor, Jérôme explique : « Ce roi impie vit en songe les événements à venir, afin que, dans l'interprétation que le saint fait de ce qu'il avait vu, Dieu soit glorifié et que, pour les captifs et les hommes au service de

<sup>146</sup> SC 14, p. 347. On note d'ailleurs qu'il n'y a pas, comme pour les autres visions, de parallèles fréquents entre Jérôme et Hippolyte pour Dn 11, 1-20 : ce dernier est souvent en désaccord avec Jérôme qui, en revanche, suit ici plus volontiers Porphyre (du moins jusqu'au v. 21 : « Jusqu'ici, l'ordre historique se poursuit et il n'y a aucune divergence entre Porphyre et les nôtres »).

<sup>147</sup> Quand nous ne donnerons pas d'autres précisions, les références se rapporteront au *Commentaire sur Daniel*.

<sup>148</sup> SC 14, p. 363. Hippolyte traite de la question de l'Antichrist en IV, XLVIII, *sqq.*

<sup>149</sup> Cf. C. Badilita, *Les métamorphoses de l'Antichrist*, p. 465 : « La vision antichristologique de Jérôme, telle qu'elle émerge des... textes analysés..., coïncide, en ses grandes lignes, avec celle d'Irénée, d'Hippolyte et de Victorin de Poetovio. »

<sup>150</sup> Cf. *De Christo et Antichristo*, ch. 14-15 : Jr 8, 16, mais aussi Dt 33, 22 (« Pour Dan, il dit : Dan est le petit d'un lion, il bondit du Bashân »), Gn 49, 17 (« Dan sera un serpent sur le chemin, un aspic sur le sentier, qui mord les jarrets du cheval et son cavalier tombe à la renverse »), Gn 49, 16 (« Dan jugera son peuple comme l'une des tribus d'Israël ») ; à ces citations s'ajoute une prophétie, d'origine inconnue (différentes hypothèses ont été proposées pour en identifier la source : cf. C. Badilita, *Les métamorphoses de l'Antichrist*, p. 225, n. 36).

<sup>151</sup> Cf. *De Christo et Antichristo*, ch. 6. 25.

<sup>152</sup> Cf. *De Christo et Antichristo*, 6.

<sup>153</sup> Dans notre traduction sont signalés d'autres rapprochements possibles entre les commentaires de Jérôme et d'Hippolyte (la liste n'est d'ailleurs certainement pas exhaustive) : 1, 2, 9b-11 (cf. *Commentaire sur Daniel* II, II) ; 1, 3, 1a (II, XV) ; 1, 3, 19c (II, XXV) ; 1, 4, 7b-8 (III, IV) ; 1, 4, 17a-19. 21 (III, VII) ; 2, 6, 10a (III, XXI-XXV) ; 2, 6, 16b (III, XXVI) ; 3, 10, 6a ; 4, 11, 37-39 (*De Christo et Antichristo* 54).

Dieu dans la captivité, il y ait une grande consolation. Nous lisons la même chose à propos de Pharaon (cf. Gn 41, 1 *sq.*) : ce n'est pas que Pharaon et Nabuchodonosor aient mérité d'avoir leurs visions, mais c'est parce que Joseph et Daniel se sont montrés dignes d'être préférés à tous en raison de leur interprétation » ; Hippolyte, de même, rapprochait le texte de Daniel du récit de la Genèse : « C'était ce qui s'était déjà produit en Egypte au temps du Pharaon. Il avait eu des songes et les avait racontés à tous les interprètes de l'Egypte. Mais personne ne pouvait les expliquer à Pharaon (Gn 41, 8). Mais quand le bienheureux Joseph parut, il donna une interprétation opportune des songes que les autres ne comprenaient pas. Et, frappé d'admiration, le roi répartit, parlant à ses serviteurs : *Trouverons-nous un homme semblable en qui règne l'Esprit de Dieu pour m'expliquer mes songes ?* (Gn 41, 38) ».<sup>154</sup>

Ailleurs, c'est le commentaire qui est, de manière significative, très semblable ; en 1, 3, 92b, à la fin du cantique des trois jeunes Hébreux, Jérôme s'exclame : « Quelle est grande la sagesse du feu... or, les attaches brûlent, mais les corps ne brûlent pas » ; or, on trouve exactement la même réflexion chez Hippolyte : « Voyez comme le feu est intelligent ! Il reconnaît les coupables. Car il ne touche pas aux serviteurs de Dieu, mais il brûle les Chaldéens incroyants et athées » (II, XXXI) ; et encore, en II, XXVIII : « Le feu n'eut pas de peine à dévorer les liens dont les avait fait entourer le roi, mais ne toucha pas à leurs manteaux et à leurs braies, pour qu'en ce miracle fût mise en lumière la puissance magnifique de Dieu. En effet, les manteaux qui enveloppaient le corps des enfants furent sanctifiés avec eux et le feu ne les brûla pas ». Ce rapprochement est encore justifié par la suite de l'explication du verset, dans laquelle Jérôme se réfère aux autres interprètes de Daniel : « Quant à l'aspect du quatrième, que l'on dit semblable à un fils de Dieu, soit il nous faut comprendre qu'il s'agit d'un ange, comme les Septante l'ont traduit, soit, certainement, comme la plupart (*plerique*) le pensent, qu'il s'agit du Seigneur et Sauveur » ; cette opinion, largement partagée par les Pères<sup>155</sup>, était également celle d'Hippolyte : « C'était le Verbe qui était avec vous, et qui parlait par votre bouche, car lui seul connaît la façon dont a été créé le monde » (II, XXX).<sup>156</sup>

On peut encore citer, toujours à propos de Dn 6, l'interprétation de la fosse aux lions conjointement donnée par Jérôme et Hippolyte : « *Mon Dieu a envoyé son ange, il a fermé la gueule des lions, et ils ne m'ont pas fait de mal, parce que, en face de Lui, j'ai été trouvé juste, et que, en face de toi, je n'ai commis aucune faute ...* Ces paroles, commente Jérôme, tout homme saint doit les proférer, après avoir été délivré de la gueule des lions invisibles et de la fosse de l'enfer, parce qu'il a cru en son Dieu » (2, 6, 22) ; Hippolyte affirmait déjà : « La fosse c'est l'Enfer » (III, XXXI).<sup>157</sup> Comment ne pas être surpris, lorsque l'on fréquente le commentaire de Jérôme, d'ordinaire si littéral, de trouver des réflexions aussi hardies ?

### III. Une même conception de l'Histoire

C'est surtout dans l'explication des visions prophétiques à caractère historique que l'on peut relever les rapprochements les plus intéressants ; sans vouloir nous attarder sur elles<sup>158</sup>, il nous faut cependant mettre en évidence ces parallèles, ce que nous nous proposons de faire au moyen de trois tableaux concernant l'interprétation de Dn 2, Dn 7 et Dn 8 :

<sup>154</sup> II, II, p. 129-131.

<sup>155</sup> Cf. M. Dulacay, « Les trois Hébreux dans la fournaise (Dn 3) dans l'interprétation symbolique de l'Eglise ancienne », RSR 71/1 (1997), p. 33-59 ; « Daniel, les trois Hébreux et Suzanne », in « Des forêts de symboles ». *L'initiation chrétienne et la Bible (Ier-VIe siècles)*, Le Livre de Poche, Paris 2001, p. 157 *sqq.*

<sup>156</sup> SC 14, p. 177.

<sup>157</sup> SC 14, p. 259.

<sup>158</sup> Nous les traitons également dans notre étude consacrée à la succession des Empires.

## Dn 2

Texte biblique	Hippolyte (II, XI-XIII)	Jérôme (1, 2, 31-35)
<i>Tête en or = 1<sup>er</sup> royaume</i>	Babylone	Babylone
<i>Poitrine et bras en argent = 2<sup>ème</sup> royaume</i>	Mèdes	Mèdes et Perses
<i>Ventre et cuisses en bronze = 3<sup>ème</sup> royaume</i>	Alexandre et Grecs	Alexandre et ses successeurs
<i>Jambes en fer = 4<sup>ème</sup> royaume</i>	Rome	Rome
<i>Pieds partie en fer partie en céramique = division du 4<sup>ème</sup> royaume</i>	Démocraties futures : « Comment donc, en ces événements prédis autrefois par Daniel à Babylone, ne reconnaîtrions-nous pas ce qui de nos jours est en train de s'accomplir dans ce monde ?... Puis viennent les doigts de pieds qui indiquent les démocraties futures, qui se sépareront les unes des autres comme le sont les dix doigts de la statue, composés de fer mêlé d'argile. »	Faiblesse actuelle de l'Empire romain : « Si, au commencement, rien n'était plus fort ni plus résistant que l'Empire romain, à la fin, il n'est rien de plus faible, puisque, dans les guerres civiles et aussi face aux différentes nations, nous avons besoin des autres peuples barbares. »
<i>Pierre qui se détache et vient tout détruire = royaume éternel Devient une haute montagne</i>	Le Christ venant inaugurer la royauté céleste des saints	Avènement du Seigneur et Sauveur

On remarquera que l'interprétation des pieds est sensiblement différente de celle de Jérôme, Hippolyte parle de « démocraties futures », Jérôme de la faiblesse actuelle de l'Empire romain .

## Dn 7

Récit par Daniel	Interprétation par un Ange	Hippolyte (IV, I-VIII + De Ant. 23-25)	Jérôme (2, 7, 4 sqq.)
1) lion (lionne) ailes d'aigle ailes arrachées	1 <sup>er</sup> roi	Babylone (Nabuchodonosor: Dn 4) Orgueil du roi  Folie du roi	Babylone (Nabuchodonosor: Dn 4) Orgueil du roi  Folie du roi

2) ours	2 <sup>ème</sup> roi	<b>Perse</b> (l'ours est solide et carnassier)	<b>Perse</b> (l'ours est dur et féroce)
3 côtes		3 nations gouvernées (Médie ; Assyrie ; Babylonie)	3 royaumes (Babylone, Mèdes et Perse)
3) léopard	3 <sup>ème</sup> roi	Grèce (Alexandre) (le léopard est « subtil pour faire le mal et boire le sang humain »)	Macédoniens (Alexandre) (le léopard « se jette tête baissée sur le sang et se rue d'un bond pour donner la mort »)
4 têtes		Successeurs d'Alexandre : Séleucus, Démétrius, Ptolémée et Philippe	Diadoques : Ptolémée, Séleucus, Philippe et Antigone
4) – dents de fer	4 <sup>ème</sup> royaume	<b>Empire romain</b> (« La bête qui domine aujourd'hui n'est pas une nation une : c'est un ramassis de toutes les langues et de toutes les races humaines, c'est une levée de recrues en vue de la guerre, dont l'ensemble porte bien le nom de Romains, mais ne provient pas d'un pays unique. »)	<b>Empire romain</b> (« Dans le seul Empire romain, nous reconnaissions ensemble tous les royaumes qui auparavant avaient été séparés. »)
10 cornes	10 rois se lèveront	Empire divisé entre 10 rois (aucune précision)	10 rois se partageant le monde romain
1 corne + petite 3 cornes arrachées	Un autre roi Il abattra 3 rois	<b>Antichrist</b> Déracine les rois de Libye, d'Egypte et d'Ethiopie ( <i>De Ant. 25 ; 52</i> )	<b>Antichrist</b> 3 rois : ceux d'Egypte, d'Afrique et d'Ethiopie
Fils d'homme		<b>2<sup>nd</sup> avènement du Christ</b> ( <i>De Ant. 26 ; 28</i> )	<b>2<sup>nd</sup> avènement du Christ</b> (2, 7, 13b)

On soulignera dans la liste des diadoques une différence semblable à celle que l'on avait déjà remarquée pour Dn 2.

## Dn 8

RECIT (Dn 8, 1-14)	INTERPRETATION PAR UN ANGE (Dn 8, 19-26)	HIPPOLYTE DE ROME (IV, XXVI)	JEROME (2, 8, 3b-12)
BELIER (2 cornes)	« rois de Perse et de Médie » (8,20)	Roi de Perse Darius (a vaincu de nb. nations)	Empire des Mèdes et des Perses (Darius)

Corne plus haute

Cyrus

Un autre Darius donne des coups vers l'orient, le nord et le midi

<b>BOUC</b>	« roi de Grèce » (8,21)	Alexandre de Macédoine Victoire sur Darius	Alexandre
<b>Bataille</b>			Destruction de Thèbes, Granique (334), victoire sur Mèdes et Perses
<b>Corne brisée</b>	« premier roi » meurt (21)	Mort d'Alexandre	Mort d'Alexandre
<b>Quatre cornes</b>	« quatre royaumes qui s'élèveront de cette nation » (22)	Quatre successeurs d'Alexandre	Quatre successeurs d'Alexandre
<b>Nouvelle corne</b>	« roi impudent et expert en astuces » (23)	Antiochus Epiphanie	Antiochus Epiphanie <sup>159</sup>
<b>Diverses attaques et massacres</b>	destructions (24) s'attaque au peuple des Saints (24) détruit une multitude (25)	Régna sur la Syrie et soumit l'Egypte ; interdit le sacrifice et l'oblation ; construisit des « enceintes sacrées » et des temples d'idoles dans Jérusalem	Combat contre l'Egypte, des fomeneurs en Perse ; prise de la Judée et de Jérusalem ; installation de la statue de Jupiter Olympien

On notera cependant une divergence concernant l'identification des diadoques ; Hippolyte donne la liste suivante : Séleucus, Démétrius, Ptolémée, Philippe, et Jérôme propose une liste légèrement différente : Ptolémée, Séleucus Nicanor, Antigone, Philippe.

On le voit donc, nombreux sont les rapprochements que l'on peut proposer entre le commentaire de Jérôme et celui d'Hippolyte, qui invitent à penser que notre auteur connaissait, pour l'avoir lu, l'ouvrage de son prédécesseur. Les parallèles signalés ne doivent pourtant pas faire illusion : très nombreux sont les points de divergences entre les deux œuvres ; nous nous proposons désormais d'en exposer quelques-uns.

## C. DIVERGENCES ENTRE HIPPOLYTE ET JEROME

### I. Des différences d'interprétation

On trouve d'abord des différences d'interprétation flagrantes entre les deux exégètes ; qu'il nous suffise d'en prendre trois exemples, parmi beaucoup d'autres.

En 2, 6, 11, alors que les ministres et les satrapes viennent de surprendre Daniel en train de prier son Dieu et de contrevénir ainsi aux ordres du roi, Jérôme explique : « Ce passage nous apprend à ne pas nous exposer aux dangers pour rien, mais, autant que possible, à nous écarter des embûches; voilà aussi pourquoi ce n'était pas sur le forum ni sur les places publiques que Daniel agissait contre l'ordre du roi, mais il le faisait en cachette et chez lui pour ne pas négliger les ordres du Dieu véritable et tout-puissant » ; or, on ne retrouve pas chez Hippolyte cette même modération dans la confession : « On va peut-être me dire : Eh quoi ? Ne pouvait-il pas, la journée, prier Dieu dans le fond de son cœur, et, la nuit, se recueillir en cachette dans sa maison, comme il le voulait, sans se mettre en danger ? Si. Mais, il ne le voulait pas. Car s'il avait agi ainsi, les ministres et les satrapes auraient pu dire : Que

<sup>159</sup> On notera que Jérôme (2, 8, 14) indique une lecture allégorique possible de ce verset, rapportant ce passage à l'Antichrist.

vaut sa crainte de Dieu puisqu'il a peur de l'édit du roi, et qu'il se soumet à ses ordres ?... » (III, XXII).<sup>160</sup>

Un peu plus loin, les deux auteurs commentent Dn 6, 17a : « Une pierre fut apportée et placée sur l'ouverture de la fosse; le roi la scella de son anneau et de l'anneau de ses dignitaires », et chacun essaie de comprendre le geste du roi. Pour Jérôme, « il scelle de son anneau la pierre qui fermait l'entrée de la fosse pour que ses ennemis ne machinent rien contre Daniel: car il le confie à la puissance de Dieu, et s'il ne craint rien du côté des lions, il redoute les hommes; et il scelle aussi avec l'anneau de ses dignitaires pour ne pas paraître avoir contre eux un quelconque soupçon » (2, 6, 17a); or, Hippolyte pense que ce sont les satrapes qui obligent Darius à sceller la pierre pour l'empêcher de venir au secours de Daniel, alors que Jérôme est d'avis que c'est le roi qui agit ainsi pour protéger Daniel : « Les satrapes craignaient qu'en cachette le roi n'ordonnât de tirer Daniel de la fosse, aussi ils avaient cru bon de faire sceller la dalle » (III, XXVII).<sup>161</sup>

Un dernier exemple concerne l'explication de Dn 11, 41 – que les deux auteurs s'accordent à appliquer à l'Antichrist – : « Ceux-ci échapperont à sa main : Edom, Moab et les prémisses des fils d'Ammon » : Jérôme et Hippolyte cherchent à comprendre les raisons pour lesquels tous trois échapperont à la main de l'Antichrist ; pour le premier, « l'Antichrist... laissera sans y avoir touché l'Idumée, les Moabites et les fils d'Ammon, c'est-à-dire l'Arabie, parce que les saints fuiront ensemble là-bas, aux déserts » (4, 11, 41b) ; Hippolyte propose une lecture très différente du passage ; selon lui, si ces *terres* seront sauvées de sa main, c'est parce qu'elles seront au contraire ses alliées dès la première heure et que l'Antichrist n'y touchera pas ; cette lecture se justifie aisément par le fait que ces trois peuples sont les ennemis traditionnels d'Israël<sup>162</sup> (*In Dan.* IV, LIV; *De Christo et Antichristo* 51).

## **II. Exégèse historique et exégèse allégorique**

Mais il y a une différence plus essentielle entre les œuvres des deux exégètes : le *Commentaire sur Daniel* d'Hippolyte est très marqué par la lecture moralisante et allégorique, très rare chez Jérôme ; qu'il nous suffise de citer ici deux très beaux passages du commentaire du IIIe siècle.

Nous prendrons d'abord l'exemple de Suzanne<sup>163</sup> :

« Suzanne était la figure de l'Eglise, son mari Joakim, celle du Christ. Le jardin *qui était près de sa maison* figurait la société des saints, plantés comme des arbres féconds, au milieu de l'Eglise. Babylone, c'est le monde. Les deux vieillards qui conspirent contre l'Eglise, celui de la Circoncision et celui des Gentils. Les mots : *ils furent élus chefs et juges*, signifient que dans ce monde ils ont la puissance et le commandement, et qu'ils rendent des jugements injustes contre les justes... Comment en effet, les ennemis et les destructeurs de l'Eglise pourraient-ils rendre de justes jugements et lever les yeux vers le ciel, d'un cœur pur, esclaves qu'ils sont du prince de ce monde ?... Les deux peuples aiguillonnés par Satan qui agit en eux, ne cessent de méditer des persécutions et des tribulations contre l'Eglise. Ils cherchent comment la détruire, mais ils ne s'entendent pas... Comme ils cherchaient *un jour convenable*, Suzanne entra, comme la veille et l'avant-veille, accompagnée seulement de deux jeunes filles et eut l'intention de se baigner dans le jardin, car il faisait chaud. Quel est ce

<sup>160</sup> SC 14, p. 243-245.

<sup>161</sup> SC 14, p. 251.

<sup>162</sup> Cf. Gn 49, 3 ; Nb 24, 20 ; Jr 49, 35 ; Ps 78, 51 ; 105, 36 ; etc.

<sup>163</sup> Cet exemple est d'autant plus intéressant qu'Hippolyte ne semble pas gêné par le commentaire de cette partie, on le sait, très vivement remise en question quant à sa canonicité, et avec laquelle Jérôme ne semble pas très à l'aise.

*jour convenable* sinon celui de (la) Pâque ? C'est en ce jour qu'est préparé dans le Jardin le Bain, (qui doit rafraîchir) ceux que le (feu) *devrait consumer*, et que l'Eglise, lavée comme le fut Suzanne, se tient devant Dieu comme une épousée jeune et pure. Et, tout comme les deux servantes qui accompagnaient Suzanne, la foi et la charité, accompagnant l'Eglise, préparent pour ceux qu'on lave, l'huile et les savons. Que sont les savons sinon les commandements du Verbe ? Qu'est l'huile, sinon les puissances de l'Esprit ? Voilà ce qui sert de parfum pour oindre les croyants après le bain (I, XIV...XVI)... A ces mots (des vieillards), la bienheureuse Suzanne eut le cœur pénétré de douleur et tint la bouche fermée, parce qu'elle ne voulait pas être souillée par des vieillards iniques. Or, comme on peut le voir en toute vérité, ce qui arriva à Suzanne, tu le trouves réalisé aujourd'hui encore dans l'Eglise. Quand, en effet, les deux peuples s'accordent pour séduire les saints, ils épient le jour propice, et, pénétrant en intrus dans la maison du Seigneur, quand tout le monde y prie et chante des hymnes à Dieu, ils se saisissent de quelques-uns, les tirent au dehors et leur font violence en leur disant : « Allons, ayez commerce avec nous et honorez les dieux. Sinon, nous témoignerons contre vous. » Et comme ceux-ci n'y consentent pas, ils les conduisent devant le tribunal et les accusent d'agir contrairement au décret de César et les font condamner à mort » (I, XX).<sup>164</sup> Bien différentes semblent les quelques maigres remarques que Jérôme emprunte à Origène !

Un deuxième extrait, concernant l'explication de la vision de l'arbre (Dn 4), achèvera de convaincre ; on y voit Hippolyte rechercher le symbolisme des moindres détails : « Et ses branches, c'étaient les grands, les stratèges, les toparques, et tous ceux qu'ils avaient constitués en puissance. Ils avaient poussé comme les branches d'un arbre. Les feuilles de l'arbre indiquent l'édit composé de ses paroles, envoyé à toute la terre, ordonnant et disposant selon sa volonté. Le fruit abondant de l'arbre indique les revenus considérables, les tributs à lui apportées de chaque nation. La courbe de l'arbre qui repose sur la terre, c'est sa royauté. Car elle est terrestre, elle repose pour ainsi dire sur la terre. *Les fruits nombreux, nourriture pour tous*, qui étaient *en lui*, ce sont les vivres, les honneurs, les biensfaits dispensés à tous par le roi, lesquels étaient comme la nourriture donnée aux hommes par l'arbre. Les bêtes sauvages, ce sont les guerriers et les armées qui restaient attachés au roi et exécutaient ses ordres, prêts comme des bêtes à combattre, à détruire, à déchirer les hommes, comme le font les bêtes. *Les oiseaux qui habitent dans ses branches*, c'étaient toutes les nations qu'il avait sous son obédience, lesquelles venaient des contrées les plus éloignées, les plus reculées pour se soumettre aux princes qu'il avait établis et qui sont comme les branches d'un arbre » (III, VIII).<sup>165</sup> On se ralliera donc au jugement de G. Bardy sur ce passage : « Lorsqu'on compare ce développement avec le commentaire rapide que donne saint Jérôme du même songe, on mesure toute la distance qui sépare l'exégèse historique de l'exégèse allégorique. La première s'attache à montrer la vérité des faits, la seconde à découvrir leur sens mystérieux ».<sup>166</sup>

Après la comparaison des œuvres exégétiques de Jérôme et d'Hippolyte sur Daniel, on arrive à un constat mitigé. On a certes relevé un certain nombre de parallèles qui nous poussent à croire que Jérôme connaissait l'œuvre d'Hippolyte ; il ne semble pas que la pure coïncidence puisse jouer, il ne semble pas non plus que toutes les remarques communes puissent appartenir à un héritage chrétien commun aux deux auteurs : Jérôme cite une fois Hippolyte et le range sans aucun doute parmi ces *nostri* sur lesquels il fonde quelques-unes de ses interprétations ; d'autre part, nous l'avons dit, il semble inconcevable que Jérôme ignore

<sup>164</sup> SC 14, p. 97 *sqq.*

<sup>165</sup> SC 14, p. 213.

<sup>166</sup> G. Bardy, in Hippolyte, *Commentaire sur Daniel*, p. 47.

l'œuvre importante de son prédécesseur. Mais beaucoup de divergences apparaissent également entre les deux interprétations : Jérôme donne parfois des explications contraires à celles d'Hippolyte ; son commentaire est également beaucoup plus littéral. Cela suffit-il pour introduire le doute ? Jérôme ne peut-il pas prendre ses distances par rapport d'une œuvre plus ancienne ? ne saurait-il faire œuvre originale ? D'autre part, la visée de son commentaire est nécessairement différente de celle d'Hippolyte : son commentaire a un autre objectif, celui d'asseoir de manière historique le *Livre de Daniel*, contre les insinuations de Porphyre ; en cela, son exégèse ne saurait être allégorique.

En définitive, nous pensons que Jérôme a eu connaissance de l'œuvre d'Hippolyte, mais qu'il ne l'avait peut-être pas sous les yeux au moment de la rédaction de son commentaire<sup>167</sup> ; ainsi peuvent être expliquées à la fois les quelques divergences de détail, mais aussi quelques remarques qui l'auraient plus particulièrement marqué et qu'il aurait retenues, telle celle qui porte sur l'intelligence du feu.

---

<sup>167</sup> Ce serait peut-être la raison pour laquelle Jérôme n'a pas cité, mais simplement résumé son opinion concernant les soixante-dix semaines.

### 3. LES STROMATES D'ORIGÈNE DANS LE COMMENTAIRE SUR DANIEL

Parmi les sources du *Commentaire sur Daniel*, il faut assurément mentionner Origène<sup>168</sup> : dès le prologue en effet, et par deux fois, Jérôme cite l'exégète alexandrin ; plus loin, il indique explicitement qu'il se réfère aux *Stromates* du même auteur, ouvrage dont nous ne possédons plus aujourd'hui que des fragments.<sup>169</sup> Traiter la question des références à Origène dans l'*In Danielem* est plus complexe qu'il n'y paraît ; il faut en effet tenir compte du contexte de la controverse origéniste, dans laquelle Jérôme a tenu une place importante et qui influence fortement ses œuvres, mais il convient également de rechercher ce que l'on sait aujourd'hui de l'ouvrage en grande partie perdu d'Origène, de confronter les opinions contenues dans les *Stromates* aux idées généralement exprimées par le même auteur dans le reste de ses œuvres. C'est donc sur l'ensemble de ces aspects qu'il nous faudra d'abord faire porter notre attention, afin de pouvoir, dans un second temps, être mieux à même de saisir, dans la globalité des contextes origénien et hiéronymien, les opinions d'Origène sur *Daniel*.

#### A. ORIGÈNE : LES DONNEES DE LA QUESTION

##### I. Jérôme et Origène<sup>170</sup>

Jérôme avait sans doute découvert Origène avec son maître Grégoire de Nazianze<sup>171</sup>, et rapidement, le penseur alexandrin l'avait conquis. F. Cavallera<sup>172</sup> distingue trois périodes différentes dans l'attitude de Jérôme à l'égard d'Origène. Avant 393, il fait montre d'une attitude plus que favorable : très tôt, il traduit trente-sept de ses homélies ; son premier travail d'exégèse, la lettre 18 sur les *seraphim* d'Isaïe s'inspire largement d'Origène ; on trouve également de nombreuses allusions à l'Alexandrin dans ses lettres de la période romaine (382-385). A Bethléem, Jérôme est à proximité de la bibliothèque de Césarée, qui lui permet de consulter l'œuvre d'Origène ; ses commentaires sur l'Ecclésiaste et sur les épîtres de Paul s'en inspirent largement ; il traduit encore les homélies sur Luc, et l'exégète est souvent mentionné dans ses ouvrages (préface au *Liber de nominibus hebraicis*, au livre II de l'*In Michaeam*, dans diverses notices du *De uiris illustribus*, plusieurs lettres, etc.). Bref, conclut

<sup>168</sup> Dans la vaste bibliographie des ouvrages et articles consacrés à Origène, on signalera : J. Lataix (= A. Loisy), « Le commentaire de Jérôme sur Daniel », *RHLR* II (1897), p. 268-275 ; P. Nautin, *Origène. Sa vie et son œuvre*, Beauchesne, Paris 1977 ; H. Crouzel, *Bibliographie critique d'Origène*, La Haye – Steenbrugge 1971 (+ des suppléments après 1980) R. M. Grant, « The Stromateis of Origen », *Epektasis, Mélanges patristiques offerts au Cardinal Jean Daniélou*, Beauchesne, Paris 1972, p. 285-292 ; *Biblia Patristica*, t. III (Origène), CNRS, Paris 1980 ; Origène, *La lettre à Africanus sur l'histoire de Suzanne*, SC 302 (éd. N. de Lange), Le Cerf, Paris 1983 ; M. Alexandre, « Origène interprète du livre de Daniel », texte inédit d'une conférence prononcée au sixième Colloque « Origène », Chantilly, 30 août – 3 septembre 1993.

<sup>169</sup> On sait que la plus grande partie de l'œuvre immense d'Origène n'a pas survécu à l'usure du temps, aux violences policières de l'empereur Justinien et à la querelle origéniste.

<sup>170</sup> Sur l'origénisme dans la vie et l'œuvre de Jérôme, on se reporterà à F. Cavallera, *Saint Jérôme. Sa vie et son œuvre*, Louvain-Paris 1922, t. I, p. 193-286 ; t. II, p. 98-99 ; 115-127 ; B. Jeanjean, *Saint Jérôme et l'hérésie*, EA, Paris 1999, *passim*. Nous ne faisons ici que résumer à grands traits cette question difficile.

<sup>171</sup> Voir plus loin, dans la troisième partie, le chapitre 1.A.II (« Les maîtres chrétiens »).

<sup>172</sup> F. Cavallera, *Saint Jérôme*, t. II, p. 115 *sqq.*

F. Cavallera, « jusqu'en 393, ... Jérôme n'a rien écrit de défavorable à Origène. Si parfois il se sépare de lui, non seulement il ne songe pas à l'accuser d'hérésie, mais au contraire il déclare que ce n'est qu'un prétexte de gens envieux. Il est juste de reconnaître pourtant qu'il s'intéresse surtout à ses travaux scripturaires et ne semble pas encore avoir regardé de très près l'œuvre dogmatique, notamment le *Periarchon*. »<sup>173</sup>

Or, en 393, un certain Atarbius vint au monastère de Jérôme et demanda au moine de condamner les erreurs d'Origène ; Atarbius s'était peut-être présenté comme un porte-parole des vues antiorigénistes de l'évêque de Chypre, Epiphane de Salamine – qui, déjà à plusieurs reprises, avait relevé les erreurs d'Origène et avec lequel Jérôme était en bons termes ; Jérôme, animé d'un profond respect pour l'orthodoxie, accepta, à contre cœur, de rejeter toutes les erreurs dont on accusait l'Alexandrin ; sa position profonde semble cependant avoir été la suivante : s'il faut effectivement condamner les erreurs dogmatiques d'Origène, son érudition et son interprétation des Ecritures restent en revanche toujours profitables. Or, Rufin, qui avait reçu la même visite que Jérôme, avait refusé de condamner Origène. C'est sur ces entrefaites qu'arriva, à Pâques, Epiphane ; visitant l'évêque Jean de Jérusalem, il attaqua en public Origène, son hôte répliqua et le défendit : une guerre s'engagea alors entre Epiphane, allié de Jérôme, et Jean de Jérusalem, allié de Rufin ; le conflit s'aggrava lorsqu'Epiphane, venu s'installer à Bethléem, ordonna prêtre Paulinien, frère de Jérôme, alors que celui-ci relevait, en droit, de l'évêque de Jérusalem ; Paulinien dut finalement s'exiler à Chypre, Jean l'empêchant d'exercer son ministère dans son diocèse. Revenu à Chypre, Epiphane somma, par une lettre, Jean de condamner Origène, ce que celui-ci refusa ; or, Jérôme avait traduit rapidement cette lettre en latin, à la demande d'un moine, mais cette lettre circula et tomba entre les mains de Jean et de Rufin, qui, constatant des différences entre l'original grec et la traduction, accusèrent Jérôme de falsification. Jean demanda alors au préfet du prétoire, Rufin, un ordre d'exil contre les moines de Bethléem ; mais un fait imprévu se produisit : le préfet Rufin fut victime d'un complot organisé contre lui par Stilicon et fut assassiné le 27 novembre 395. L'évêque Jean ne désarmait cependant pas : il gagna à sa cause Théophile, le patriarche d'Alexandrie. C'est alors que Jérôme composa son *Contre Jean de Jérusalem*, dans lequel il résumait toute l'affaire, énumérait et réfutait les erreurs principales d'Origène. Vers la fin de 396, Théophile envoya une lettre circulaire qui appelait les adversaires à la paix, Jérôme y souscrivit, et, en 397, dans l'église de la Résurrection, Jérôme se réconciliait officiellement avec Rufin d'Aquilée. Ce dernier regagna l'Italie peu de temps après, peut-être pour des raisons familiales ; mais à Rome, il fit publier, à la demande de Macaire, une traduction des deux premiers livres du *Peri Archôn* d'Origène, expurgée de certains passages du traité qu'il considérait comme hérétiques ; dans la préface, de manière peu habile, il précisait qu'il poursuivait de manière imparfaite une œuvre entreprise par Jérôme ; cette traduction parvint, inachevée, entre les mains de celui-ci. Il n'en fallut pas plus pour ranimer le conflit entre les deux anciens amis. Inutile, pour notre étude, de rapporter par le menu tous les détails de la controverse qui s'ensuivit entre Jérôme et Rufin ; qu'il nous suffise de rappeler qu'elle poussa chacun à écrire contre l'autre une *Apologie* pour se défendre<sup>174</sup> ; le conflit se poursuivit jusqu'à la mort de Rufin, vers 410-412.

Toute cette deuxième période (393-404) influença fortement l'œuvre de Jérôme ; F. Cavallera y distingue trois genres d'écrits : ceux qui sont directement liés à la polémique et qui sont très violents contre Origène<sup>175</sup> ; ceux qui, tout en ayant trait à la controverse, ne concernent pas la querelle avec Jean de Jérusalem ou Rufin d'Aquilée, dans lesquels le ton est

<sup>173</sup> F. Cavallera, *Saint Jérôme*, t. II, p. 120.

<sup>174</sup> Les deux premiers livres de l'*Apologie contre Rufin* de Jérôme (SC 303) sont datés de 401 ; le troisième sans doute de 402.

<sup>175</sup> Cf. *Contre Jean de Jérusalem*, *Contre Rufin*, *Epist. 82, 7 ; 84* ; etc.

moins enflammé<sup>176</sup> : Jérôme y distingue nettement Origène théologien et Origène exégète ; enfin, ceux qui n'ont aucun rapport avec la controverse et qui mentionnent Origène ou s'en inspirent.<sup>177</sup>

Après la controverse origéniste et jusqu'en 407, date de l'*In Danielem*, F. Cavallera<sup>178</sup> note que « la polémique avec Rufin eut comme conséquence une attitude plus précautionnée de la part de saint Jérôme au sujet d'Origène. Désormais, tout en continuant à s'inspirer de lui et à le citer, il se croira tenu de marquer plus nettement les dissensiments, parfois de le nommer explicitement et de signaler au passage... la part qu'il lui attribue dans les erreurs de son temps. » On trouve cependant des références explicites à Origène.<sup>179</sup>

C'est donc en tenant compte de ce contexte de la controverse origéniste qu'il nous faudra aborder la question des références à Origène dans le *Commentaire sur Daniel*, inspiré, nous l'avons dit, de ses *Stromates*.

## II. Les Stromates d'Origène

On sait que, dans l'*In Danielem*, Jérôme se réfère aux *Stromates* d'Origène et, plus particulièrement, aux livres IX et X ; il l'affirme lui-même à trois reprises : en 1, 4, 5a (« Voilà aussi pourquoi Origène, dans le neuvième livre des *Stromates* »), en 3, 9, 24a (« <Origène> a laissé ces notes rapides dans le dixième livre des *Stromates* ») et dans l'introduction au *De Susanna et Belis fabulis* (« Origène, dans le dixième livre de ses *Stromates* »).

P. Nautin (p. 301) propose de placer la rédaction des *Stromates* entre celle du *Commentaire des Psaumes 1-25* et celle du *De resurrectione*<sup>180</sup>, c'est-à-dire parmi les premières œuvres de l'auteur. On peut ajouter du reste que, d'après le témoignage même d'Origène, cité par Eusèbe<sup>181</sup>, il écrivit les *Stromates* à Alexandrie sous le règne d'Alexandre Sévère, soit entre 222 (avènement d'Alexandre) et 231 (Origène quitte Alexandrie).<sup>182</sup>

Les *Stromates* d'Origène sont perdus, à l'exception de courts fragments.<sup>183</sup> Ils se composaient de dix livres.<sup>184</sup> Parmi les témoignages sur cette œuvre, on peut citer celui de Jérôme, qui l'a souvent utilisée<sup>185</sup>, et qui en donne la description suivante dans l'*Epist. 70, 4* : *Hunc (Clementem) imitatus Origenes decem scripsit Stromateas, christianorum et philosophorum inter se sententias comparans et omnia nostrae religionis dogmata de Platone et de Aristotele Numenio Cornutoque confirmans.*<sup>186</sup> Origène reprenait, pour cette œuvre, un

<sup>176</sup> Cf. *Epist. 61 ; 62 ; 67 ; 85.*

<sup>177</sup> Cf. *In Psalmos, passim* ; traduction d'Esdras sur l'hébreu ; *In Abdiam* ; *Epist. 70 ; 71 ; 73 ; 106* ; etc.

<sup>178</sup> Cf. F. Cavallera, t. II, p. 123.

<sup>179</sup> Cf. *Epist. 112, 4, 6, 20 ; 119* ; *In Zach.* ; *In Malach.* ; *In Os.* ; etc.

<sup>180</sup> Ces œuvres datent des années 222-229 : cf. P. Nautin, p. 410.

<sup>181</sup> Cf. Eusèbe, *Hist. Eccl. 6, 24, 3* ; cf. P. Nautin, t. I, p. 293-302 ; 368-371.

<sup>182</sup> Même affirmation chez R. M. Grant (*art. cit.*, p. 285) : « It is evident that Origen wrote the *Stromateis* between 222 and 230. We do not have enough information to be sure that he wrote them, as René Cadiou suggested (*La jeunesse d'Origène*, Paris 1936, p. 249), toward the very beginning of Alexander's reign. »

<sup>183</sup> Sur les *Stromates* d'Origène, cf. J. Quasten, *Initiation aux Pères de l'Eglise*, t. II, Le Cerf, Paris 1956, p. 82-83 ; P. Nautin, *Origène. Sa vie et son œuvre*, t. I, p. 292 sqq. ; on trouvera la liste des fragments conservés des *Stromates* dans : PG 11, 99-108 ; I. A. Cramer, *Catena in Acta s. apostolorum*, Oxford 1838, 10 ; E. V. D. Goltz, *Eine textkritische Arbeit des 10. bzw. 6. Jahrhunderts*, Leipzig 1899, 86-98.

<sup>184</sup> Cf. Eusèbe, *Hist. Eccl. 6, 24, 3* ; voir également Jérôme, *Epist. 33, 4 ; 70, 4*.

<sup>185</sup> P. Nautin note que « les nombreuses citations qu'il fait des *Stromates* tout au long de sa carrière... prouvent que (Jérôme) en a eu très tôt un exemplaire en sa possession et qu'il en connaissait bien le contenu » (p. 297).

<sup>186</sup> « A son imitation, Origène a écrit dix *Stromates*, où il compare les maximes des chrétiens avec celles des philosophes, et confirme tous les dogmes de notre religion par des extraits de Platon et d'Aristote, de Numénios

titre déjà utilisé par Clément d'Alexandrie, il désirait donc suivre son exemple<sup>187</sup>, en comparant dans cette étude la doctrine chrétienne à l'enseignement des anciens philosophes Platon, Aristote, Numénios et Cornutus ; le titre *Stromates* (mot que l'on peut traduire par *tapisseries*) évoque en outre le fait qu'Origène traitait dans l'ouvrage diverses questions sans forcément suivre un ordre particulier.

P. Nautin (p. 294) affirme cependant qu'Origène se distinguait sur deux points de son prédécesseur ; tout d'abord, il note que si Clément citait fréquemment l'Ecriture, c'était par de courtes citations et généralement sans les accompagner d'un commentaire ; « Origène, au contraire, expliquait des passages entiers verset par verset. Jérôme nous a conservé le commentaire de l'histoire de Suzanne (*Dan.* 13, 2 – 14, 1) qui occupait une partie du *Stromate X*. C'est une exégèse succincte des principaux versets dans le genre des futurs recueils d'*excerpta* » ; un argument de Nautin en faveur de cette remarque est qu'Origène n'a pas cru bon plus tard de composer un commentaire sur ce livre, ni non plus sur l'*Epître aux Galates* qui semble avoir été traitée, au moins en partie, dans le livre V des *Stromates*. P. Nautin note encore que « ces commentaires tenaient une si grande place dans l'ouvrage qu'Eusèbe l'a classé parmi les œuvres exégétiques » (*ibid.*). Une deuxième différence concerne le contenu des deux œuvres : Origène a choisi de traiter des points de doctrine différents de ceux de Clément d'Alexandrie, sans doute d'après ses préoccupations personnelles : « Origène traitait notamment de la résurrection<sup>188</sup>. Il devait s'étendre aussi sur les origines... D'autres témoignages laissent voir qu'Origène y touchait aussi des questions d'éthique (virginité et mariage, mensonge). C'est cette variété de sujets qui permettait à Jérôme d'affirmer dans le passage cité que les *Stromates* origéniens embrassaient *tous les dogmes de notre religion* » (*ibid.*). Mais nous ne savons rien de ces livres, ou seulement que tel passage de l'Ecriture s'y trouvait cité. Jérôme est l'un des principaux témoins de l'œuvre : il en a traduit plusieurs passages étendus dans ses propres ouvrages.

P. Nautin (p. 295) tente une reconstitution des livres des *Stromates* d'après les *reliquiae* que l'on a pu découvrir ça et là ; nous ne donnons que ce qui concerne le *Commentaire sur Daniel* :

Dans le *Stromate IX*, Origène expliquait Daniel, d'après ce que note Jérôme, *In Dan.* 1, 4, 5a : « Origène, dans le neuvième livre des *Stromates*, affirme qu'à partir de cet endroit, il commente ce qui suit non pas selon les Septante traducteurs -qui sont en grand désaccord avec la vérité du texte hébreu-, mais selon l'édition de Théodotion. »

Dans le *Stromate X*, il poursuivait l'explication de Daniel : Jérôme en donne un extrait en *In Dan.* 3, 9, 24a. – Venait ensuite un commentaire de l'histoire de Suzanne, de Bel et du Dragon, reproduit par Jérôme (*In Dan.* 4, 13 et 14). – Ce *Stromate* expliquait aussi des parties de l'*Epître aux Galates* : Jérôme reproduit l'exégèse du verset 5, 13<sup>189</sup> ; on lira aussi le prologue de Jérôme<sup>190</sup> et *Epist.* 112, 4 et 6.

et de Cornutus » (trad. J. Labourt, t. III, p. 213). Ce témoignage doit sans doute être mis en rapport avec l'affirmation semblable de Porphyre, rapportée par Eusèbe de Césarée (*Hist. eccl.* VI, 19, 8 : *SC 41*).

<sup>187</sup> André Méhat, dans ses *Recherches sur les « Stromates » de Clément d'Alexandrie* (Paris 1966) affirme : « Nous savons que dix livres de *Stromates* ont été écrits par Origène. Qu'ils soient une continuation et une imitation de ceux de Clément, la chose n'est guère douteuse. Or, ils sont l'œuvre d'un écrivain qui connaissait les usages et les genres littéraires de son temps, qui possédait aussi nombre d'ouvrages que nous avons perdus ; enfin qui avait sans doute connu Clément et se trouvait mieux placé que quiconque pour comprendre le but que son prédécesseur s'était proposé » (cité par R. M. Grant, *art. cit.*, p. 285).

<sup>188</sup> Cf. Jérôme, *Contra Iohann. Hierosol.* 25 (*PL* 23, 375 B – C ; *CCSL* 79A, p. 40 sq.).

<sup>189</sup> *In Gal.* 3 (*PL* 26, 406 B – 408).

<sup>190</sup> *In Gal., prol.* (*PL* 26, 308 B) ; P. Nautin, p. 238 : « Quand Jérôme déclare dans le prologue de son commentaire de l'*Epître aux Galates* : 'Origenis commentarios sum secutus ; scripsit enim ille uir in epistulam Pauli ad Galatas quinque proprie uolumina, et decimum Stromatum suorum librum commentario super explanatione eius sermone compleuit ; tractatus quoque uarios et excerpta, quae uel possint sufficere,

Il semble difficile de proposer une sorte de reconstitution des livres IX et X des *Stromates*<sup>191</sup>, ainsi que de trouver une cohérence dans l'organisation des fragments que nous possédons : les éléments dont nous disposons sont trop peu nombreux. On sait du moins qu'Origène y traitait de *Daniel*. Ce n'est d'ailleurs pas le seul ouvrage de l'Alexandrin qui faisait référence à ce livre biblique ; bien que les *Stromates* figurent parmi les premiers travaux de l'auteur, il ne semble pas inintéressant, cependant, avant d'aborder la question des références à ce livre biblique dans l'*In Daniel*, de parcourir rapidement ses autres livres pour cerner comment Origène concevait *Daniel*.

### III. La lecture de Daniel par Origène en-dehors des *Stromates*<sup>192</sup>

Origène n'a pas parlé de Daniel uniquement dans ses *Stromates* ; le tome III de la *Biblia patristica* qui lui est consacré relève 314 références à *Daniel* dans ses œuvres<sup>193</sup> ; celles-ci couvrent toute la période d'écriture de l'auteur. Différents points semblent avoir retenu l'attention de l'Alexandrin, nous les indiquons très succinctement :

Concernant tout d'abord les problèmes textuels du *Livre de Daniel*<sup>194</sup>, notamment les ajouts grecs (Dn 3, 24-91 ; 13-14), Origène dit ignorer si ces textes sont à rejeter ; on peut au moins affirmer qu'il les utilise dans ses œuvres : on trouve 92 occurrences de Susanne, 25 des Cantiques et 7 de Bel. L'auteur, de manière générale, a recours au texte de Théodotion, ce qui n'a rien d'étonnant.

Dans les lectures qu'Origène fait de *Daniel*, on peut relever quelques aspects paradigmatisques : Daniel est d'abord présenté comme une figure de la sagesse (Dn 1, 4. 17-20)<sup>195</sup> ; de même, il se révèle être un « maître de prière » (Dn 3, 26-45. 52-90 ; 6, 11 ; 9, 4-19 ; 13, 42-43)<sup>196</sup> ; il est encore un exemple de martyr (Dn 3 ; 6 ; 14)<sup>197</sup> ; enfin, on peut voir en lui un ascète qui pratique tout à la fois le jeûne (Dn 1, 8 *sqq.* ; 10, 3)<sup>198</sup> et la chasteté (Daniel est eunuque selon une lecture juive de Dn 1, 3)<sup>199</sup>.

C'est aussi l'aspect prophétique du *Livre de Daniel* qui retient l'attention d'Origène. Prophétique, cet ouvrage l'est d'abord parce qu'il renferme l'histoire des Empires futurs depuis l'époque de Daniel jusqu'à la destruction du monde ; Origène ne s'attarde pas longuement sur cet aspect, mais semble néanmoins donner une exégèse du songe de

composuit', il est certain qu'il dispose du commentaire d'Origène et des *Stromates* ; les indications qu'il donne sur les deux ouvrages sont en effet très précises (cinq tomes pour le commentaire, livre X des *Stromates*). »

<sup>191</sup> Cependant, les trois passages que nous citions plus haut permettraient peut-être de comprendre au moins la répartition des passages empruntés par Jérôme aux *Stromates* : 1, 4, 5a est tiré du neuvième *Stromate* ; 3, 9, 24a et l'introduction au *De Susanna et Belis fabulis* du dixième ; à partir de là, F. Glorie et R. M. Grant (*art. cit.*) proposent, sans le préciser d'ailleurs explicitement, de rattacher les références aux *Stromates* que l'on trouve dans les deux premiers livres de l'*In Daniel* au *Stromate IX* et celles des deux livres suivants au *Stromate X* (on observera cependant que F. Glorie pense que les deux références possibles de 3, 12, 1-3 et 3, 12, 4 seraient tirées du neuvième livre : rien ne semble justifier une telle supposition).

<sup>192</sup> Notre étude s'appuie essentiellement sur la conférence (inédite) de M. Alexandre, prononcée au Colloque « Origène » à Chantilly en 1993 ; nous n'indiquons que les grandes lignes de la question, qui demanderait à elle seule un très long développement.

<sup>193</sup> Cf. *Biblia Patristica*, t. III, p. 216-218.

<sup>194</sup> Voir, entre autres, la *Lettre à Africanus*, *passim*.

<sup>195</sup> Cf. *Homélies sur les Nombres XVIII*, 3 (SC 442, p. 326) ; *Contre Celse* III, 45 (SC 136, p. 108) ; VI, 14 (SC 147, p. 212).

<sup>196</sup> Voir, entre autres, *Traité sur la Prière*, *passim* ; *Homélies sur le Lévitique IV*, 5 (SC 286, p. 178).

<sup>197</sup> Cf. *Exhortation au martyre*, *passim* ; *Traité sur la Prière*, *passim*.

<sup>198</sup> Cf. *Contre Celse VII*, 6-7 (SC 150, p. 32).

<sup>199</sup> Cf. *Homélies sur Ezéchiel IV*, 4-7 (SC 352, p. 147 *sqq.*) ; *Commentaire sur Matthieu XV*, 5 (GCS X, p. 360).

Nabuchodonosor (Dn 2) proche de celle d'Hippolyte<sup>200</sup>. Mais Daniel est surtout un prophète parce que ses visions ont trait aux parousies du Christ<sup>201</sup>, et d'abord à son incarnation : la pierre détachée de Dn 2, notamment, signifie la naissance virginal du Christ<sup>202</sup> ; les prophéties des soixante-dix semaines sont, elles aussi, des prophéties de l'Incarnation<sup>203</sup>. Daniel est également un prophète de l'Antichrist<sup>204</sup>, et des temps derniers en général, c'est-à-dire du jugement (Dn 7)<sup>205</sup>, de la résurrection du Christ et de la rétribution des justes (Dn 12)<sup>206</sup>.

Disposant ainsi de quelques éléments d'information sur le contexte polémique du commentaire de Jérôme, sur la transmission des *Stromates* et sur quelques aspects de l'exégèse origénienne de *Daniel*, nous nous proposons désormais d'aborder la question des références à Origène dans le *Commentaire sur Daniel*.

## **B. LES REFERENCES AUX STROMATES DANS LE COMMENTAIRE SUR DANIEL**

Les références à Origène dans le *Commentaire sur Daniel* peuvent être de deux types ; tantôt, Jérôme mentionne clairement l'Alexandrin ; tantôt, les emprunts sont implicites, mais même là, deux cas se présentent : Jérôme peut indiquer qu'il cite l'opinion de quelqu'un sans préciser qui ou encore reprendre des interprétations d'Origène en les faisant siennes. Avant de proposer des exemples significatifs de ces trois catégories de références, quelques remarques s'imposent sur ces pratiques.

Origène est cité nommément sept fois dans l'*In Danielem* : deux fois dans le prologue ; en 1, 4, 5a ; 2, 5, 10a ; 3, 9, 24a ; dans l'introduction au *De Susanna et Belis fabulis* ; en 3, 13, 13. Il semble que chaque fois qu'Origène est mentionné de manière explicite, Jérôme accepte son opinion et la reprend à son compte ou, en tout cas, la considère comme valable ; nous aurons à revenir sur ce point.

Nous l'avons dit : Jérôme cite parfois l'opinion d'Origène sans préciser son identité ; ses procédés sont alors divers : il emploie parfois le pronom indéfini *quidam* (1, 3, 37-39a ; 1, 3, 96 ; 2, 5, 22 ; 2, 7, 7c-8), le relatif *qui* (1, 4, 1a ; 1, 4, 20b ; 1, 4, 23b ; 1, 4, 33b<sup>207</sup>) ou l'expression *sunt qui* (1, 3, 39b), le démonstratif *hi* (1, 4, 6a), l'indéfini *plerique* (1, 3, 92b), une simple troisième personne du pluriel (*respondeant* : 1, 4, 2a) ou encore une périphrase (*contemptores historiae* : 1, 4, 7b-8). On peut se demander pourquoi Jérôme voile en quelque sorte l'identité de sa source qui pourtant – nous allons le voir plus loin – n'est pas bien difficile à identifier. On le sait : ce pluriel d'indétermination désigne souvent une seule

<sup>200</sup> Cf. un fragment du *Commentaire sur la Genèse III* in *Philocalie* 23, 5 (SC 226, p. 146-148) ; il faut cependant noter une différence concernant l'identification de la dernière corne : Hippolyte y voyait justement Antiochus IV Epiphanie, Origène, de manière moins pénétrante, Ptolémée Lagos.

<sup>201</sup> Cf. *Traité des principes* IV, 1, 5 (SC 268, p. 279).

<sup>202</sup> Cf. *Homélies sur l'Exode* VI, 12 (SC 321, p. 198-200) ; *Homélies sur le Cantique* II, 3 (SC 37 bis, p. 110) ; *Commentaire sur le Cantique* II, 10, 8 (SC 375, p. 448) ; *Homélies sur Josué* XXVI, 2 (SC 71, p. 494).

<sup>203</sup> Cf. *Traité des principes* IV, 1, 5-6 (SC 268, p. 279) ; *Commentaire sur Matthieu*, Ser. 40 (sur Mt 24, 15 : GCS *Origenes XI*, p. 78 sq. ; 107 sq.).

<sup>204</sup> Cf. *Contre Celse* VI 45 sq. (SC 147).

<sup>205</sup> Cf. *Commentaire sur Matthieu*, Ser. 40 ; 50 (GCS *Origenes XI*).

<sup>206</sup> *Contre Celse* IV, 13 (SC 136, p. 214) ; *Commentaire sur Matthieu*, Ser. 40 (GCS *Origenes XI*, p. 78 sq.).

<sup>207</sup> Dans les trois dernières expressions, la formule peut également s'apparenter à une périphrase : *qui historiae contradicunt*.

personne sous la plume de Jérôme<sup>208</sup>; selon lui, il s'agit là d'une règle du Commentaire<sup>209</sup>; d'autre part, c'est là agir, à ses yeux, par charité<sup>210</sup>; de fait, l'ensemble des remarques concernées par cette manière de citer est rejeté par Jérôme, principalement parce qu'elles constituent des hérésies.

Enfin, il arrive que Jérôme reprenne à son compte des opinions d'Origène sans même préciser qu'il les emprunte à quelqu'un. Il ne faut pas s'étonner d'une telle méthode, et elle ne constitue en rien ce que nous appellerions aujourd'hui un plagiat; il s'agit bien plutôt d'une habitude courante dans l'Antiquité<sup>211</sup>, que Jérôme explique dans le prologue de son *Commentaire sur l'Epître aux Galates*: après avoir énuméré ses sources, il reconnaît: « J'ai lu tout cela, j'en ai accumulé une grande partie dans mon esprit; puis j'ai fait venir mon secrétaire et j'ai dicté ce qui était ou de moi ou des autres, sans me souvenir de l'ordre des mots, ni parfois des idées. »<sup>212</sup> Il ne fait que se conformer non seulement à l'usage antique, mais à la règle du commentaire grammatical de son maître Donat, par exemple, dans l'explication de Térence ou de Virgile.<sup>213</sup> Jérôme le rappelle encore dans son *Commentaire sur Jérémie*, la loi du commentaire veut qu'on « rapporte de nombreuses opinions différentes, en mentionnant ou non les noms de leurs auteurs »<sup>214</sup>. On signalera d'emblée que lorsque Jérôme emprunte de cette manière à l'œuvre d'Origène, il accepte alors volontiers les remarques de l'Alexandrin, et c'est même sans doute parce qu'il est d'accord avec lui qu'il fait siennes ses opinions.

Selon son habitude donc, Jérôme utilise Origène tantôt comme un appui dans son exégèse, tantôt comme un adversaire, un hérétique qu'il convient de réfuter et dont il ne peut taire les opinions, même s'il tait le nom de leur auteur, peut-être par charité, peut-être aussi pour donner plus de force encore à son attaque; on voit ainsi Jérôme utiliser de manière très libre les œuvres de son prédécesseur, et séparer le bon grain de l'ivraie.

## I. Références explicites à Origène

### 1. Origène comme argument d'autorité

Lorsque Jérôme se réfère explicitement à Origène, il semble que ce soit pour deux raisons principales. D'une part, l'auteur, crédité d'une grande compétence exégétique, sert à plusieurs reprises d'argument d'autorité à Jérôme; ainsi, il recourt, parmi d'autres, à Origène pour réfuter l'attaque de Rufin, qui l'accusait d'avoir, dans sa traduction de *Daniel*, raccourci le texte en marquant d'obèles les chapitres 13 et 14<sup>215</sup>: « Origène, Eusèbe, Apollinaire et les autres hommes d'Eglise et docteurs grecs déclarent que ces visions, comme je l'ai dit, on ne les trouve pas chez les Hébreux, et qu'ils n'ont pas à répondre à Porphyre pour ces passages qui n'offrent pas l'autorité de la sainte Écriture » (*In Dan., prol.*)<sup>216</sup>; au reste, dans ses méthodes critiques, l'Alexandrin reste un modèle aux yeux de Jérôme: « Origène aussi, partant de l'œuvre de Théodotion, a placé, dans l'édition courante des astérisques pour montrer qu'y manquaient les passages qui sont ajoutés par lui et, inversement, il a marqué

<sup>208</sup> Cf. Y.-M. Duval, Introduction au *Commentaire sur Jonas* de Jérôme, p. 75 sqq.

<sup>209</sup> Cf. *Contra Rufinum* 1, 16 (SC 302, p. 44-46).

<sup>210</sup> Cf. *In Hier.* 4, 41, 6 (CCSL 74, p. 267, l. 19; p. 268, l. 3).

<sup>211</sup> Cf. P. Jay, « Jérôme et la pratique de l'exégèse », p. 535 sq.

<sup>212</sup> *In Gal.*, prol. (PL 26, 309A).

<sup>213</sup> Cf. *Contra Rufinum*, *ibid.*

<sup>214</sup> *In Hier.*, prol. (PL 24, 681A; CCSL 74, p. 1-2) : *uel tacitis uel expressis auctorum nominibus.*

<sup>215</sup> Cf. Rufin, *Apologie contre Jérôme* II, 39, 19 (CCSL 20, p. 113-114).

<sup>216</sup> On soulignera au passage l'argument historique peu scrupuleux qu'emploie Jérôme, puisqu'Origène aurait eu quelque mal à réfuter un auteur qui lui fut postérieur.

d'obèles certains versets, indiquant ainsi tous ceux qui étaient de trop » (*ibid.*)<sup>217</sup>; c'est toujours à lui que Jérôme fait référence quand il explique qu'on lit Daniel selon l'édition de Théodotion, et non des Septante : « Voilà pourquoi, dans ce volume, suivant le jugement des maîtres de l'Église, leur leçon a été rejetée, et on lit d'ordinaire celle de Théodotion qui s'accorde avec le texte hébreu et les autres traducteurs; voilà aussi pourquoi Origène, dans le neuvième livre des *Stromates*, affirme qu'à partir de cet endroit, il commente ce qui suit non pas selon les Septante traducteurs – qui sont en grand désaccord avec la vérité du texte hébreu –, mais selon l'édition de Théodotion » (1, 4, 5a) : Origène constitue ici une sorte de garant, de référent pour Jérôme. L'Alexandrin sert aussi d'argument contre Porphyre ; en 2, 5, 10a, discutant pour savoir qui est la reine dont parle le texte, Jérôme cite, à côté de Josèphe, l'opinion d'Origène qui pense qu'il s'agit de la mère du roi, ce qui s'accorde avec le sens du texte : « Voilà pourquoi elle connaît les événements passés que le roi ignorait; il faudrait donc qu'il se réveille, Porphyre, lui qui a rêvé qu'il s'agissait de sa femme et qui s'est moqué qu'elle en sache plus que son mari. »

## 2. Le témoignage d'Origène

Mais Origène est également cité comme lecteur du *Livre de Daniel*, et en cela son témoignage intéresse Jérôme, qui toujours s'appuie sur les interprétations de ses prédécesseurs. Parfois, comme c'est le cas en 3, 9, 24a, il est cité au même titre que d'autres auteurs – Eusèbe, Hippolyte, Tertullien, les Hébreux, etc. ; son commentaire sur les soixante-dix semaines, dans le dixième livre des *Stromates*, est très succinct<sup>218</sup> : « Il faut rechercher les temps avec beaucoup de soin, depuis la première année de Darius, fils d'Assuérus, jusqu'à la venue du Christ : voir combien il y a d'années, quels événements y sont racontés, et si nous pouvons ajuster cela à la venue du Sauveur », mais conforme à ce que l'on sait cependant de l'interprétation de l'auteur sur ce passage.<sup>219</sup>

De manière plus significative encore, c'est aux *Stromates* d'Origène que Jérôme affirme emprunter les remarques qu'il fait sur Dn 13-14 : « Après avoir exposé, comme j'ai pu, ce qui est contenu dans le livre de Daniel, selon l'hébreu, j'exposerai rapidement ce qu'Origène, dans le dixième livre de ses *Stromates*, a dit des fables de Susanne et de Bel. » Quelle est la raison de ce choix ? J. Lataix<sup>220</sup> suppose qu'« Origène est seul cité parce que les deux autres autorités principales, Eusèbe et Apollinaire, ne fournissaient rien sur le sujet » ; l'argument ne semble pas pleinement convaincant : il faut surtout penser, croyons-nous, que Jérôme se réfugie en quelque sorte derrière l'autorité d'Origène, afin tout à la fois, de ne pas laisser sans commentaire ces parties qu'on lui avait déjà reproché d'avoir marqué d'obèles dans sa traduction de 391 et de se prémunir contre d'éventuelles accusations d'avoir commenté des parties de texte qui n'étaient pas reçues par l'Eglise comme canoniques.<sup>221</sup> Il s'agit donc là d'une longue citation d'Origène et du témoignage le plus important que fournit

<sup>217</sup> Origène expose sa méthode et les raisons qui le poussent à marquer d'astérisques et d'obèles certains passages dans son *Commentaire sur Matthieu* XV, 14 (GCS XI, p. 388) et dans sa *Lettre à Africanus* 7-8 (4) (SC 302, p. 530 *sq.*).

<sup>218</sup> Jérôme explique (mais on se méfiera peut-être de ses dires) que le chapitre, aux yeux d'Origène, ne se prêtait pas à une lecture allégorique ; aussi, « enfermé par la vérité historique », ne lui avait-il consacré que quelques « notes rapides ».

<sup>219</sup> Dans le *Traité sur les Principes* IV, I, 5 (SC 268, p. 279), Origène affirme que les soixante-dix semaines se sont écoulées jusqu'au Christ et dans son *Commentaire sur Matthieu* (GCS *Origenes* XI, p. 78-84), il rapporte les v. 24-25 à l'Incarnation du Messie-Chef.

<sup>220</sup> J. Lataix, *art. cit.*, p. 273.

<sup>221</sup> On trouvait une semblable méfiance chez Jérôme à l'égard du cantique des trois enfants (1, 3, 91a) : « Jusqu-là, nous n'avons fait qu'effleurer un petit nombre de points tirés de la traduction de Théodotion, portant sur la confession et les louanges des trois enfants, que l'on ne trouve pas en hébreu. À partir de maintenant, il nous faut suivre la vérité du texte hébreu. »

le *Commentaire* ; bien entendu, il est très difficile de savoir si le texte de Jérôme est conforme à celui d'Origène ou si notre auteur ne propose qu'un *excerptum*.<sup>222</sup> Les réflexions de l'Alexandrin citées par Jérôme s'organisent autour de trois axes principaux : des remarques sur le sens littéral, sur la canonicité du livre et sur le sens moral ou spirituel.<sup>223</sup> On remarquera d'emblée que les remarques d'ordre spirituel sont très peu nombreuses : M. Alexandre<sup>224</sup> a bien insisté sur le fait que Jérôme se réfère ici à un Origène non-allégorisant ; tout au moins doit-on penser que notre auteur ne retient chez Origène que ce qui ne relève pas de l'allégorie, car il est certain qu'un autre niveau d'exégèse devait être présent dans les *Stromates*.

1) Concernant le sens littéral, Origène propose d'abord une identification des deux vieillards du récit de Susanne ; selon un Hébreu qu'il aurait consulté, il s'agirait d'Achias et de Sédécias dont parle le prophète Jérémie (Jr 29, 22-23)<sup>225</sup> (il sera à nouveau question d'Achias et de Sédécias en 3, 13, 61b-62a, où l'opinion juive semble cependant réfutée par la lettre du texte<sup>226</sup>, à moins que l'on n'interprète différemment le passage<sup>227</sup>). Ailleurs, il s'agit de remarques montrant une grande attention au texte et soulignant la propriété de telle ou telle formulation du texte biblique.<sup>228</sup> Enfin, une expression retient particulièrement l'attention d'Origène : il s'agit du syntagme « d'une voix forte » relevé à quatre reprises par l'Alexandrin ; d'après lui, celui-ci s'appliquerait uniquement dans la Bible aux saints<sup>229</sup> : en 3, 13, 24a – où l'expression apparaît pour la première fois –, la force de la voix de Susanne viendrait de la pudeur de la jeune femme (la voix des vieillards en effet n'est pas qualifiée de la sorte) ; en 3, 13, 42-43a, la force est due aux « sentiments du cœur », à la « pure confession de l'âme » et à la « droiture de la conscience » de Susanne ; en 3, 13, 46, la voix de Daniel est forte à cause de l'esprit saint qui est en lui ; enfin, en 3, 14, 18, se pose une difficulté pour l'exégète : comment expliquer l'allusion à la voix forte à propos du roi qui loue Bel ? deux solutions se présentent : ou bien il faut considérer que le passage n'est pas canonique (la Bible en effet ne semble pas, en un autre endroit, attribuer cette qualité à quelqu'un d'autre qu'à un saint : « Et il faudrait noter, si quelque part, dans les Saintes Écritures, la voix d'un pécheur est qualifiée de 'forte' » - v. 46) ou bien il faut trouver une autre réponse !

2) Le deuxième type de remarques porte sur la canonicité du livre ; en 3, 13, 13, Jérôme mentionne une note concernant l'utilisation par Origène des versions grecques de Daniel : « 'Ce passage', dit-il, 'je l'ai placé ici à partir des Septante' ; par ces mots, Origène montre que tout le reste, il ne l'a pas commenté d'après les septante traducteurs » : voilà qui rejoint le témoignage que l'on trouvait plus haut en 1, 4, 5a. En 3, 13, 54-55. 58-59, Jérôme rapporte le

<sup>222</sup> On ne relève que 15 versets commentés sur les 64 de Susanne et qu'un seul sur les 42 de Bel. Une réflexion telle celle que l'on trouve en *In Dan.* 3, 13, 13, « par ces mots, Origène montre que tout le reste, il ne l'a pas commenté d'après les septante traducteurs », donne en outre à penser que Jérôme insère ses propres opinions dans les remarques tirées d'Origène, même s'il annonce dans l'introduction au *De Susanna et Belis fabulis* qu'il rapportera les *paroles* mêmes de l'Alexandrin ; nous avons signalé d'autres cas similaires dans la traduction : par exemple à propos de *In Dan.* 3, 13, 8b-9 ; 3, 13, 23 ; etc.

<sup>223</sup> Nous ne traiterons pas de manière détaillée toutes les réflexions d'Origène présentes dans cette partie : nous renvoyons pour cela aux notes de la traduction.

<sup>224</sup> M. Alexandre, « Origène interprète du livre de Daniel ».

<sup>225</sup> Cf. Origène, *Lettre à Africanus* 11 (7) (SC 302, p. 359) ; Jérôme, *In Hier.* V, 67 (PL 24, 862 D – 863 B ; CCSL 74, p. 284-285) ; voir également J. Braverman, *op. cit.*, p. 126-131 ; la note correspondante dans la traduction et dans notre introduction le témoignage des Hébreux.

<sup>226</sup> Le sort des vieillards en Dn 13, 61-62 ne correspond pas à celui qui est donné dans Jr 29, 22-23 : selon Jérémie, ce fut le roi de Babylone qui exécuta la sentence ; dans les versets 61-62, c'est la synagogue qui aurait puni les deux vieillards.

<sup>227</sup> « Ils les mirent à mort » signifie en fait qu'ils les livrèrent au roi de Babylone pour être tués.

<sup>228</sup> Cf. *In Dan.* 3, 13, 5b (« C'est à merveille qu'à propos de ces vieillards pécheurs, il ne dit pas : 'Qui gouvernaient le peuple', mais : *Qui passaient pour gouverner* »); 3, 13, 23 (« Aussi est-ce avec propriété qu'elle n'a pas dit : 'Il est meilleur pour moi de tomber dans les mains de vieillards injustes... mais qu'elle dit : *Il est bon pour moi* ... »).

<sup>229</sup> Voir notre note dans la traduction sur le verset 24a.

témoignage de l’Alexandrin sur le problème du fameux jeu de mots grec<sup>230</sup> : « Nous devons chercher avec soin si les mots *schinos* et *prinos*... existent chez les Hébreux et quelle est leur ἐτυμολογία (étymologie), pour voir si, dans leur langue, on désigne par *schinos*, *le fait de fendre*, et par *prinos*, *le fait de couper ou le fait de scier* » ; Origène conclut simplement : « Si on montre que l’ἐτυμολογία (étymologie) de ces deux arbres – *le fait de frapper* et *le fait de couper* – existe aussi en hébreu, alors nous pourrons accepter aussi cet écrit » ; on le voit, la réponse d’Origène reste très prudente, voire un peu décevante ; il ne tranche ni pour ni contre l’authenticité du chapitre, il se contente de rappeler les difficultés concernant l’étymologie grecque et de suggérer une piste de réflexion : cette étymologie peut-elle également se trouver en hébreu ?<sup>231</sup>

3) Enfin, Origène propose des réflexions d’ordre moral ou spirituel ; c’est ainsi qu’il souligne que l’on doit éduquer non seulement les garçons, mais aussi les filles « selon la Loi de Dieu et la parole divine » (3, 13, 3), que la promenade procure un grand bienfait à « notre pauvre corps » (3, 13, 13) ; l’auteur décrit encore les différentes étapes de la tentation (3, 13, 8b-9) ; dans le même ordre d’idée, on peut lire que le péché qui conduit à la mort est assimilable à la mort, alors que les œuvres dignes de la vie sont semblables à une sorte de résurrection (3, 13, 22)<sup>232</sup> ; Origène affirme également que le juste ne craint pas le péril : « C’est le fait de la fragilité humaine de craindre la mort qui est affrontée pour la justice » (*ibid.*) ; on trouve enfin une note concernant le rapport entre la justice et le gouvernement du peuple (3, 13, 5b).

## II. Références implicites à Origène

Il n’est pas très difficile de supposer des références à Origène dans le *Commentaire sur Daniel* de Jérôme : celui-ci revendique en effet souvent une lecture littérale du texte, et l’on ne peut qu’être surpris du coup lorsqu’on trouve dans l’exégèse de tel ou tel verset des remarques d’ordre typologique ou spirituel. Qu’il nous suffise ici de citer Jérôme lui-même, qui affirme par exemple à propos de Dn 4 que sa lecture du chapitre s’en tiendra au sens littéral : « L’histoire est limpide et ne demande pas une grande interprétation » (*In Dan.* 1, 4, 1a).

### 1. Les utilisations cachées d’Origène

Généralement, on peut identifier assez facilement les garants de telle ou telle opinion que rapporte Jérôme, même lorsque celui-ci ne mentionne pas leur nom ; la plupart du temps, il s’agit d’opinions relatives à des positions théologiques bien connues ; nous en citerons quelques exemples.

1) Sur Dn 3, 37-39a (« Car nous sommes devenus, Seigneur, plus petits que tous les peuples et nous voici aujourd’hui humiliés par toute la terre à cause de nos péchés, et il n’est plus en ce temps ni prince ni prophète ni chef, plus d’holocauste, de sacrifice, d’oblation, d’encens ni de lieu pour nos premices devant Toi, pour pouvoir obtenir miséricorde »), Jérôme affirme : « Certains rapportent même ce passage à la Jérusalem céleste : les âmes, tombées sur la terre et placées dans ce lieu de larmes et de confusion, pleureront leurs fautes passées et tout le reste, que contient la parole du prophète ; mais l’Église de Dieu n’admet pas cette interprétation ». On est en droit supposer que le *quidam* désigne ici Origène ; P. Deseille<sup>233</sup>

<sup>230</sup> Voir dans notre introduction la synthèse sur le texte biblique de Daniel.

<sup>231</sup> On se reportera sur l’opinion d’Origène face à cette difficile question à la note de la traduction, plus détaillée (*ad loc.*) ; cf. Origène *Lettre à Africanus*, 3 (2) (SC 302, p. 524) ; 10 (6) (p. 536) ; 17-18 (11-12) (p. 102 *sq.*).

<sup>232</sup> Cf. Origène, *Entretien avec Héraclide* 25 *sq.* (SC 67).

<sup>233</sup> Cf. P. Deseille, « Ame-cœur-corps », in *Dictionnaire critique de Théologie*, PUF 1998, p. 29.

rappelle en effet qu'Origène expose « dans le *Peri Arkhôn* que Dieu a créé de toute éternité un univers d'esprits unis à des corps de nature subtile, éthérés, doués de libre arbitre, et tous égaux. Il leur advint de pécher par négligence, et ils se détournèrent, par satiéte, de la contemplation divine. Selon la gravité de leur faute, leurs corps revêtirent alors une forme plus ou moins épaisse et obscure. Ceux qui avaient péché le moins gravement gardèrent des corps relativement subtils et devinrent des anges [...] ; ceux qui avaient péché le plus gravement reçurent des corps plus épais et devinrent des démons ; et enfin, ceux qui avaient commis une faute de gravité moyenne virent leur corps éthéré se changer en corps humains, tels qu'ils sont dans notre univers présent. » S'il s'agit bien du thème de la chute des anges comme l'origine des âmes humaines, Jérôme présente ici un grief contre Origène très souvent évoqué dans son œuvre.<sup>234</sup>

2) Sur Dn 1, 3, 39b (« Mais puissions-nous, avec une âme brisée et un esprit humilié, être agréés »), Jérôme affirme : « Prenant appui sur ce passage-ci, sur ce qui suit: *Bénissez le Seigneur, esprits et âmes des justes* (Dn 3, 86) et sur ce verset des Psaumes: *Le sacrifice à Dieu, c'est un esprit broyé, un coeur brisé et humilié, Dieu ne le méprise pas* (Ps 51, 19), il y a des gens (*sunt qui*) pour vouloir qu'il y ait en l'homme, mis à part l'Esprit Saint, un esprit et une âme différents; mais il leur faudra se donner beaucoup de peine pour démontrer comment on peut dire qu'en dehors de la chair et de la grâce de l'Esprit Saint, on trouve dans un être humain unique deux substances et deux hommes intérieurs. » Dans le *Peri archôn* III, 4, Origène pose, à propos des tentations humaines, la question suivante : est-il vrai, comme le disent certains, que chaque homme possède deux âmes ? Passant en revue différentes opinions, il soumet l'hypothèse de certains qui pensent qu'il y a en l'homme deux âmes, l'une plus divine et céleste et l'autre inférieure. C'est sur le verset de Dn 3, 86 qu'Origène fonde, dans son *Commentaire sur l'Epître aux Romains* et dans celui *Sur Matthieu* de telles remarques.<sup>235</sup>

3) De manière plus remarquable encore, Jérôme signale à plusieurs reprises, au cours de son commentaire, des lectures typologiques qui ont été faites de Daniel ; cependant, il rejette ces dernières comme des fables creuses (*cassae fabulae*) et des extravagances (*deliramenta*)<sup>236</sup> ; Jérôme ne cite pas leurs auteurs, il ne parle que de *qui* ou de *quidam* ; pourtant, parce que ces interprétations voient dans les rois Nabuchodonosor, puis Darius le diable et qu'il est question de la conversion de Satan à la fin des temps (apocatastase), force est de supposer que c'est chez Origène que Jérôme a trouvé une telle interprétation.

En 1, 3, 96, le repentir de Nabuchodonosor est compris comme le repentir du diable : « Lors de l'achèvement et de la fin du monde, lui-même recevrait la connaissance de Dieu et exhorterait tous les hommes à la pénitence » ; le texte fait référence à Jonas (Jon 3, 6) : Origène comprenait de la même manière la conversion du roi de Ninive. C'est surtout sur Dn 4 – chapitre qui rapporte la folie du roi Nabuchodonosor, transformé en bête sauvage par Dieu à cause de son orgueil, puis redevenu homme au bout de sept années, après s'être humilié – qu'Origène proposait une vaste lecture typologique : Nabuchodonosor est le type de la « puissance adverse » (*contraria fortitudo*), Daniel, lui, est le type de la « force sainte »

<sup>234</sup> Cf. B. Jeanjean, *Saint Jérôme et l'hérésie*, p. 128-149 *passim*.

<sup>235</sup> H. Crouzel et M. Simonetti, éditeurs aux Sources chrétiennes du *Peri Archôn* (SC 268-269) voient ici plusieurs croyances possibles : « Noumésios distinguait, disent-ils, deux âmes du monde et deux âmes en chaque homme par suite de la distinction entre Dieu et la matière ; il y avait en l'homme un principe vital dérivant de la matière et un principe rationnel venant de Dieu » (cf. Stobée I, 49-25 ; Porphyre, *De Abstin.* I, 40). Les anciens Perses croyaient aussi en l'existence de deux âmes pour chaque homme, l'une bonne, l'autre mauvaise. On trouve également cette croyance chez les Gnostiques. Clément (*Stromates* II, 20, 112-114) attribue cette doctrine aux Basilidiens. En ce qui concerne les Chrétiens de la Grande Eglise, cf. Tatien, *Ad Graecos* 12 ; 16 ; Tertullien, *De Anima* 10 ; Clément, *Stromates* VI, 135. Cf. SC 269, p. 85-86 (n. 3).

<sup>236</sup> Cf. *In Dan.* 2, 6, 26.

(*sancta fortitudo*) ; le chapitre fait référence à la chute du diable, puis à sa conversion à la fin des temps.

Un bon exposé de cette lecture est proposé par Jérôme en 1, 4, 23b : « Après avoir été torturé, après s'être ensauvagé, après s'être nourri d'herbes et de foin, au terme d'un cycle de sept années, il confesserait le Seigneur et redeviendrait ce qu'il avait été auparavant » ; Origène semblait envisager la suite ainsi : « Toutes les puissances angéliques réclameront le diable et sa puissance augmentera tellement que, lui qui, auparavant, s'était enorgueilli face au Seigneur, il sera plus grand qu'avant le péché » (1, 4, 33b). Cette interprétation se justifie par plusieurs incohérences du texte qui constituent autant d'arguments en faveur d'une lecture non pas littérale, mais typologique ; plusieurs sont cités en 1, 4, 1a : 1) Nabuchodonosor, habitué qu'il était au luxe, s'est pourtant nourri de foin pendant sept ans ; 2) il n'a pas été dévoré par les bêtes sauvages ; 3) pendant sept années le royaume est resté sans roi et on a gardé vacant le trône pour un fou ; 4) si quelqu'un a régné entre temps, pourquoi lui a-t-il finalement rendu le trône ?; 5) aucune trace de ces événements ne se trouve dans les histoires chaldéennes, pourtant riches en faits de peu d'importance ; bref, « puisque l'histoire ne tient pas, c'est, en Nabuchodonosor, le diable qui est signifié » ; d'autres arguments sont avancés : il est dit dans l'interprétation du rêve du roi que l'arbre représente symboliquement la puissance de Nabuchodonosor ; or, selon la Bible, « sa vue allait jusqu'aux confins de toute la terre » : « En aucune manière, note Origène, la domination de Nabuchodonosor n'aurait eu en sa possession toute la terre – car jamais son empire ne s'est étendu sur les nations grecques ni barbares ni sur toutes celles qui se trouvent au nord et à l'occident –, mais il n'avait que les provinces d'orient – c'est-à-dire l'Asie –, et pas l'Europe ni la Libye » (1, 4, 7b-8) ; enfin, il est dit que le roi a été attaché « avec un lien de fer et de bronze » : « Nabuchodonosor aurait-il été attaché avec un lien de fer et de bronze? ou encore: qui l'aurait enchaîné et lié par des entraves ? » (1, 4, 20b).

Outre ces arguments, Origène apportait au débat un dossier biblique appuyant cette théorie ; Jérôme cite trois textes allant apparemment dans ce sens : « Le Seigneur dit dans l'Évangile: *Je voyais Satan tomber du ciel comme la foudre* (Lc 10, 18); l'Apocalypse de Jean parle quant à elle d'un 'dragon tombant sur la terre , qui a entraîné avec lui le tiers des étoiles' (Ap 12, 3-4), et l'on trouve dans Isaïe: *Comment lucifer [l'étoile du matin] est-il tombé, lui qui se levait matin?* (Is 14, 12). » Plus loin, en 2, 5, 22, Jérôme cite une autre opinion sans doute d'Origène : certains voient en Balthazar, le descendant de Nabuchodonosor une figure de l'Antichrist ; rien d'étonnant lorsque l'on sait que l'Antichrist est le fils de diable (dont le type est Nabuchodonosor). La lecture origénienne ne s'arrêtait pas là, car la conversion du roi Darius<sup>237</sup> également (Dn 6) était comprise de la même manière : « Certain homme a interprété Nabuchodonosor écrivant aux langues et aux nations comme représentant les puissances adverses, et il fait aussi la même interprétation à propos de Darius: il appellerait tous les hommes à la pénitence; et il cherche à savoir si cela arrivera dans ce monde, dans un autre ou, du moins, après d'autres mondes. »<sup>238</sup>

<sup>237</sup> Darius constate au matin que Daniel, qu'il avait fait jeter la veille dans la fosse aux lions, est toujours en vie ; dans une lettre, il incite tous les peuples à se convertir au vrai Dieu.

<sup>238</sup> On signalera encore une péricope contre Origène que l'on trouve dans le manuscrit A (suivi par Vict. μ Vall.) à propos de Dn 10, 4b (« J'étais au bord du grand fleuve, qui est le Tigre ») : *Aussi, que cessent les délires de ceux qui (hi qui), cherchant des ombres et des images dans la vérité, s'efforcent de détruire la vérité même, au point qu'ils pensent devoir supprimer fleuves, arbres et paradis par les lois de l'allégorie.* P. Antin (*Recueil sur saint Jérôme*, p. 372-3) suppose en ce passage un authentique possible ; on sait effectivement qu'il s'agit là de l'un des griefs de Jérôme contre Origène (voir notamment *Epist. 51* ; *Contra Iohann. 7* : PL 23, 360; CCSL 79A, p. 14).

Il n'est pas difficile de reconnaître dans les passages cités une référence à Origène ; ce dernier avait en effet souvent compris le roi Nabuchodonosor comme un type du diable<sup>239</sup> ; B. E. Daley<sup>240</sup> rappelle également qu'Origène avait formulé, au moins à titre de possibilité, la doctrine du salut universel<sup>241</sup> : « Parfois, il semble même penser que Satan et les autres esprits mauvais seront compris dans le salut final (*Comm. in Joann.* 32, 2, 29s. ; *De Princ.* III, 6, 5 par ex.), bien que dans sa « lettre à ses amis d'Alexandrie », il se défende d'avoir jamais eu cette position (cf. Rufin, *De Adulteratione librorum Origen.*, PG 17, 624A-625A2). Quoi qu'il en soit, Origène exprime toujours sa théorie de l'apocatastase avec beaucoup de prudence ; comme on l'a dit, il la considérait « non comme une certitude, mais comme un grand espoir » (Crouzel 1978, 325). » La bibliographie ne manque pas sur le sujet, et les discussions se poursuivent toujours pour savoir dans quelle mesure Origène a vraiment enseigné cette théorie<sup>242</sup>. Ce débat, si vif dans l'Antiquité, a fortement marqué l'œuvre de Jérôme : Y.-M. Duval<sup>243</sup> et B. Jeanjean<sup>244</sup> surtout retracent l'historique de ce débat dans la vie et l'œuvre de Jérôme.

Jérôme ne ménage pas ses critiques à l'égard d'une telle lecture.<sup>245</sup> Il marque à plusieurs reprises son rejet de l'interprétation origénienne : *Quidam pessime ad diabolum referunt* (1, 3, 96), *quod nos nequaquam recipimus* (1, 4, 1a), *quae nos pro deliramentis et cassis ducentes fabulis* (2, 6, 26) ; celle-ci constitue une calomnie (*calumniantur* : 1, 4, 7b-8). Le principal grief est que les Origéniens ne lisent pas les récits en question selon l'*historia* : *qui non recipiunt historiam* (1, 4, 6a), *contemptores historiae* (1, 4, 7b-8), *qui historiae contradicunt* (1, 4, 20b ; 1, 4, 23b ; 1, 4, 33b). Pourtant, le sens en est clair : *Historia quidem manifesta est et non magna interpretatione indiget* (1, 4, 1a) ; aussi l'interprétation chrétienne est-elle plus simple : *hoc solum dicimus* (2, 6, 26) ; le sens littéral et historique du texte est évident : *quid mirum est si...?* (1, 4, 1a), *nec mirum si...?* (1, 4, 5c), *non mirum si...?* (1, 4, 6a), *perspicuum sit* (1, 4, 20b). Les critiques se font aussi plus mordantes et ironiques (*quis enim... non cernat...?* : 1, 4, 1a) et Jérôme prend à partie les tenants de la lecture typologique (*respondeant quale...?* : 1, 4, 2a ; *qui respondere debent quomodo...?* : 1, 4, 23b). Jérôme laisse entendre qu'il se méfie de la lecture allégorique d'Origène ; en 3, 9, 24a, à propos des

<sup>239</sup> Sur Nabuchodonosor comme figure du diable, cf. Origène, *Peri Archôn* 4, 3, 9 ; *Sel. In Hiezech.* 17 ; *Contre Celse* 6, 43sq. ; *In Ieremiam* h. 1, 4 ; Jérôme, *In Habacuc* 1, 2, 5-8 ; *In Isaiam* 6, 14, 5-6 ; 6, 14, 7-11 ; *In Hiezech.* 6, 18, 5-9 ; *In Ier.* 1, 71, 2-1 ; 72, 1 ; 3, 18, 2 ; 5, 48, 2.

<sup>240</sup> Cf. B. E. Daley, « Apocatastase », in *Dictionnaire critique de Théologie* (dir. J.-Y. Lacoste), puf, Paris 1998, p. 70-72.

<sup>241</sup> Cf. Origène, *Peri Archôn* I, 6, 1-3 (SC 252, p. 194-204) ; I, 8, 3 (*ibid.*, p. 226 sq.) ; III, 5, 6 – 6, 9 (SC 268, p. 228-254).

<sup>242</sup> A. Méhat, « "Apocatastase": Origène, Clément d'Alexandrie, Ac 3, 21 », *VigChr* 10 (1956), p. 196-214 ; G. Müller, « Origen und die Apokatastasis », *ThZ* 14 (1958), p. 174-190 ; H. Crouzel, « L'Hadès et la Géhenne selon Origène », *Gr* 59 (1978), p. 291-329 ; J. Rius-Camps, « La hipótesis origeniana sobre el fin último », *Arché e Telos, Atti del Colloquio di Milano, Maggio 1979*, Milan 1981, p. 58-121 ; H. Crouzel, « L'apocatastase chez Origène », in *Origeniana quarta, Die Referate des 4. Internationalen Origeneskongresses (Innsbruck, 2-6. September 1985)*, hrsg. von L. Loher, Innsbruck theolog. Stud. XIX Innsbruck Tyrolia-Verlag 1987, p. 282-290.

<sup>243</sup> Y.-M. Duval, *Jérôme. Le Commentaire sur Jonas*, p. 397-398, n. 3. 7 (avec référence à l'*In Dan.*).

<sup>244</sup> B. Jeanjean, *Saint Jérôme et l'hérésie*, p. 37-55 (l'hérésie origénienne dans la vie et l'œuvre de Jérôme) ; p. 105-106 (la place d'Origène hérétique chez Jérôme) ; p. 128-149 (la connaissance de l'origénisme par Jérôme) ; on notera cependant qu'à la p. 145, l'auteur affirme : « Les mentions à la pénitence particulière du diable et des démons sont rares après 398 » ; il n'en relève que deux : *Apol.* II, 7, 50-53 et *In Is.* VI, 14, 20, laissant de côté le vaste développement de l'*In Dan.*

<sup>245</sup> J. Lataix (p. 271) a souligné que, par son refus du sens littéral, Origène « a préparé les voies à Porphyre, et peut-être celui-ci a-t-il utilisé les *Stromates* pour attaquer l'authenticité de Daniel. En tout cas il est facile de comprendre pourquoi la tradition ecclésiastique a laissé perdre cet ouvrage d'Origène. » On trouve de semblables remarques sur l'influence d'Origène, notamment dans les *Stromates*, sur le *Contre les Chrétiens* de Porphyre chez R. M. Grant, « The Stromateis of Origen », p. 290-292.

soixante-dix semaines, il cite le témoignage d'Origène que nous avons mentionné plus haut ; or, il le fait précéder de l'introduction suivante : « Origène, comme il s'était proposé de discuter ce même chapitre, nous a exhortés à rechercher ce que nous ne comprenons pas, et, parce que, pour ce passage il n'y avait pas de place pour l'allégorie qui laisse toute liberté à la discussion, enfermé par la vérité historique, il a laissé ces notes rapides dans le dixième livre des *Stromates* ». On sent bien derrière l'image de la liberté de l'allégorie opposée à celle de l'enfermement du sens littéral où allait la préférence d'Origène et quel jugement sur elle porte Jérôme. Une telle réflexion fait songer à celle qu'il proposera dans son *Commentaire sur Isaïe* ; dans le prologue du livre V (dédié à Amabilis), on trouve un jugement sur ses prédécesseurs Origène et Eusèbe ; concernant Origène, il affirme : « L'un se donne carrière dans les libres espaces de l'allégorie et, interprétant chaque mot isolément, fait de ses vues personnelles les mystères de l'Eglise »<sup>246</sup> ; Jérôme prend ici ses distances par rapport à l'exégèse allégorique, et P. Jay explique : « Présentée comme un procédé d'explication qui morcelle le texte sacré, l'allégorie conduit l'interprète de l'Ecriture à substituer aux « mystères de l'Ecriture » ses conceptions personnelles. »<sup>247</sup>

Cette critique s'accompagne dans le commentaire d'une contre-argumentation ; le premier argument est que le sens littéral de ces récits n'a absolument rien d'extravagant, que l'*historia* est acceptable en elle-même ; ainsi, le chapitre 4 de Daniel peut être lu comme une histoire réelle : il existe en effet des fous vivant dans les champs et les bois, l'histoire et la mythologie rapportent de nombreux récits incroyables de métamorphoses : « Pourquoi s'étonner que cela ait été disposé par le jugement de Dieu, pour montrer la puissance de Dieu et pour rabaisser l'orgueil des rois ? » (1, 4, 1a) ; de la même manière, les chaînes dont on a ligoté Nabuchodonosor n'ont rien de surprenant : « Il est pourtant évident qu'on ligote de chaînes tous les furieux, de peur qu'ils ne se précipitent et ne se jettent sur les autres, le fer à la main » (1, 4, 20b) ; il n'est pas besoin de chercher à référer ce texte au diable, alors qu'il ne parle que de l'orgueil du roi ; le thème revient en effet comme un *leitmotiv* sous la plume de Jérôme, comme nous le relevons dans la traduction : 1, 4, 1a, *superbia* (Dn 4, 34) ; *regum superbiam* ; 1, 4, 7b-8, *Vidi impium exaltatum et eleuatum* (Ps 36, 35) ; *sua superbia eleuantur* ; *ob superbiam regis impii qui tantum gloriatur...* ; 1, 4, 17a-19, *ut non eum superbiae sed potentiae uideatur arguere* ; 1, 4, 24, *malo superbiae* ; 1, 4, 28, *arrogans glorificatio* ; *per superbiam* ; [1, 4, 33b, *superbierat*, appliqué au diable] ; 1, 4, 34b, *superbierit*.

Un deuxième argument est que le texte met en œuvre des figures de style qu'il s'agit de bien identifier pour saisir le sens véritable du récit ; ainsi, en 1, 4, 7b-8, Jérôme souligne que le verset « et sa vue allait jusqu'aux confins de toute la terre » constitue une hyperbole (*hyperbolice*), laquelle souligne l'orgueil du roi. Jérôme recourt aussi à des objections d'ordre théologique (et logique) : « Comment pourrait-il se faire que les anges qui jamais ne sont tombés aient à nouveau pour chef celui qui est revenu par la pénitence ? » (1, 4, 23b). Il est de toute façon facile de prouver que la lecture origénienne ne tient pas ; Jérôme remet en question l'argumentation avec dérision, en recourant à un quasi raisonnement par l'absurde : « Qui serait donc ce Nabuchodonosor qui a eu un songe, et qui serait ce Daniel qui explique son songe et prédit l'avenir? comment se fait-il qu'ici, Daniel en personne – en qui, selon eux, il faut en tout cas voir la force sainte – est établi par Nabuchodonosor comme son chef des magiciens et se trouve appelé *compagnon* ? » (1, 4, 6a) ; « Qui donc serait ce Daniel qui lui interpréterait l'écriture de Dieu, et qui seraient ces Mèdes et ces Perses qui le tueraient et prendraient sa succession sur le trône? » (2, 5, 22).

<sup>246</sup> In Is. V, prol. : Alter liberis allegoriae spatiis euagatur et, interpretatis nominibus singulorum, ingenium suum facit Ecclesiae sacramenta : PL 24, 154 ; CCSL 73, p. 160.

<sup>247</sup> P. Jay, *L'Exégèse de saint Jérôme*, p. 222.

## 2. Des remarques nourries d'Origène

Il est plus difficile d'identifier les passages dans lesquels Jérôme utilise Origène, alors qu'il ne signale nullement qu'il emprunte ses remarques à quelqu'un. Nous tentons cependant quelques propositions.<sup>248</sup>

1) En 1, 1, 2b, commentant le passage où il est dit que Nabuchodonosor emporta « une partie des vases de la maison de Dieu », Jérôme remarque que « le roi de Babylone n'a pas pu transporter tous les vases de Dieu et les placer dans le temple aux idoles qu'il s'était fait construire, mais une partie des vases du temple de Dieu » ; les vases représenteraient selon lui les *doctrines de la vérité* : « Si l'on relit tous les livres des philosophes, on trouvera forcément chez eux quelque partie des vases de Dieu – comme chez Platon : Dieu, créateur du monde; comme chez Zénon, chef des stoïciens: les enfers et les âmes immortelles, et la vertu comme unique bien –, mais, parce qu'ils mêlent le mensonge à la vérité et qu'ils pervertissent le bien naturel par de nombreuses erreurs, il est dit qu'ils ont recueilli une partie des vases de Dieu, et non tous les vases dans leur intégralité et leur perfection. » Ce passage a toute chance d'être repris des *Stromates* d'Origène<sup>249</sup> ; deux indices en tout cas nous le laissent penser : d'une part on notera l'emploi de l'expression *secundum ἀναγωγὴν*; cette expression, comme le note P. Jay<sup>250</sup>, est fréquente chez Origène et Jérôme est le premier exégète latin à l'employer ; le mot cité en grec laisserait à penser que c'est bien à l'Alexandrin que Jérôme aurait repris l'explication. Celle-ci, d'autre part, correspond bien à la description que Jérôme donne des *Stromates* dans sa lettre 70, 4 : *Hunc (Clementem) imitatus Origenes decem scripsit Stromateas, christianorum et philosophorum inter se sententias comparans et omnia nostrae religionis dogmata de Platone et de Aristotele, Numenio Cornutoque confirmans.*<sup>251</sup>

2) Sur Dn 2, 22 (« Il révèle profondeurs et secrets, il connaît ce qu'il y a dans les ténèbres, et la lumière est avec lui »), Jérôme propose le commentaire suivant sur la première partie du verset : « Celui à qui Dieu révèle les profondeurs peut aussi s'écrier: *Ô profondeurs de richesse de la sagesse et de la science de Dieu!* (Rm 11, 33), lui en qui habite l'Esprit: *Il scrute jusqu'aux profondeurs de Dieu* (1 Co 2, 10), il creuse des puits jusqu'au plus profond de son âme, il enlève toute la terre qui recouvre d'ordinaire les eaux profondes , il observe le commandement qui dit: *Bois l'eau de tes propres cruches et de la source de tes puits* (Pv 5, 15) ». Le thème des puits, on le sait, est cher à Origène ; on le trouve longuement développé dans ses *Homélies sur la Genèse*<sup>252</sup> ; or, Origène y cite précisément le texte de Pr 5, 15 ; on est donc en droit de supposer que Jérôme emprunte cette exégèse aux *Stromates*. Sur la suite du verset, Jérôme explique : « Les ténèbres représentent l'ignorance, la lumière la science et la connaissance; ainsi, tout comme le mal n'échappe pas à la connaissance de Dieu, le bien l'entoure et l'enveloppe; à moins qu'il ne faille interpréter que ce qui est dit ténébreux désigne tout ce qui est mystique et ce qui est profond, selon que nous lisons dans les Proverbes: *Il comprendra aussi le proverbe et la parole enveloppée de ténèbres* (Pr 1, 6); c'est cela même que signifie ce que nous lisons dans les Psaumes: *L'eau ténébreuse dans les nuées de l'air* (Ps 17, 12): car celui qui s'élève vers les hauteurs et qui, délaissant les choses de la terre, aspire (cf. Phil 3, 13), semblable aux oiseaux, à l'air le plus léger et à toutes les réalités célestes,

<sup>248</sup> Nous ne retiendrons ici que les exemples qui nous semblent les plus significatifs ; nous signalons d'autres emprunts possibles à l'œuvre d'Origène au cours de la traduction : cf. 1, 3, 4-6 ; 1, 3, 26-28a ; 1, 3, 29 ; 1, 3, 49-59 ; 1, 3, 92b ; 2, 6, 10a ; 2, 6, 22 ; 2, 7, 7c-8 ; 2, 7, 13b ; 3, 9, 14a ; 3, 10, 13a ; 4, 12, 1-3.

<sup>249</sup> Cf. H. Hagendahl, *Latin Fathers and the Classics*, Göteborg 1958, p. 227.

<sup>250</sup> Cf. P. Jay, *L'exégèse de saint Jérôme...*, p. 226-232, notamment p. 227, n. 55-56.

<sup>251</sup> L'opinion de Jérôme sur les *Stromates* n'avait cependant pas toujours été positive ; il écrit ainsi dans l'*Epist. 84, 3* : « Quant au fait qu'ils soient liqués dans le culte des parjures et des mensonges, le sixième livre des *Stromates* – dans lequel il rapproche notre doctrine de l'opinion de Platon – l'enseigne très clairement » ; voir également *Adu. Pelag.*, *prol. 1, 10-12 (CCSL 80, p. 3)*.

<sup>252</sup> Cf. Origène, *Homélies sur la Genèse* (XII, 112-113 ; XIII) : SC 7bis.

devient un nuage auquel parvient la vérité de Dieu (cf. Ps 56, 11 ; 107, 5) et qui, d'habitude tombe en pluie sur les saints (cf. Jn 7, 38 ?); rempli d'une abondance de science, il a dans son cœur des eaux abondantes, ténébreuses et enveloppées d'une obscurité où seul Moïse pénètre et parle à Dieu face à face (cf. Ex 20, 21; 33, 11; etc.) ; et il est écrit au sujet d'un tel homme: *Il fit des ténèbres sa cachette* (Ps 17, 12a). » On pourrait également supposer que Jérôme emprunte ce commentaire à Origène, même si l'on ne dispose pas de parallèles dans ses autres œuvres ; l'image qu'il développe sur l'homme qui se transforme en nuage, sans doute d'inspiration platonicienne, est complexe : il faut y voir l'idée que, lorsque l'homme accède à la connaissance de Dieu (image du nuage), il n'en jouit pas seulement lui-même, mais en répand le bénéfice sur tous ceux qui tentent de s'élever vers les réalités célestes (image de la pluie), par la communion des saints.

3) C'est parfois l'interprétation d'un texte autre que celui de Daniel qui fait songer à Origène ; ainsi, en 2, 8, 15b, alors que Jérôme commente le verset « Voici que se tint devant moi comme une apparence d'homme », il fait référence à l'apparition des trois hommes à Abraham à Mambré (cf. Gn 18, 1-3) ; il souligne : « Ils n'étaient pas des hommes et dont l'un est adoré comme le Seigneur » ; or, on trouve de semblables réflexions chez Origène, dans ses *Homélies sur la Genèse*, IV, 2 : « Cependant le sage ne laisse pas de savoir qui il a reçu. Il va à la rencontre des trois, mais il n'en adore qu'un et ne parle qu'à un seul en disant : 'Descends chez ton serviteur et rafraîchis-toi sous cet arbre.' »<sup>253</sup>

4) Des thèmes peuvent aussi faire écho à des motifs proprement origéniens ; on en citera deux exemples : celui des anges et celui des livres. Trois passages de l'*In Danielem* semblent pouvoir faire référence à l'angélologie d'Origène ; en 2, 7, 10b, Jérôme distingue deux catégories d'anges : ceux qui président à la récompense des justes et ceux qui président au châtiment des méchants ; J. Lataix (p. 271) pense reconnaître dans ce passage une influence de l'Alexandrin ; en 2, 8, 16, Jérôme rappelle l'étymologie des noms des trois archanges, Gabriel qui signifie « force » ou « homme robuste de Dieu », Raphaël « traitement » ou « médecine de Dieu », Michaël « qui est comme Dieu ? ». On trouve de semblables réflexions dans le *Peri Archôn* I, 8, 1: « Je pense qu'il faut raisonner pareillement à propos des anges et ne pas juger fortuit qu'à tel ange ait été attribué tel office (*officium*), par exemple à Raphaël la charge de soigner et de guérir (*curandi et medendi opus*), à Gabriel la surveillance des guerres (*bellorum prouidentia*), à Michel le soin des prières et des supplications des mortels (*mortalium preces supplicationesque curare*)... »<sup>254</sup> ; enfin, en 3, 10, 13a, Jérôme comprend l'expression « le prince du royaume des Perses » comme une allusion à l'« ange auquel la Perse a été confiée », selon ce qu'on lit en Dt 32, 8 : « Lorsque le Très-Haut divisait les nations, lorsqu'il disséminait les fils d'Adam, il fixa les frontières des nations selon le nombre des anges de Dieu » : une telle interprétation est tout à fait conforme à celle que l'on trouve dans les *Homélies sur Luc* (XXXV, 6) d'Origène<sup>255</sup> ou dans ses *Homélies sur l'Exode* (VIII, 1-2).<sup>256</sup> Pour ce qui est du thème du livre, deux passages y font référence ; en 2, 7, 10c, alors que le texte dit que des livres ont été ouverts », Jérôme commente : « Les consciences et les œuvres de chacun, de l'une et de l'autre part, bonne ou mauvaise, sont révélées à tous. Le bon livre est celui que nous trouvons souvent dans nos lectures: le 'livre des vivants'; le mauvais livre celui que tient en main l'accusateur, qui est l'ennemi et le vengeur, dont nous lisons dans l'Apocalypse [qu'il est] *l'accusateur de nos frères* (Ap 12, 10) ; c'est le livre terrestre dont le prophète aussi dit: *Ils seront écrits sur la terre* (Jr 17, 13) ». Or, on trouve une semblable référence au *livre terrestre* chez Origène à propos d'un verset de Jérémie (*Homélies sur Jérémie*, XVII, 4) : « *Qu'ils soient inscrits sur la terre* » : *tous les hommes sont inscrits, les*

<sup>253</sup> Cf. SC 7 bis, p. 149 (trad. L. Doutreleau).

<sup>254</sup> Cf. SC 252, p. 220 *sq.* (trad. H. Crouzel et M. Simonetti).

<sup>255</sup> SC 87, p. 418-421.

<sup>256</sup> SC 321, p. 246.

saints au ciel, les pécheurs sur la terre. On a cette parole de Jésus aux disciples : « Réjouissez-vous de ce que vos noms soient inscrits dans les cieux » (Lc 10, 20). Il faut donc se réjouir si l'on devient tel qu'on ait son nom inscrit dans les cieux. Or de même ceux qui vivent d'une manière terrestre, ceux qui ne contournent pas la terre d'Edom, mais qui occupent les champs de la terre d'Edom et ses vignobles (cf. Nb 20, 17-19), ont leur nom inscrit « sur la terre » comme celui de gens qui abandonnent Dieu »<sup>257</sup> ; il est encore fait référence à un livre en 4, 12, 4, lorsqu'il est dit à Daniel : « Quant à toi, Daniel, clos les paroles et scelle le livre jusqu'au temps fixé; la plupart iront au bout et la connaissance sera multipliée... » Jérôme affirme : « Ce livre, il peut en rompre les sceaux, celui qui connaît les secrets cachés des Ecritures, qui comprend les *αἰνίγματα* (énigmes) et les paroles, ténébreuses en raison de la grandeur des mystères, qui interprète les paraboles et qui transforme la lettre qui tue en esprit qui vivifie ». Le commentaire du verset a eu de quoi surprendre J. Lataix (p. 273) : « Cette conclusion n'est pas attendue à la fin d'un commentaire qui veut expliquer la prophétie de Daniel au sens littéral » ; or, le thème du livre scellé que seul peut ouvrir l'Agneau est un thème origénien connu, que l'on trouve, par exemple, dans la *Philocalie 2* :

« Les divines paroles disent que les divines Ecritures sont fermées à clé et scellées : fermées par la clé de Danid et peut-être aussi scellées par le sceau dont il a été dit : *L'empreinte d'un sceau, chose sainte pour le Seigneur* (Ex 28, 36), c'est-à-dire par la puissance de Dieu qui a donné les Ecritures, puissance signifiée par le sceau. Que les Ecritures soient fermées à clé et scellées, Jean l'enseigne dans l'*Apocalypse* quand il dit : *Et pour l'ange de l'Eglise de Philadelphie écris : ainsi parle le Saint, le Vrai, celui qui a la clé de David, celui qui ouvre et personne ne fermera, celui qui ferme et personne n'ouvrira. Je connais tes œuvres. Vois, j'ai placé devant toi une porte ouverte que personne ne peut fermer* (Ap 3, 7-8) Et un peu plus loin : *Et je vis à la droite de celui qui siège sur le trône un livre écrit à l'intérieur et à l'extérieur, scellé de sept sceaux. Et je vis un autre ange, un ange fort, proclamant d'une voix puissante : qui est digne d'ouvrir le livre et d'en briser les sceaux ? Et personne, ni dans le ciel, ni sur la terre, ni sous la terre, ne pouvait ouvrir le livre et regarder. Et je pleurai de ce que personne ne fut trouvé digne d'ouvrir le livre et de le regarder. Et l'un des anciens me dit : ne pleure pas ; vois le Lion de la tribu de Juda, la racine de David, a remporté la victoire pour ouvrir le livre et ses sept sceaux* (Ap 5, 1-5). Isaïe mentionne seulement qu'elles sont scellées : *Et toutes ces paroles seront pour vous comme les mots de ce livre scellé ; si on le donne à un homme qui connaît ses lettres et qu'on lui dise : lis cela, il dira : je ne peux pas lire parce que cela est scellé ; et ce livre sera mis entre les mains d'un homme qui ne connaît pas ses lettres et on lui dira : lis cela, et il dira : je ne connais pas les lettres* (Is 29, 11-12). Nous devons pas penser que ces paroles concernent non pas seulement l'*Apocalypse* de Jean et le livre d'Isaïe, mais toute l'Ecriture divine : il est unanimement reconnu par ceux qui peuvent tant soit peu s'y connaître en matière de paroles divines que l'Ecriture est remplie d'énigmes, de paraboles, de paroles obscures (cf. Pv 1, 6), difficiles à comprendre pour la nature humaine. C'est ce que le Sauveur lui aussi veut enseigner : jugeant que la clé était entre les mains des Scribes et des Pharisiens qui ne faisaient aucun effort pour trouver le moyen d'ouvrir, il leur dit : *Malheur à vous, hommes de la loi, car vous avez enlevé la clé de la connaissance ; vous-mêmes vous n'êtes pas entrés et vous ne permettez pas d'entrer à ceux qui s'approchent* (Lc 11, 52). »<sup>258</sup>

<sup>257</sup> Trad. P. Husson, P. Nautin, SC 238, p. 169.

<sup>258</sup> Origène, *Philocalie 2, 1-2* : SC 302, p. 240-245 (éd. M. Harl). M. Dulaey, *Victorin de Poetovio* (t. I, p. 341 ; t. II, p. 175, n. 17), a souligné que nombre d'auteurs anciens ont repris ce thème à Origène : cf. Hippolyte, *In Dan. IV, XXXIV* (SC 14, p. 332-333) ; Hilaire, *In Ps., praef. 6* (CSEL 22, p.7, 13 sq.); Ambroise, *In Ps. 118, 8, 59* (CSEL 62, 5, p.188, 23 sq.) ; 2, 31 (p.39, 4) ; *In Ps. 61, 34* (CSEL 64, 6, p.397, 23). On retrouve donc

5) Ce sont parfois des citations bibliques qui font songer à une utilisation d'Origène ; ainsi, en 2, 7, 9c, commentant le verset : « Son trône, c'étaient des flammes de feu », Jérôme explique : « Pour que les pécheurs tremblent devant la grandeur des tourments et que les justes soient sauvés, *mais comme en passant par le feu* (1 Co 3, 15). » Or, on peut se demander si Origène n'utilisait pas lui aussi les mêmes citations pour expliquer le v. 9 dans ses *Stromates* ; en effet, il a fréquemment recours à Dt 4, 24 et 1 Co 3, 11-15 dans ses écrits ; dans le *Contre Celse* IV, 13, par exemple, il répond à Celse qui se moquait de ce Dieu qui « descend comme un bourreau armé de feu » en reprenant différentes passages de l'Ecriture dans lesquels Dieu est présenté comme un feu, et il cite les deux textes en question :

« Mais puisqu'en raillant Celse nous a fait dire que Dieu descend comme un bourreau armé de feu, et nous force hors de propos à scruter les raisons profondes, disons quelques mots suffisants pour esquisser aux lecteurs une défense qui arrête la raillerie de Celse contre nous, et nous passerons à la suite. La divine Ecriture, il est vrai, affirme que notre Dieu est *un feu dévorant* (Dt 4, 24 ; 9, 3 ; Hb 12, 29), que *des fleuves de feu coulent devant lui* (Dn 7, 10), qu'il s'avance lui-même « comme un feu de fondeur et comme la potasse des foulons » (Ml 3, 2) pour passer son peuple au creuset. Lors donc qu'il dit être un *feu dévorant*, nous cherchons ce qui mérite d'être dévoré par Dieu, et nous répondons que Dieu dévore comme un feu la malice et toutes les actions qu'elle inspire, dites au figuré « bois, herbe, chaume ». Par exemple il est dit que le méchant bâtit matériellement en bois, en herbe et en chaume (1 Co 3, 12), il est clair aussi que le feu serait à comprendre comme matériel et sensible. Si, par contre, c'est au sens figuré que les œuvres du méchant sont dites de bois, d'herbe ou de chaume, la nature du feu à envisager pour que soient détruites ces œuvres « en bois » ne vient-elle pas d'emblée à l'esprit ? Il dit : *Chacun aura la qualité de son œuvre mise à l'épreuve par le feu : celui dont la construction tiendra recevra sa récompense ; celui dont l'œuvre se consumera en subira la peine* (1 Co 3, 13-15). Cette œuvre consumée, que peut-elle signifier d'autre sinon tout ce qui est fait par malice ? Donc, notre Dieu est *un feu dévorant* au sens donné par nous ; c'est ainsi qu'il avance comme un feu de fondeur pour passer au creuset la nature raisonnable, remplie, par la malice, de plomb et d'autres impuretés qui ont altéré la substance naturelle de l'âme pour ainsi dire d'or ou d'argent. Ainsi encore, dit-on, des fleuves de feu précédent Dieu qui va détruire la malice intimement mêlée à l'âme entière. Voilà qui suffit pour répondre à l'objection : *De là vient l'opinion erronée qui leur fait dire : Dieu va descendre en bourreau armé de feu.* »<sup>259</sup>

En conclusion, nous pouvons constater que l'attitude de Jérôme à l'égard d'Origène est tout à fait conforme à celle que l'on peut attendre de lui en 407 ; il distingue nettement deux aspects chez l'Alexandrin : tout d'abord le théologien, dont les thèses, du moins celles qu'on lui prête, sont condamnables ; Jérôme rejette durement de telles opinions, notamment, on l'a vu, celles qui se rapportent à l'apocatastase ; dans ce cas, le nom d'Origène n'est pas mentionné, il est cependant clairement suggéré à travers des expressions comme *quidam*. Mais il y a aussi l'exégète, que Jérôme continue d'admirer ; à plusieurs reprises, le nom d'Origène est mentionné, et notre auteur suit ses vues : on a pu remarquer que c'était généralement pour des remarques portant sur le sens littéral de *Daniel* ; Origène apparaît pour Jérôme comme un guide éclairé, mais aussi comme un appui sûr face à ses détracteurs. Parfois encore, nous avons montré que l'on pouvait déceler sous telle ou telle note du commentaire

---

naturellement ce thème chez Jérôme : *Epist. 53, 5* ; *In Os.* (CCSL 76, p. 1, 1-4) ; *In Hiez.* 1, 2, 9 (CCSL 75, p. 30, 811 *sqq.*) ; 13, 44, 1 (p. 75, 643 *sq.*) .

<sup>259</sup> Origène, *Contre Celse* IV, 13 (SC 136, éd. M. Borret, p. 212-215). Cf. H. Crouzel, « L'exégèse origénienne de I Cor. 3, 11-15 », in *Variorum*, Nortfolk 1990, p. 273-283.

une présence assez évidente de l'Alexandrin, bien que Jérôme se garde bien de le signaler ; quelle en est la raison ? D'une part, peut-être, une habitude de l'Antiquité à s'approprier les remarques des auteurs que l'on approuve ; mais certainement aussi une réticence à signaler l'emprunt, lorsque les interprétations portaient sur le sens spirituel. Jérôme n'a donc pas changé de méthode, lui qui se louait déjà, en 396, dans la lettre 61, 2 adressée à Vigilance, à propos d'Origène hérétique, d'avoir fait connaître aux Latins ce qu'Origène avait de bon, tout en retranchant ou en corrigeant ce qu'il avait de mauvais : « Origène hérétique ? qu'est-ce que cela me fait, à moi qui ne nie pas qu'il soit hérétique en beaucoup de ses thèses ? il a erré au sujet de la résurrection du corps, il a erré au sujet de l'état des âmes, de la repentance du diable – et ce qui est plus important que tout cela – il a affirmé que les séraphins, c'est le Fils et l'Esprit-Saint. Si je ne disais pas qu'il a erré, si je n'anathématisais pas quotidiennement ces thèses, je serais complice de ses erreurs. Car nous ne devons pas recevoir ce qu'il a de bien, au point d'être contraints aussi d'accepter ce qu'il a de mal. Mais ce même homme a bien interprété les Ecritures en beaucoup de passages, il a expliqué les obscurités des prophètes et dévoilé les plus hauts mystères, tant du Nouveau que de l'Ancien Testament. Si donc j'ai traduit ce qui est bien, si j'ai coupé, corrigé ou passé sous silence ce qui est mauvais, est-il équitable de m'accabler de reproches si, grâce à moi, les Latins entrent en possession de ce qu'il y a de bien chez lui, tout en ignorant ce qui est mauvais ? »<sup>260</sup>

---

<sup>260</sup> Jérôme, *Epist. 61, 2* (trad. J. Labourt, t. III, p. 111).

## 4. REFERENCES A VICTORIN DE POETOPIO DANS LE *COMMENTAIRE SUR DANIEL*

Victorin de Poetovio<sup>261</sup> est le premier exégète latin. Jérôme le mentionne dans son *De uiris illustribus*, où il lui consacre la soixante-quatorzième notice ; il y cite plusieurs commentaires – *Sur la Genèse*, *Sur l'Exode*, *Sur le Lévitique*, *Sur Isaïe*, *Sur Ezéchiel*, *Sur Abaquq*, *Sur l'Ecclésiaste*, *Sur le Cantique des Cantiques*, *Sur l'Apocalypse* – auxquels il faut ajouter un ouvrage *Contre tous les hérétiques* et d'autres œuvres encore, qu'il ne mentionne pas.<sup>262</sup> Jérôme avait lu la plupart de ses ouvrages avant son premier voyage en Orient et semble lui témoigner une certaine estime.<sup>263</sup>

De cet évêque pannonien du troisième siècle, on ne garde en fait que peu de textes : un bref extrait auquel on a donné le nom de *Fragment chronologique*, le traité *De Fabrica mundi* et le *Commentaire sur l'Apocalypse*. Ce dernier commentaire – le plus ancien conservé en intégralité sur l'Apocalypse – nous intéresse tout particulièrement ; Jérôme en effet le connaissait très bien pour en avoir donné, en 398, à la demande d'un certain Anatolius, une édition. Martine Dulaey<sup>264</sup> a bien montré combien l'édition hiéronymienne a supprimé notamment tous les développements millénaristes de cet ouvrage. « C'est un service, dit-elle ailleurs<sup>265</sup>, qu'il a rendu à Victorin, car l'archaïsme de ses conceptions aurait probablement compromis la transmission du traité jusqu'à nous. » Même si l'on perd la trace de l'ouvrage original de Victorin – supplanté par l'édition de Jérôme – après le sixième siècle, on peut cependant approcher son texte dans la version première grâce à un manuscrit retrouvé au début du vingtième siècle par J. Haussleiter<sup>266</sup>, édité par ses soins dans le *Corpus de Vienne* (CSEL 49).

On voit d'emblée l'intérêt d'explorer le *Commentaire sur l'Apocalypse* de Victorin : la parenté du *Livre de Daniel* avec la révélation johannique permettra sans doute de retrouver ça et là quelques allusions à l'œuvre de l'évêque de Poetovio, sur laquelle Jérôme avait travaillé.<sup>267</sup> Dans ce rapide parcours, nous nous appuierons principalement sur les recherches de M. Dulaey, dans son ouvrage *Victorin de Poetovio. Premier exégète latin*.

Les références à l'œuvre du Pannonien semblent être de deux types : on trouve d'une part des réflexions contre le millénarisme dans lesquelles on peut reconnaître des allusions à

<sup>261</sup> Sur Victorin de Poetovio, on se reportera aux travaux suivants de M. Dulaey : « Jérôme, Victorin et le millénarisme », in *Jérôme entre l'Occident et l'Orient* (Y.-M. Duval éd.), EA, Paris 1988, p. 83-98 ; « Jérôme 'éditeur' du *Commentaire sur l'apocalypse* de Victorin de Poetovio », *REAug* 37 (1991), p. 199-236 ; « Victorin de Poetovio », *DSp* 16, 1992, c. 553-558 ; *Victorin de Poetovio. Premier exégète latin*, t. 1-2, EA, Paris 1993. On consultera également : Victorin de Poetovio, *Sur l'Apocalypse et autres écrits* (intro., éd., comm., notes M. Dulaey), *SC* 423, Paris 1997.

<sup>262</sup> Notamment un *Commentaire sur Matthieu*.

<sup>263</sup> Dans le prologue de Jérôme au *Commentaire sur l'Apocalypse*, il qualifie Victorin d'*egregius uir* (*SC* 423, p. 124).

<sup>264</sup> Cf. M. Dulaey, « Jérôme 'éditeur'... »

<sup>265</sup> *SC* 423, p. 28-29.

<sup>266</sup> Le texte original figure dans un manuscrit du Vatican, l'*Ottobonianus Latinus 3288A*.

<sup>267</sup> D'ailleurs, Jérôme affirme clairement en d'autres occasions qu'il a eu recours aux ouvrages de l'évêque de Poetovio, parce qu'il était le seul Latin à avoir commenté un livre biblique : cf. Prologue de son *Commentaire sur Isaïe* : *Apud Latinos grande silentium est praeter sanctae memoriae martyrem Victorinum* (PL 24, 20 ; CCSL 73, 3) ; cf. P. Jay, *L'Exégèse de saint Jérôme*, p. 60 (« Parmi les exégètes latins, Jérôme ne se connaît qu'un seul devancier, le martyr Victorin, plus estimable à ses yeux par son savoir que par son style »).

Victorin de Poetovio ; d'autre part, des interprétations diverses proposées par Jérôme pourraient être empruntées à ses écrits.

## A. LES ALLUSIONS AU MILLENARISME

On le sait, Jérôme cite le nom de Victorin dans toutes les notices générales qu'il consacre au millénarisme.<sup>268</sup> Comme le rappelle M. Dulaey<sup>269</sup>, « à la fin du IV<sup>e</sup> siècle, le millénarisme, qui jusque là était une doctrine commune en Occident, vient à être mis en question. On appelle millénarisme, au sens strict du terme, la doctrine qui veut que, lors de la Parousie, s'établira sur notre terre pour les justes ressuscités un règne du Christ d'une durée de mille ans. Cette théorie est liée, explicitement ou non, à une conception fort ancienne, d'origine perse, et adoptée par le judaïsme du début de notre ère, selon laquelle l'histoire du monde se déroulera en six millénaires couronnés par un septième, âge d'or ou paradis. Dans le christianisme ancien, on l'appuie notamment sur une exégèse littérale des ch. 20-21 de l'*Apocalypse*. » Victorin a donc appartenu à ce mouvement millénariste, courant à son époque.<sup>270</sup> L'attitude de Jérôme face au millénarisme reste assez ambiguë : tout en condamnant parfois violemment cette croyance<sup>271</sup>, il se montre ailleurs conciliant<sup>272</sup> et reconnaît son embarras<sup>273</sup> : de nombreux auteurs ecclésiastiques ont émis de telles opinions, au rang desquels on trouve Irénée.<sup>274</sup> Cependant, note M. Dulaey, « à partir de 406, Jérôme combat le chiliasm avec acharnement. Rares sont les livres alors où il n'en parle pas. [...] Jérôme les mentionne... presque à chaque fois qu'il explique une prophétie à caractère eschatologique ». <sup>275</sup> En tout cas, « jamais... Jérôme n'a attaqué l'évêque de Poetovio. »<sup>276</sup>

Il n'empêche, sa figure apparaît, même de manière voilée, lorsque Jérôme, à deux reprises dans le *Commentaire sur Daniel*, s'en prend au millénarisme. Ainsi, à l'occasion de la vision VII, Jérôme s'exclame : « Dans le seul Empire romain, à cause des blasphèmes de l'Antichrist, tous les royaumes en même temps ont été détruits, et en aucune manière il n'y aura <alors> d'empire terrestre, mais ce sera la demeure des saints et l'avènement du Fils de Dieu triomphant » (2, 7, 11b-12). De même, en 2, 7, 17-18a, à propos des saints du Très-Haut qui obtiendront la royauté, Jérôme affirme : « Les saints n'auront en aucun cas un royaume terrestre, mais le royaume céleste. Que la fable des mille années cesse donc » ; or, M. Dulaey note que c'est toujours « dans les cas où Jérôme attribue vaguement des opinions millénaristes à *quidam nostrorum, quidam...*, que l'on peut établir un rapport plus précis avec des opinions de Victorin »<sup>277</sup> ; on trouve d'ailleurs une semblable dénégation de Jérôme dans la *Finale* qu'il écrit au *Sur l'Apocalypse* de Victorin de Poetovio : *Nam mille annorum regnum non arbitror esse terrenum*.<sup>278</sup>

<sup>268</sup> Cf. M. Dulaey, « Jérôme, Victorin et le millénarisme », p. 95.

<sup>269</sup> Cf. M. Dulaey, « Jérôme, Victorin et le millénarisme », p. 83.

<sup>270</sup> Jérôme rappelle dans le prologue au *Sur l'Apocalypse* : *Nam et anterior Papias Hierapolites episcopus et Nepos in Aegypti partibus episcopus de mille annorum regno ita ut Victorinus senserunt* (SC 423, p. 124).

<sup>271</sup> Cf. *In Hiez.* 11, 39, 1-16 (CCSL 75, 536); *In Is.* 16, 58, 14 (CCSL 73A, 677); finale au *Sur l'Apocalypse* (SC 423, p. 126-130).

<sup>272</sup> Cf. *In Hiez.* 5, 16, 55 (CCSL 75, 210).

<sup>273</sup> Cf. *In Is.* XVIII, prol. (CCSL 73A, 740-741) ; *In Hier.* 4, 19, 10-11 (CCSL 74, 185) ; prologue au *Sur l'Apocalypse* (SC 423, p. 124).

<sup>274</sup> Cf. *De uiris ill.* 18 (TU 14, 19).

<sup>275</sup> M. Dulaey, « Jérôme, Victorin et le millénarisme », p. 89.

<sup>276</sup> M. Dulaey, « Jérôme, Victorin et le millénarisme », p. 97.

<sup>277</sup> M. Dulaey, « Jérôme, Victorin et le millénarisme », p. 96.

<sup>278</sup> SC 423, p. 126.

## B. DES INTERPRETATIONS EMPRUNTEES A VICTORIN DE POETOVIO ?

Outre ces allusions millénaristes – parlant plutôt en la défaveur de l'évêque –, on trouve aussi, chez Jérôme, quelques interprétations qui concordent avec la pensée de Victorin de Poetovio ; il n'est jamais fait mention explicitement de celui-ci, mais cela ne constitue pas un argument suffisant pour écarter toute influence possible : d'une part, on l'a dit, Jérôme maîtrise assez l'œuvre du Pannonien pour en être nourri et mentionner ses opinions presque malgré lui ; d'autre part, on a déjà souligné que c'est là une habitude de l'époque de ne pas citer ses sources. Les références que l'on peut découvrir sont d'ailleurs peu nombreuses, certaines étant également bien vagues.

Victorin fait partie, parfois, des nombreux auteurs ecclésiastiques anonymes que Jérôme cite ; ainsi, à l'occasion de Dn 7, 7c-8, on peut supposer que Jérôme place l'évêque parmi « tous les auteurs de l'Eglise »<sup>279</sup> qui disent qu' « à la fin du monde, lorsque le royaume des Romains sera détruit, il y aura dix rois pour se partager le monde romain et un onzième roi se dressera, tout petit, qui l'emportera sur trois des dix rois, sur les rois d'Égypte, d'Afrique et d'Éthiopie, comme nous l'apprenons plus clairement par la suite; une fois qu'ils auront été tués, même les sept autres rois ploieront la tête devant le vainqueur » ; on trouve effectivement le même type d'interprétation chez Victorin de Poetovio : « Daniel aussi le montre : 'Parmi les premiers, trois seront déracinés' (Dn 7, 8), c'est-à-dire que trois chefs de premier plan seront mis à mort par l'Antichrist. Les sept autres lui rendent ' gloire, honneur, royaute et puissance' (Ap 17, 13). »<sup>280</sup>

En 3, 11, 28b-30, Jérôme affirme : « Beaucoup des nôtres pensent qu'en raison de la grandeur de leur cruauté et de leur turpitude, Domitien et Néron seront l'Antichrist. » Il faut sans doute voir parmi ces *nostri* une allusion au *Commentaire sur l'Apocalypse* ; à propos d'Ap 13, 3 (« Une de ses têtes a été blessée à mort, et sa plaie mortelle a été guérie ») on trouve effectivement le commentaire suivant : « Il parle de Néron. C'est un fait connu qu'il s'est lui-même tranché la gorge alors qu'il était poursuivi par la cavalerie envoyée par le Sénat. C'est lui donc que Dieu, après avoir ressuscité, envoie comme digne roi de ceux qui en étaient dignes, les Juifs et les persécuteurs du Christ, un Messie tel que l'ont mérité les Juifs et les persécuteurs du Christ, un Messie tel que l'ont mérité les persécuteurs et les Juifs. »<sup>281</sup>

De manière plus nette encore, en 3, 11, 37, discutant sur la traduction délicate du verset, Jérôme propose de voir dans la traduction « Et sur la concupiscence des femmes, il n'aura pas l'intelligence » une allusion à l'Antichrist qui, affirme-t-il, « feindra la chasteté pour tromper les plus nombreux. » D'où Jérôme tire-t-il cet argument qui n'est pas biblique ? Or, cette même idée se trouve également dans le *Commentaire sur l'Apocalypse* de Victorin de Poetovio 13, 3, où l'on lit à propos de l'Antichrist : « Puisqu'il doit se présenter avec un autre nom, il commencera aussi une vie autre, pour qu'on le prenne pour le Christ. Daniel dit en effet : « Il ne connaîtra pas le désir des femmes » – lui qui est immonde ! – « et il ne reconnaîtra aucun dieu de ses pères » (Dn 7, 8). Car il ne pourra tromper le peuple de la

<sup>279</sup> De même, cf. Hippolyte, *De Christo et Antichristo*, 25, 52 ; *In Danielem* IV, XII, 5-6 ; Pseudo-Hippolyte, *De Consummatione Mundi*, 16.

<sup>280</sup> Sur l'*Apocalypse* (SC 423, éd. M. Dulaey), 13, 2.

<sup>281</sup> Augustin affirme également que, de son temps, de telles théories avaient cours : *Vt hoc quod dixit [Apostolus], iam enim mysterium iniquitatis operatur, Neronem uoluerit intelligi, cuius iam facta uelut Antichristi uidebantur. Vnde nonnulli ipsum resurrectum et futurum Antichristum suspicantur* (*De Ciu. Dei*, XX, 19) ; de même Sulpice Sévère : *Vnde creditur, etiamsi se gladio ipse transfixerit, curato uulnere eius seruatus, secundum illud quod de eo scriptum est : « Et plaga mortis eius curata est »* (Ap 13, 3), *sub saeculi fine mittendus, ut mysterium iniquitatis exerceat* (*Hist. Sacr.* II, 29, PL 20, 145). Sur Néron, voir également J. Rougé, « Néron à la fin du IV<sup>e</sup> et au début du Ve siècle », *Latomus* 37 (1978), p. 73-87.

circoncision qu'à condition de se poser en défenseur de la loi. » M. Dulaey<sup>282</sup> note que cette idée « n'est guère répandue en dehors de notre commentaire sur l'Apocalypse. »

D'autres allusions sont moins nettes ; ainsi, au début de la vision IV, où Jérôme récuse l'application de ce chapitre au diable et aux démons, il affirme : « Mais ceux qui veulent reconnaître en Nabuchodonosor la puissance adverse – dont le Seigneur dit dans l'Évangile : *Je voyais Satan tomber du ciel comme la foudre*<sup>283</sup> ; l'Apocalypse de Jean parle quant à elle d'un 'dragon tombant sur la terre , qui a entraîné avec lui le tiers des étoiles'... » (1, 4, 1a) M. Dulaey souligne que « Jérôme mentionne plusieurs fois, sans toujours la reprendre à son compte, l'opinion de Victorin selon laquelle le tiers des étoiles tombant du ciel désigne les démons. »<sup>284</sup> Certes, une telle opinion n'est pas à rejeter ; néanmoins, nous l'avons dit, il semble qu'ici, il faille moins voir une référence à Victorin qu'à Origène, le premier ayant sans doute emprunté au second cette lecture du texte.

On aurait pu citer d'autres exemples – peut-être moins nets – encore de rapprochements possibles entre le commentaire de Jérôme et l'œuvre de l'évêque de Poetovio. Ceux que nous avons choisis montrent en tout cas que, même si Victorin n'a pas influencé aussi profondément Jérôme qu'Origène, par exemple<sup>285</sup>, néanmoins, certains parallèles peuvent être relevés. L'attitude de Jérôme est conforme à celle que nous avons déjà plusieurs fois soulignée : il est tout à la fois fortement opposé aux opinions contraires à celles de l'Eglise (avec toutes les réserves que nous avons mentionnées) et accueillant aux remarques intéressantes de l'auteur ; de plus, là encore, c'est de manière cachée qu'il fait des allusions à l'évêque : au lecteur de les découvrir.

Méthode, Apollinaire, Eusèbe, Hippolyte, Origène, dans le domaine grec, Victorin, dans le domaine latin : Jérôme met à la disposition de ses lecteurs une véritable bibliothèque à laquelle il puise et qu'il compile, sans toujours l'indiquer, on l'a vu. Son témoignage, précieux pour son époque, l'est peut-être encore plus pour la nôtre qui ne dispose bien souvent plus des œuvres de ses prédécesseurs et qui ne peut plus les atteindre qu'à travers le commentaire de Jérôme. Toutefois, s'en tenir à ces seules sources réduirait considérablement la sphère d'investigation de notre auteur ; car il faut encore rappeler qu'il entend faire profiter les « oreilles latines », comme lui-même le dit, des traditions hébraïques.

<sup>282</sup> M. Dulaey, *Victorin de Poetovio*, t. I, p. 337.

<sup>283</sup> Lc 10, 18.

<sup>284</sup> M. Dulaey, *Victorin de Poetovio*, t. I, p. 336. Cf. *In Ps. 82, 9 (PL 26, 1068 D)*; *In Is. 10, 34, 1-7 (PL 24, 370 C; CCSL 73, p. 419)*.

<sup>285</sup> D'ailleurs, cela se comprend : l'ouvrage auquel nous avons eu recours n'est pas un commentaire sur *Daniel*, mais sur l'Apocalypse.

## CHAPITRE 3 :

# LA QUESTION DES SOURCES JUIVES DANS LE COMMENTAIRE SUR DANIEL

### A. JEROME ET LE JUDAÏSME<sup>286</sup>

Nous avons déjà parlé, à propos du texte biblique de l'*In Danielem*, du difficile apprentissage que Jérôme a dû faire de l'hébreu, dans sa volonté de revenir à l'*hebraica ueritas*. Nous rappellerons simplement ici que celui-ci a eu, à côté de ses maîtres chrétiens, des *praeceptores* hébreux – dont le Baranina de la lettre 84 – auxquels il demandait parfois leur aide ; c'est ainsi, avons-nous dit<sup>287</sup>, que, dans sa préface à la traduction de Job<sup>288</sup>, il affirme avoir eu recours à un rabbin pour l'explication du texte biblique. Aussi n'est-on pas surpris de trouver de nombreuses références aux traditions juives dans les commentaires de Jérôme, que ce soit pour les rejeter ou les prendre à son compte.<sup>289</sup>

#### I. L'enseignement des Hébreux

##### 1. Les traditions exégétiques juives

Traduisant la Bible, Jérôme emprunte plus d'une fois aux Hébreux leurs exégèses, notamment à celui sous la conduite duquel, dit-il, il a lu l'Ecriture de bout en bout<sup>290</sup> ; on rencontre à plusieurs reprises dans ses écrits la mention d'un *Hebraeus*.<sup>291</sup> On trouve des centaines de traditions juives conservées dans ses commentaires. Dans l'*In Zachariam* 2, 6, 9-15, Jérôme affirme : *Semel proposui arcana eruditionis Hebraicae et magistrorum synagogae reconditam disciplinam, eam dumtaxat quae Scripturis sanctis conuenit, Latinis auribus prodere.*<sup>292</sup> Ces traditions ne sont pas limitées à celles qui circulaient à son époque, Jérôme se réfère également aux opinions de rabbins qui avaient vécu des siècles avant lui ; ainsi dans

<sup>286</sup> Ces pages sont en partie inspirées de l'ouvrage de Pierre Jay, *L'Exégèse de saint Jérôme d'après son « Commentaire sur Isaïe »*, Etudes Augustiniennes, Paris 1985, p. 194-200. Sur les relations entre Chrétien et Juifs aux IIe – Ve siècles dans l'Empire romain, de manière générale, on consultera M. Simon, *Verus Israel*, De Boccard, Paris 1964. Sur les relations entre Jérôme et les Juifs, on se reporterà à G. Stemberger, « Hieronymus und die Juden seiner Zeit », in *Begegnungen zwischen Christentum und Judentum in Antike und Mittelalter : Festschrift für Heinz Schreckenberg*, unter Mitarbeit von Lehnardt Karina und Thomas hrsg. von Dietrich-Alex & Lichtenberger Hermann: Schriftum des Institutum Judaicum Delitzschianum n°1 Göttingen Vandenhoeck & Ruprecht 1993, p. 347-364; H.I. Newman, *Jerome and the Jews*, Ph. D. diss., Hebrew University, 1997; R. G. Salinero, *Biblia y polemica antijudia en Jerónimo*, Instituto de Filología del CSIC, Madrid 2003.

<sup>287</sup> Cf. « La place sur la Bible dans le *Commentaire sur Daniel* » : « Les maîtres hébreux de Jérôme ».

<sup>288</sup> C. Weber, p. 731.

<sup>289</sup> M. Simon rappelle dans son ouvrage *Verus Israel* (p. 220) que « les communautés chrétiennes, jusque fort avant dans l'histoire de l'ancienne Eglise, avaient l'habitude de consulter les rabbins sur des questions d'exégèse biblique, soit qu'il s'agit simplement d'éclaircir, à la lumière du texte hébreu, le sens exact d'un terme, soit que la pensée même de l'auteur fut d'interprétation difficile. Cette pratique semble avoir été largement répandue dans toutes les régions où existaient des juiveries importantes. On sait comment saint Jérôme fit son apprentissage d'exégète auprès du Rabbin Bar Chanina à Bethléem, puis d'un rabbin de Lydda, qui faisait payer très cher ses leçons : 'Memini me Lyddaeum quemdam non paruis redemisse nummis' (*Praef. In Iob*, 1 ; cf. *Epist. 18, 10; 125, 12; Comm. ad Habac.*, 2, 15; *Am. 3, 10.*) ».

<sup>290</sup> *In Eccl. 1, 14 (PL 23, 1022 B; CCSL 72, p. 260) : Hebraeus quo Scripturas sacras instituente perlegi.*

<sup>291</sup> Cf. *In Eccl. 3, 9-11: Mihi ab Hebraeo, qui me in scripturis erudituit, ita expositum est* (PL 23, 1038 B ; CCSL 72, p. 277) ; 4, 13-16 : *Hebraeus meus* (PL 24 1048 C ; CCSL 72, p. 288) ; 5, 5: *Hebraeis ita sensit* (PL 23, 1053 A; CCSL 72, p. 292) ; etc.

<sup>292</sup> Cf. *In Zachariam* 2, 6, 9-15: *PL 25, 1455 C-D ; CCSL 76A*, p. 796.

son *In Ecclesiasten* 4, 13-16 : *Hebraeus meus cuius saepe facio mentionem, cum Ecclesiasten mecum legeret, haec Baracibam, quem unum maxime admirantur, super praesenti loco tradidisse testatus est.*<sup>293</sup> J. Braverman<sup>294</sup> note qu'il ne peut s'agir que de Rabbi Akiba ben Joseph (Ille s.).<sup>295</sup>

Les remarques que Jérôme emprunte aux Hébreux sont d'ordre philologique (notes de vocabulaire, vocalisation des mots hébreux, etc.), historique, culturel (géographie, botanique, traditions, etc.), chronologique (calculs de règnes...). Il ne faut pas penser qu'il ne s'agit là que de rapides remarques empruntées aux Hébreux ; celles-ci constituent des interprétations élaborées de rabbins, destinées à éclairer le texte sacré pour les lecteurs juifs.

Souvent, il joint à la lecture chrétienne les exégèses juives ; ainsi, dans le *Commentaire sur Zacharie*<sup>296</sup>, il affirme avoir mêlé à la tropologie des Chrétiens l'histoire des Hébreux pour construire sur le roc et non sur le sable et poser des fondations fermes.<sup>297</sup>

On doit cependant noter que Jérôme ne suivait pas aveuglément les interprétations des Hébreux, contrairement aux reproches que lui adresse Rufin d'être devenu « ami de la lettre qui tue et ennemi de l'esprit qui fait vivre ». <sup>298</sup> Jérôme en effet a toujours eu une attitude critique dès lors que la lecture juive allait à l'encontre de la lecture chrétienne de la Bible. Lui-même a souvent recours à l'expression « la lettre qui tue », *littera occidens*, à propos des interprétations juives.<sup>299</sup> Suivre aveuglément l'exégèse historique des Juifs reviendrait à tomber très en-deçà de l'interprétation spirituelle que l'on pourrait faire de tel ou tel passage. C'est ce que souligne souvent Jérôme : *Hebraei locum istum sic interpretantur... Sed nos... intellegere possumus...*<sup>300</sup> La grande divergence entre Juifs et Chrétiens porte sur la signification des prophéties ; c'est particulièrement vrai des livres prophétiques, tel celui d'Isaïe, qui est souvent interprété comme annonçant la venue du Messie : si les prophéties, pour les Chrétiens, concernent la personne du Christ, les Hébreux, eux, y lisent d'autres accomplissements. Dès lors, Jérôme condamne de telles lectures qui refusent au texte, à ses yeux, son véritable sens. Ainsi, pour Is 7, 14 (*Ecce uirgo concipiet et pariet*), Jérôme écrit : *Sin autem iuuacula uel puerilla, ut Iudaei uolunt, et non uirgo, pariat, quale signum poterit appellari ?*<sup>301</sup> « Qu'on comprenne, dit P. Jay<sup>302</sup>, « jeune femme » au lieu de « vierge », et la naissance annoncée devient banale ; du même coup, la plus grande prophétie messianique se trouve vidée de sa signification christique. »

On trouve du reste les mêmes réserves dans le *Commentaire sur Daniel* de Jérôme. Ainsi, en 1, 2, 31-35, à propos de l'explication du rêve de Nabuchodonosor sur la statue, il écrit : « Et, après la destruction de tous les royaumes, « <la pierre> devint une grande montagne et remplit toute la terre »; les Juifs et l'impie Porphyre ont rapporté faussement cette prophétie au peuple d'Israël; ils veulent qu'à la fin des siècles, il soit le plus fort, qu'il détruise tous les royaumes et règne éternellement » ; or, comme l'a rappelé précédemment Jérôme, ce passage s'applique très clairement à la naissance virginal du Christ : il est cette

<sup>293</sup> Cf. *In Ecclesiasten* 4, 13-16 (PL 23, 1048 C – 1049 D ; CCSL 72, p. 288).

<sup>294</sup> Cf. J. Braverman, *Jerome's "Commentary on Daniel"*, p. 6-7.

<sup>295</sup> Jérôme parle encore de ce même maître hébreu dans *In Is. 3, 8, 11-15* (PL 24, 119 A ; CCSL 73, p. 116) et dans l'*Epist. 121, 10*.

<sup>296</sup> Cf. *In Zach., prol.* : PL 25, 1418 A ; CCSL 76A, p. 748.

<sup>297</sup> *Historiae Hebraeorum tropologiam nostrorum miscui ut aedificarem super petram et non super arenam ac stabile iacerem quod Paulus architectus posuisse se scribit*. Cf. 1 Co 3, 10.

<sup>298</sup> Cf. Rufin, *Apologie contre Jérôme*, II, 15 (CCSL 20, p. 95).

<sup>299</sup> Cf. *In Is. 1, 1, 3* (PL 24, 27 A, CCSL 73, p. 9) ; 7, 21, 3-5 (PL 262 B, CCSL 73, p. 292) ; 7, 22, 15-25 (PL 273 C, CCSL 73, p. 305) ; etc.

<sup>300</sup> Cf. *In Is. 5, 16, 5* : PL 24, 171 D ; CCSL 73, p. 180.

<sup>301</sup> Cf. *In Is. 3, 7, 14* : PL 24, 108 A ; CCSL 73, p. 103.

<sup>302</sup> P. Jay, *L'exégèse de saint Jérôme*, p.198.

pierre détachée sans main d'homme (virginité) et qui emplira toute la terre. De même, en 2, 6, 4a, à propos du verset : « D'autre part, le roi songeait à établir <Daniel> sur tout le royaume; aussi les chefs et les satrapes cherchaient-ils à trouver un motif contre Daniel du côté du roi », Jérôme explique : « Sur ce passage, les Hébreux soupçonnent je ne sais quoi de la sorte : Le côté du roi, c'est la reine, ou ses concubines et toutes les femmes qui dorment à son côté : ils voulaient voir si, pour une parole, un attouchement, un signe, un entremetteur, ils pourraient accuser Daniel: « Mais ils ne purent trouver, disent-ils, aucun grief ni soupçon », parce qu'il était eunuque (cf. Dn 1, 3), et ils ne pouvaient le convaincre dans une affaire de stupre. Voilà ce qu'ils auraient dit, eux qui, pour le motif d'un seul mot, ont l'habitude de composer de longues fables ; pour nous, nous interprétons simplement<sup>303</sup> qu'ils n'ont trouvé contre lui aucun motif où il aurait été coupable envers le roi: « Parce qu'il était fidèle, et on ne trouvait en lui aucun soupçon de faute. »

Bref, Jérôme distribue tantôt l'éloge tantôt le blâme aux lectures juives qu'il mentionne dans ses commentaires : il trouve dans le judaïsme des fondations solides pour son exégèse, mais aussi des interprétations qui vont contre l'*« esprit »*. Nous devons encore ajouter<sup>304</sup> que, si le mot *Hebraei* est souvent employé sous la plume de Jérôme dans un contexte favorable, pour mentionner des données objectives, non polémiques, le mot *Iudeai*, en revanche, rappelle souvent ces Juifs qui n'ont pas reconnu dans le Christ le Messie annoncé : les interprétations des *Iudeai* sont donc souvent présentées comme non recevables, et se voient opposer des lectures chrétiennes. Ainsi, à l'expression *hebraica ueritas*<sup>305</sup>, on peut opposer des expressions telles que : *iudaicus error*<sup>306</sup>, *iudaica deliramenta*<sup>307</sup>, *multiloquium Iudeorum*<sup>308</sup>, *fabulae iudaicae*.<sup>309</sup>

## 2. Des sources directes ou indirectes ?

Il semble cependant qu'il faille se méfier des informations données par Jérôme, ainsi que nous y invite G. Bardy<sup>310</sup>: il arrive que celui-ci se réfère à l'enseignement des Hébreux sans qu'il y ait eu un accès direct à une source ; il tirerait alors ses références d'Origène ou d'Eusèbe de Césarée.<sup>311</sup>

Par exemple, dans son *Commentaire sur Isaïe*, Eusèbe affirme à trois reprises tenir directement d'un Juif l'exégèse qu'il rapporte ; or, sur ces trois références, deux se retrouvent dans le *Commentaire sur Isaïe* de Jérôme, l'une annoncée par une formule quelque peu malhonnête (*Referebat mihi Hebraeus !*), l'autre par une formule plus neutre (*Tradunt*

<sup>303</sup> *Et in hoc loco Hebraei tale nescio quid suspicantur : latus regis regina est, uel concubinae eius ceteraeque uxores quae ex latere dormiunt ; quaerebant ergo occasionem in rebus huiuscmodi : si in sermone, tactu, nutu, internuntio possint accusare Danielem : « Sed nullam, inquiunt, causam et suspicionem reperire potuerunt », quia eunuchus erat et eum in re stupri arguere non poterant. Hoc illi dixerint qui propter occasionem unius uerbi longas solent fabulas texere ; nos interpretemur simpliciter...*

<sup>304</sup> Cf. P. Jay, *L'exégèse de saint Jérôme*, p. 194. On trouve la même distinction chez un auteur comme Eusèbe.

<sup>305</sup> Cf. *In Is. 5, prol.*, PL 24, 154 C, CCSL 73, p. 160; 5, 23, 18: PL 24, 206 B, CCSL 73, p. 223 ; etc.

<sup>306</sup> Cf. *In Is. 18, prol.* : PL 24, 628 A ; CCSL 73 A, p. 741.

<sup>307</sup> Cf. *In Is. 15, 54, 11-14* : PL 24, 522 D ; CCSL 73 A, p. 609.

<sup>308</sup> Cf. *In Is. 10, 32, 9-20* : PL 24, 362 C ; CCSL 73, p. 410.

<sup>309</sup> Cf. *In Is. 4, 11, 15* : PL 24, 152 C ; CCSL 73, p. 157 ; 7, 17, 1a : PL 24, 241 B ; CCSL 73, p. 268.

<sup>310</sup> G. Bardy, « Saint Jérôme et ses maîtres hébreux », *Revue Bénédictine*, 46, 1934, p.145-164. Cf. également E. Dekkers, *Hieronymus tegenover zijn lezers*, Handelingen van het XXVI<sup>e</sup> Vlaams Filologencongres, Gent 1967, p.125-135; I. Opelt, « San Girolamo e i suoi maestri ebrei », *Augustinianum* 28 (1988), p. 327-338.

<sup>311</sup> Un éditeur d'Eusèbe, Montfaucon, soulignait également que « partout où Eusèbe dit avoir appris quelque chose d'un maître hébreu ou des Hébreux, Jérôme affirme aussi avoir reçu le même enseignement d'un maître hébreu » (*Praef. in Eus., Comm. in Is.*, PG 24, 88 C).

*Hebraei*). P. Jay<sup>312</sup> fait cependant remarquer que la troisième référence n'a pas été utilisée par Jérôme : celui-ci ne « recopie » donc pas Eusèbe à la lettre.

D'autre part, Jérôme, dans ce même ouvrage, se réfère à deux reprises à un « maître hébreu »<sup>313</sup> qui l'a formé à la lecture des Ecritures sans que l'on puisse en trouver trace chez Eusèbe. On peut encore ajouter avec P. Jay<sup>314</sup> que, sur une quinzaine de références à des exégèses hébraïques dans les quatre premiers livres de l'*In Isaiam*, aucune ne se retrouve chez Eusèbe.<sup>315</sup> Certes, le commentaire d'Origène est aujourd'hui perdu ; mais les retrouverait-on toutes ou en partie dans son ouvrage ?

Un autre cas peut être examiné, celui de l'*In Zachariam* ; Jérôme affirme à propos du dernier chapitre du livre prophétique qu'il a soumis une question à un Hébreu<sup>316</sup> ; or, ni Origène ni Eusèbe n'ont commenté ce chapitre ; quant aux autres sources de Jérôme, Didyme et Hippolyte, on ne trouve pas la référence chez Didyme et le commentaire d'Hippolyte est perdu.<sup>317</sup>

P. Jay en tire donc la conclusion suivante, qui semble assez prudente et juste : « Il paraît donc tout aussi abusif d'affirmer sans examen que les références de Jérôme à des exégèses hébraïques lui viennent de ses sources, qu'il serait imprudent de soutenir que, là où Jérôme fait référence à son Hébreu, il faut le croire sur parole. »<sup>318</sup>

## B. LES SOURCES JUIVES DANS LE *COMMENTAIRE SUR DANIEL*

Examinons maintenant le *Commentaire sur Daniel*, afin d'identifier clairement, à la lumière de ce qui a été dit précédemment, en quoi Jérôme est redevable aux Hébreux.

Plusieurs travaux ont été menés concernant les références explicites de Jérôme aux traditions juives dans son *Commentaire sur Daniel*<sup>319</sup> ; nous utiliserons essentiellement celui de Jay Braverman dans son ouvrage *Jerome's Commentary on Daniel : a Study of comparative Jewish and Christian Interpretations of the Hebrew Bible* qui date de 1978 : nous nous proposons de résumer rapidement les grandes lignes de cette étude essentielle sur le sujet. Mais notre travail se veut plus large : il semble en effet que le relevé des traditions juives ne s'arrête pas aux simples références explicites de l'auteur ; il apparaît souvent que des parallèles peuvent être découverts alors même que notre auteur ne signalait pas sa source : simple coïncidence d'exégèse ou réel emprunt aux Hébreux ? La question mérite d'être posée et examinée. Certes, nous n'avons pas la prétention d'entreprendre une étude sur le sujet : celle-ci demanderait une très longue investigation des sources juives ; mais nous ne voudrions pas non plus laisser de côté une piste qui semble riche et passionnante ; aussi tenterons-nous,

<sup>312</sup> P. Jay, *L'exégèse de saint Jérôme*, p. 40, n. 110.

<sup>313</sup> *In Is.*, 5, 13, 10 *PL* 24, 157A; *CCSL* 73, p. 153; 7, 22, 15-25, *PL* 24, 273D; *CCSL* 73, p. 306.

<sup>314</sup> Cf. P. Jay, *loc cit.*

<sup>315</sup> On ajoutera cependant que le commentaire d'Eusèbe est lui-même très lacunaire.

<sup>316</sup> *In Zach.*, III, 14, 20-21 (*PL* 25, 1539 A ; *CCSL* 76A, p. 897).

<sup>317</sup> Mais on peut supposer qu'il ne faisait pas référence aux Hébreux, si l'on en juge par son *Commentaire sur Daniel*, SC 14.

<sup>318</sup> P. Jay, *ibid.*

<sup>319</sup> Citons entre autres les articles de Jean Lataix (= A. Loisy), « Le commentaire de Jérôme sur Daniel », *RHL* 1897, p. 275-277 ; J. Smeets, « Traditions juives dans la Vulgate de Daniel et le commentaire de Jérôme », *sidic* (service international de documentation judéo-chrétienne) XII/2 (1979), p. 16-26 ; Kedar-Kopstein, « Jewish traditions in the writings of Jerome », in *The aramaic Bible : Targums in their historical context*, éd. D. R. G. Beattie, M. J. Mc Namara (*JSOTSop.* 166), Sheffield 1994; et surtout l'ouvrage de Jay Braverman, *Jerome's "Commentary on Daniel" : a Study of comparative Jewish and Christian Interpretations of the Hebrew Bible*, The Catholic Biblical Association of America, Washington 1978.

dès que nous le pourrons et avec des moyens simples<sup>320</sup>, de montrer que des rapprochements implicites avec des traditions juives existent dans *l'In Danielem*.

## **I. Les références explicites de Jérôme aux exégèses juives**

Avant d'aborder l'étude de J. Braverman, il nous faut rappeler très brièvement quelques notions d'exégèse juive, concernant les sources rabbiniques, targumique et midrachique.<sup>321</sup>

Les enseignements des **Rabbins** peuvent souvent apporter des éclairages intéressants sur le commentaire de Jérôme (ceux-ci peuvent cependant être assez récents) : on admettra qu'ils reflètent une lecture juive du texte sans doute bien antérieure : ils héritent des traditions anciennes.

Le **Targoum** désigne les anciennes traductions araméennes de la Bible ; il fournit donc une traduction, mais souvent aussi une interprétation de la Bible hébraïque dans la langue vernaculaire judéo-aramaïque.

Le **Talmud** désigne le corpus des enseignements comprenant les commentaires et les discussions des *amoraïm* (sages babyloniens et palestiniens : env.200 – env.500) sur la Michnah (loi orale<sup>322</sup>) de Yehouda ha-Nassi (env.138 – env.217), chef spirituel et politique de la communauté juive d'Erets Israël, à la tête du Sanhédrin aux environs de 170.

Le **Midrach** désigne quant à lui un commentaire rabbinique de la Bible ayant pour but d'expliquer divers points juridiques ou de prodiguer un enseignement moral en recourant à divers genres littéraires: récits, paraboles et légendes.

L'objet de l'ouvrage de Jay Braverman est l'examen de seize passages où Jérôme fait référence aux interprétations juives ; l'auteur se propose d'explorer les littératures exégétiques juive et patristique, dans le but d'identifier les sources du commentaire de Jérôme ; la question qu'il pose est la suivante : Jérôme atteint-il ces traditions juives directement ou indirectement (cf. J. Bardy) ? Les passages étudiés sont les suivants :

1. **In Dan. 1, 1, 3-4a (arbitrantur Hebraei)** : Daniel et les trois enfants étaient des eunuques. *Voilà aussi pourquoi les Hébreux pensent que Daniel, Ananias, Misael et Azarias étaient des eunuques, accomplissant la prophétie du prophète Isaïe à Ezéchias: « Et de ta race, ils prendront (des fils) et en feront des eunuques dans la maison du roi. »* (cf. Is 39, 7)

<sup>320</sup> Nous avons eu recours pour cela à l'ouvrage de H. Goldwurm, *Daniel. Traduction et commentaires fondés sur les sources talmudiques, midrachiques et rabbiniques*, éd. du Sceptre, coll. « La Bible commentée », Paris 2001 : il s'agit d'une sorte de compilation des commentaires juifs verset par verset. Cette méthode n'est certes pas infaillible : elle ne nous a pas permis d'accéder aux sources elles-mêmes ; néanmoins, il nous semble que la comparaison systématique des interprétations rapportées par Goldwurm et du commentaire de Jérôme n'est pas dénuée d'intérêt et apporte des éléments non négligeables en ce qui concerne l'identification des sources de notre auteur. Pour une bibliographie sommaire, on indiquera les ouvrages suivants : *Dictionnaire encyclopédique du Judaïsme*, dir. G. Wigoder, Bouquins, Cerf/Robert Laffont, Paris 1996 ; Benno Fisher, *Daniel und seine drei Gefährten in Talmud und Midrasch*, Brüder Moravetz, Temesvar 1906; Louis Ginzberg, *The Legends of the Jews*, 7 vols., Jewish Publication Society, Philadelphia 1909-1938.

<sup>321</sup> Du point de vue bibliographique, on pourra se reporter à deux sites qui présentent très clairement et de manière très complète différents instruments de travail et ouvrages de référence relatifs aux interprétations juives : <http://faculty.washington.edu/snoegel/targumbiblio.html> et le site de l'Hebrew Union College : <http://www.huc.edu/midrash/index.html>.

<sup>322</sup> Selon la tradition des sages du Talmud, la loi orale aurait été transmise à Moïse par Dieu en même temps que la loi écrite.

J. Braverman (p. 53-66) indique que la **tradition rabbinique** selon laquelle Daniel et les trois enfants étaient eunuques est bien connue<sup>323</sup>; on la trouve dans Sanhédrin 93b; dans le Talmud de Jérusalem (du XVIe s.)<sup>324</sup>, qui interprète Dn 3, 25 et ne concerne que les trois compagnons de Daniel; dans les Pirqé de Rabbi Eliezer (du IXe s.)<sup>325</sup>; **Josèphe** la mentionne encore dans ses *Antiquités Juives* (X, 10, 1 (186)), même s'il affirme seulement que, parmi les jeunes Juifs nobles à la cour de Nabuchodonosor, certains avaient été faits eunuques, sans autre précision. Cette tradition se trouve à plusieurs reprises citée chez **Origène**: dans la *Catena Regia in Prophetas*, à propos d'Ezéchiel 14, 16 (PG 13, 808), dans le *Commentaire sur Matthieu* 15, 5 (PG 13, 1263-1265), où il fait explicitement référence aux Hébreux et cite également Is 39, 7, et dans les *Homélies sur Ezéchiel* à propos d'Ez 14, 14 (PG 13, 700-701; SC 352). **Jérôme** cite cette tradition à de nombreuses reprises dans son œuvre: outre le *Commentaire sur Daniel*, on la trouve dès 381 nécessairement dans sa traduction des quatorze homélies d'Origène sur Ezéchiel; en 393, dans l'*In Iouinianum* 1, 25 (PL 23, 244-245); en 408-410, dans l'*In Isaiam* (PL 24, 399; CCSL 73, p. 453); toujours, Jérôme cite Is 39, 7. Enfin, **Théodore de Cyr** l'utilise dans son *Commentaire sur Daniel* (PG 81, 1274).<sup>326</sup>

2. *In Dan. 1, 2, 1 (quod ita soluunt Hebraei)*: problème de chronologie (règne de Nabuchodonosor). « *En l'an deux du règne de Nabuchodonosor, Nabuchodonosor eut un songe* », etc. *Si c'est au bout de trois années que les enfants ont paru devant lui comme il l'avait lui-même ordonné, comment se fait-il qu'on raconte maintenant qu'il a eu un songe en la seconde année de son règne? Voilà comment les Hébreux résolvent la difficulté: on parle ici de la seconde année de son règne sur toutes les nations barbares, et pas seulement sur la Judée et sur les Chaldéens, mais aussi sur les Assyriens, les Égyptiens, les Moabites et les autres peuples qu'il avait vaincus avec le consentement de Dieu. Voilà encore pourquoi Josèphe écrit dans le dixième livre des Antiquités: "Après la seconde année de la dévastation de l'Égypte, le roi Nabuchodonosor eut un songe étonnant."*

J. Braverman (p. 72-76) souligne le rapprochement évident avec **Josèphe** (*Antiqu. Jud.* X, 10, 3 (195)) que Jérôme cite. Bien qu'il n'y ait pas de parallèle exact dans la **littérature rabbinique**, cependant, des rapprochements intéressants peuvent être proposés avec Jepheth ibn Ali, *Commentaire sur le Livre de Daniel*, 5-6, qui constitue une synthèse entre la tradition juive rapportée par Jérôme et celle de Josèphe (la conquête par Nabuchodonosor de l'Egypte a rendu sa domination complète); avec Abraham Ibn Ezra, *Commentaire sur Daniel*, 2, 1 (Londres 1897); avec Isaac Abrabanel.<sup>327</sup> Le seul parallèle possible dans le **domaine patristique** se trouve dans les fragments du *Commentaire sur Daniel* de Polychronius (Ve s.)<sup>328</sup>; mais celui-ci indique ce choix chronologique indépendamment du problème soulevé par le texte.

<sup>323</sup> Il renvoie à l'article de S. Krauss, « The Jews in the works of the Church Fathers », *JQR* o.s. 5 (1893), p. 122-157; 6 (1894), p. 82-99; 225-261.

<sup>324</sup> Shabbat, ch. 6, halacha 9, fin = Krotoshin, 8d.

<sup>325</sup> Trad. G. Friedlander, in *Ozar Midrashim* 1, New York 1915, p. 60. Selon cette tradition, Daniel et les trois enfants se seraient eux-mêmes castrés.

<sup>326</sup> Sur cette tradition, on pourra également consulter J. Smeets, *art. cit.*, p. 21-22. G. Bardy (« Saint Jérôme et ses maîtres hébreux », *RBen* 46 (1934), p. 159) signale: « Saint Jérôme a pu trouver [cette tradition] chez Origène qui la rappelle à plusieurs reprises (*In Ezech. hom.*, IV, 5; édit. Bährrens, p. 366; *Selecta in Ezech.*; PG XIII, 808; *In Matth.*, t. XV, 5; PG XIII, 1264C). »

<sup>327</sup> *The Wellsprings of Salvation* (ouvrage en hébreu), VI/1, Abrabanel Publishing House, Jérusalem 1960, p. 305; mais cet auteur affirme emprunter cette tradition aux chrétiens!

<sup>328</sup> In *Scriptorum Veterum Nova Collectio*, 1, 3, 2.

3. *In Dan. 1, 2, 12-13 (quaerunt Hebraei cur)* : pourquoi Daniel et les trois enfants n'ont point paru devant le roi pour tenter d'expliquer le songe. *Les Hébreux se demandent pourquoi Daniel et les trois enfants n'ont point paru devant le roi et pourquoi, une fois la sentence prononcée, on ordonne qu'ils périssent avec les autres.* Voilà l'explication qu'ils donnent: *au moment où le roi promettait récompenses, présents et honneur suprême, ils ne voulurent point s'avancer, de peur de paraître convoiter effrontément les richesses et la dignité des Chaldéens; ou bien, du moins (aut certe), les Chaldéens eux-mêmes, envieux de leur gloire et de leur science, se sont présentés seuls, pensant que, seuls, ils allaient recevoir les récompenses, puis, dans le danger, ils ont voulu avoir pour compagnons d'infortune ceux qu'ils avaient auparavant repoussés dans leur espoir de gloire.*

D'après J. Braverman (p. 77-78), une telle interprétation ne peut être trouvée dans les **commentaires juifs**. Il n'y a que Jepheth ibn Ali (*op. cit.* 8) qui mentionne que Daniel et ses compagnons n'étaient pas présents avec les sages chaldéens lors de leur audience devant le roi. Sa réponse prend appui sur la modestie de Daniel : « Les mots *et ils désignèrent Daniel et ses compagnons* montrent qu'ils n'avaient pas été présents avec eux durant l'entretien qui eut lieu entre les Chaldéens et le roi, et ce parce qu'ils n'avaient jamais proclamé qu'ils comprenaient les mystères comme les autres l'avaient proclamé. » Hippolyte ni aucun des premiers commentateurs de l'époque patristique ne mentionnent non plus une telle interprétation.<sup>329</sup>

4. *In Dan. 2, 5, 2 (tradunt Hebraei)* : Balthazar considère comme vaine la promesse de Dieu. *Les Hébreux rapportent une fable de cette sorte: jusqu'à la soixante-dixième année pour laquelle Jérémie (Jr 25, 11-12 ; 29, 10) avait prédit la fin de la captivité du peuple juif dont Zacharie (Za 1, 12-17) aussi parle au début de son premier livre, Balthazar, considérait comme vaine la parole donnée par Dieu et fausse la promesse.*

J. Braverman (p. 79-80) trouve des **parallèles juifs** de cette tradition mentionnée par Jérôme dans Megillah 11b-12a Raba<sup>330</sup>; cependant, aucune autre mention de cette interprétation ne peut être trouvée dans la **littérature patristique**.

5. *In Dan. 2, 6, 4a (Hebraei tale nescio quid suspicantur)* : « D'autre part, le roi songeait à l'établir sur tout le royaume; aussi les chefs et les satrapes cherchaient-ils à trouver un motif contre Daniel du côté du roi. » Sur ce passage, les Hébreux soupçonnent *je ne sais quoi de la sorte : Le côté du roi, c'est la reine, ou ses concubines et toutes les femmes qui dorment à son côté : ils voulaient voir si, pour une parole, un attouchement, un signe, un entremetteur, ils pourraient accuser Daniel: « Mais ils ne purent trouver, disent-ils, aucun grief ni soupçon », parce qu'il était eunuque, et ils ne pouvaient le convaincre dans une affaire de stupre.* Voilà ce qu'ils auraient dit, eux qui, pour le motif d'un seul mot, ont l'habitude de composer de longues fables ; pour nous, nous interprétons

<sup>329</sup> Sur cette tradition, on pourra également consulter J. Smeets, *art. cit.*, p. 23 (erreur de référence : J. Smeets indique qu'il s'agit d'*In Dan. 11, 12-13*). Selon lui, le *aut certe* introduit vraisemblablement la pensée propre de Jérôme sur la question.

<sup>330</sup> Goldwurm (*Daniel. Traduction et commentaires fondés sur les sources talmudiques, midrachiques et rabiniques*, éd. du Sceptre, coll. « La Bible commentée », Paris 2001, p. 157-159), dont nous ne citons ici que l'essentiel de la note consacrée à la question, indique également : « Voici... ce que dit Hachem : *Quand Babylone sera au terme de soixante-dix ans pleinement révolus, je prendrai soin de vous... et de vous ramener en ces lieux* (Jr 29, 10). Tant qu'ils craignaient la réalisation de cette prophétie, ils n'ont pas touché aux ustensiles du saint Temple qui avaient été transportés dans la maison du trésor de leurs dieux. Mais dès que Balthazar arriva, par ses calculs, à la conclusion que les soixante-dix ans s'étaient écoulés sans que s'accomplît la promesse divine du retour des Juifs en *Erets-Israël*, il pensa que la maison royale de Chaldée avait finalement vaincu le Dieu des Juifs et s'empressa donc de profaner les ustensiles du Temple sans aucune crainte de châtiment. » Suit un long développement pour expliquer les erreurs de calcul du roi.

*simplement qu'ils n'ont trouvé contre lui aucun motif où il aurait été coupable envers le roi: « Parce qu'il était fidèle, et on ne trouvait en lui aucun soupçon de faute. »*

J. Braverman (p. 81-83) avoue qu'il est impossible de trouver la moindre allusion à cette interprétation ni chez les **Hébreux** ni chez les **Pères de l'Eglise**.

6. *In Dan. 2, 7, 5 (sic Hebraei interpretantur)* : « *<La bête> se dressa sur un côté* » : voilà comment les Hébreux l'interprètent: *<les Perses> n'ont commis aucune cruauté à l'égard d'Israël.*

Ici encore (p. 84-89), impossible de trouver la moindre allusion à cette interprétation ni chez les Hébreux ni chez les **Pères de l'Eglise**.

7. *In Dan. 2, 7, 7a (Hebraei... putant)* : la quatrième bête est un sanglier (cf. Ps 80 (79), 13). « *Après cela, je regardais dans la vision de la nuit, et voici une quatrième bête, terrifiante, étonnante et extrêmement puissante; elle avait des dents de fer, énormes, elle mangeait et broyait, et le reste, elle le foulait de ses pieds.* » *Les Hébreux sont d'avis que ce qui, ici, est tu est dit dans les Psaumes: « Le sanglier de la forêt a ravagé <la vigne>, et un animal sauvage sans pareil l'a ravagée.* »

J. Braverman (p. 90-94) relève dans les **commentaires juifs** un certain nombre de parallèles intéressants avec ce témoignage de Jérôme : ainsi, Lévitique Rabbah 13, 5 (trad. J. Israelstam ; Soncino Press, Londres 1939) met en relation les quatre bêtes de Daniel 7 avec le sanglier du Ps 79, 14. D'autres parallèles sont encore plus explicites, en identifiant la seule quatrième bête au sanglier du Ps 79, 14 : « R. Phinehas et R. Hilkiah enseignaient au nom de R. Simon : Pourquoi le prophète Daniel ne donne-t-il pas le nom de la quatrième bête qui représente le quatrième royaume ? Parce que Moïse et Asaph l'ont déjà donné. Moïse, quand il disait : « le sanglier, car il a le sabot fendu » (Lv 11, 7). Et de même, Asaph donna un nom à la quatrième bête, quand il disait : « Le sanglier des forêts l'a ravagée. » (*Midrach sur le Psaume 80 (79), 6*, Braude 2, 51). Bien qu'aucun passage n'identifie conjointement la bête de Daniel et le sanglier du Psaume à Rome, on trouve des identifications séparées : pour Dn 7, 7 : Genèse Rabbah 44, 17 ; Exode Rabbah 15, 6 ; 28, 5 ; Tanhuma, Tazria, 8 ; Tanhuma (Buber), Tazria, 10 ; Pesikta de Rab Kahana, éd. Mandelbaum, Vatomer Zion, 4 (v.1, p.285) = éd. Buber, 131b; Yalkut 1, Vayelet, 941; Yalkut 2, 562, 1064; pour Ps 79, 14: Pesahim 118b; d'autres passages identifient le sanglier à Rome, mais sans référence au Psaume qui nous intéresse (Genèse Rabbah 65, 1 ; etc.). Cependant, aucune mention d'un tel rapprochement ne se trouve chez les **auteurs patristiques**. Il semble que Jérôme fut le seul Père de l'Eglise à se référer à cette tradition midrachique.<sup>331</sup>

8. *In Dan. 2, 8, 16 (Iudei autumant)* : l'homme mentionné est l'archange Michel. « *Et j'entendis la voix d'un homme au milieu de l'Oulaï, et elle criait et disait: Gabriel, fais-lui comprendre la vision.* » *Cet homme qui a ordonné à Gabriel de faire comprendre à Daniel la vision, les Juifs affirment qu'il s'agit de Michel.*

Braverman (p.95-96) affirme ne pas parvenir à trouver dans la **littérature rabbinique** et chez les **auteurs patristiques** de référence à cette identification à Michel.<sup>332</sup>

9. *In Dan. 3, 9, 2 (mais référence implicite)* : cent vingt ans de pénitence ont été fixés avant le déluge (cf. Gn 6, 3). *Nous lisons dans la Genèse aussi que cent vingt ans de pénitence*

<sup>331</sup> Sur cette tradition, on pourra également consulter J. Smeets, *art. cit.*, p. 23-24.

<sup>332</sup> Or, Golwurm, *op. cit.*, cite plusieurs traditions conformes au témoignage de Jérôme: « C'est la voix de l'anonyme des versets 13-14, qu'il avait entendue précédemment (versets 11-12) » (p.229). « Abrabanel (XVe s.) cite le *Midrach Tan'houma* (éd. Buber, *Gen. P.17*) qui rapporte l'enseignement de Rabbi Yo'hanan, identifiant avec certitude פָּלָמָנִי, l'anonyme, à Mikhaël » (p.226).

*avaient été fixés avant le déluge; mais, parce que ces hommes refusèrent pendant si longtemps de faire pénitence, soit cent ans, Il n'attend nullement que les vingt autres aussi soient accomplis, mais il fait à l'avance ce qu'il avait menacé de faire plus tard.*

J. Braverman (p. 97-102) explique que la référence aux cent vingt ans de pénitence du livre de la Genèse est bien connue dans littérature rabbinique<sup>333</sup>; le texte fait allusion à Gn 6, 3 : « L'homme n'est que chair et ses jours seront de cent vingt ans »<sup>334</sup>; ce verset est clairement commenté en ce sens chez Jérôme dans ses *Quaestiones Hebraicae in Genesim* VI, 3 (PL 23, 948 ; CCSL 72, p. 9-10) : les cent vingt ans ne correspondent pas à la durée de la vie de l'homme, puisque l'on peut lire dans l'Ancien Testament qu'Abraham aurait vécu cent soixantequinze ans et d'autres deux cents ou trois cents ans : il s'agit plutôt de cent vingt ans donnés par Dieu à l'homme pour faire repentance. Les **commentaires juifs** indiquent très souvent que la génération du Déluge n'aura pas part au Royaume à venir : ces hommes ont déjà été jugés dans le déluge lui-même (Braverman, p. 99, n. 8). L'auteur renvoie à L. Ginzberg<sup>335</sup> concernant les sources rabbiniques sur cette tradition, le corrige et en ajoute d'autres.<sup>336</sup> Chez les **auteurs patristiques**, on trouve également des parallèles à cette tradition.<sup>337</sup>

10. *In Dan. 3, 9, 24* (paraphrase – *Hebraei quid de hoc loco sentiant*) : explication des soixante-dix semaines.<sup>338</sup>

J. Braverman (*op. cit.*, p. 103-112) a tenté en vain de retrouver des traces de ces opinions juives dans la **littérature rabbinique** ; la plus ancienne source que l'on connaisse est due à Séder Olam Raba (ch. 28), et elle est suivie par les autres auteurs, mais elle ne correspond pas à ce que rapporte Jérôme. Quant à Josèphe ou aux **auteurs patristiques**, ils ne permettent en rien d'atteindre la source de Jérôme.

11. *In Dan. 3, 11, 20* (*Hebraei... intellegi uolunt*) : dans *l'homme sans aucune valeur et indigne de l'honneur royal* est reconnu Tryphon

Selon J. Braverman (p. 111-112), on ne trouve aucune trace de cette tradition dans la **littérature exégétique juive**. En revanche, l'auteur souligne quelques rapprochements

<sup>333</sup> On trouvera d'autres références encore dans *Le Pentateuque* (accompagné du commentaire de Rachi), t.I : *La Genèse*, trad. I. Salzer, Assoc. S. et O. Levy, Paris 1993, *ad loc.* : « Jusqu'à cent vingt ans je patienterai. Et s'ils ne font pas pénitence, je ferai venir le déluge. Et si tu objectes : Il n'y a que cent ans depuis la naissance de Japhet jusqu'au déluge ? Dans la Tora l'ordre chronologique n'est pas forcément observé. La décision de Dieu avait déjà été prise depuis vingt ans avant la naissance des enfants de Noé » ; cf. *Genèse*, in *La Bible d'Alexandrie*, introd., trad. et notes de M. Harl, Le Cerf, Paris 1994, *ad loc.*

<sup>334</sup> Si l'on confronte Gn 5, 32 et Gn 7, 6, on peut compter que seulement cent ans se sont écoulés (durant lesquels les hommes auraient eu le temps de se convertir) et que Dieu n'a pas attendu les vingt ans restant.

<sup>335</sup> L. Ginzberg, *The Legends of the Jews*, the Jewish Publication Society of America, Philadelphia 1925, t. 5, p. 174, n. 19.

<sup>336</sup> On pourra se référer notamment à Sifré, Deutéronome, 43, fin ; Abot de Rabbi Natan A, 32 ; Lékah Tob 7, 4 ; Yalkut 1, 47 ; Pirké de Rabbi Eliezer 22-23 ; Sefer Mayashar, Noé, 14a-14b ; Genèse Rabbah 30, 7 ; Ecclésiaste Rabbah 9, 15.1 ; Talmud babylonien Sanhédrin 108a-b ; Tanhuma, Noé, 5 ; Ecclésiaste Zuta 125 ; Aggadat Bereshit 1 ; références auxquelles on peut ajouter : Josèphe, *Antiqu. Jud.* I, 3, 1 (74); *Oracles sibyllins* 11, 177-233.

<sup>337</sup> Cf. Aphraate, *Homélies* 2, 8 (*Text und Untersuchungen* III, éd. Gebhardt – Harnack, Leipzig 1888, 3. 26); Ephrem le Syrien, sur Gn 6, 3 (éd. Benedictus – Assuemanus, Rome 1737-1743 ; *Select Works of S. Ephrem the Syrian*, trad. J. B. Morris, Oxford 1847, p. 263, n. a); Cyrille de Jérusalem, *De cathech* 2, 8 (PG 33, 391 B) ; Origène, *Contre Celse* 4, 41 ; Julius Africanus, *Chroniques* (PG 10, 68). On trouve également dans la littérature apocryphe un parallèle intéressant, dans l'Apocalypse de Paul (E. Hennecke, *New Testament Apocrypha* II, éd. W. Schneemalcher, trad. R. Mc L. Wilson, Westminster Press 1964, p. 794). On ajoutera à ces références Didyme d'Alexandrie, *In Genesim*, *ad loc.*

<sup>338</sup> Nous ne citons pas le passage qui est assez long : on se reportera à la traduction.

possibles avec **Polychronios d'Apamée**, dans son *Commentaire sur Daniel*, 3, 55 (guerres de Tryphon contre les Juifs).<sup>339</sup>

**12. In Dan. 3, 11, 31 (Iudei... intellegi uolunt / Hebraei... intellegi uolunt)** : Quant aux Juifs, ce n'est ni d'Antiochus Épiphane ni de l'Antichrist qu'il veulent comprendre le passage, mais des Romains dont il a été dit plus haut : « Et viendront des trières (ou: des Italiens) et des Romains et il sera humilié (Dn 11, 30a) ». Après un long temps, dit-il, de ces mêmes Romains qui sont venus en aide à Ptolémée et qui ont menacé Antiochus, se dressera l'empereur Vespasien; ses bras se dresseront et ses semences, son fils Titus avec une armée, ils profaneront le sanctuaire, supprimeront le sacrifice perpétuel et livreront le Temple à une solitude éternelle – car, par 'siim' et 'chetim', que nous avons traduits par 'trières' et 'Romains', les Hébreux veulent comprendre 'Italiens' et 'Romains' –.

La discussion porte sur les mots hébreux siim, סִים (Jérôme traduit *trieres*, les Hébreux *Itali*) et chetim, כְּתִים (Jérôme traduit *Romani*, les Hébreux également). Il est très malaisé d'expliquer la traduction du premier mot (les dictionnaires donnent : *navires*) : aucun document ne nous fournit la source que Jérôme semble citer<sup>340</sup>; on sait simplement que le Targoum d'Onqelos (IIe s. PC) sur Nb 24, 24 traduit *bandes* (בָּנָדֶה ; de même Rachi).<sup>341</sup> En revanche, les choses sont beaucoup plus claires pour כְּתִים : J. Braverman (*ibid.*) note que ce même mot est employé également en Gn 10, 4 (« Fils de Yavân : Elisha, Tarsis, Kittim et Rodanim ») ; or Genèse Rabba 37, 1 (éd. Theodor-Albeck, Berlin 1904, p. 343), au Ve s. PC, identifie ces quatre fils à Hellas (Grèce), Tarse, l'Italie et la Dardanie ; de même, on trouve le mot *kittim* en Nb 24, 24 ; les différents *Targoumim* présentés par J. Braverman s'accordent à traduire *Rome* ou *Italie*.<sup>342</sup> Josèphe (*Antiqu. Jud.* I, 6, 1 (128)) identifie les *Kittim* avec les habitants de Chypre. Les autres commentateurs patristiques ne citent pas cette tradition concernant les *Kittim*.<sup>343</sup>

**13. In Dan. 3, 11, 33 (Hebraei interpretantur)** : Les Hébreux comprennent ce passage de la dernière destruction du Temple, qui arriva sous Vespasien et Titus : il y eut dans le peuple une multitude de gens pour connaître leur Dieu et qui, pour garder sa loi, furent tués.

J. Braverman (p. 119) souligne que, comme il a été noté plus haut (p. 117), on ne peut trouver nulle part dans la littérature rabbinique cette interprétation juive. Cependant, à propos d'*In Dn. 4, 11, 31* (p. 117, n. 6), l'auteur signale que, parmi les commentateurs juifs médiévaux, Rachi rapporte le passage à la destruction par les Romains du second Temple ; de même, entre autres, Abrabanel 11, 31<sup>344</sup>; J. Braverman conclut : « It seems that there must have been an earlier rabbinic tradition upon which the medieval exegetes based their interpretations. »

**14. In Dan. 3, 11, 34-35 (Hebraeorum quidam intellegunt)** : Certains parmi les Hébreux comprennent ce passage des empereurs Sévère et Antonin, qui aimèrent extrêmement les Juifs. Mais d'autres [le comprennent] de l'empereur Julien, parce que, alors qu'ils avaient été opprimés par le César Gallus et avaient enduré de nombreuses souffrances dans les tourments de la captivité, celui-ci surgit, feignant d'aimer les Juifs, promettant d'offrir des sacrifices dans leur temple ; en lui, ils auront un faible espoir d'aide, et s'attachera à eux une multitude de païens, non dans la vérité, mais dans le mensonge –

<sup>339</sup> A. Mai, *Scriptorum veterum nova collectio*, 12, Rome 1825, p.105-160.

<sup>340</sup> Cf. J. Braverman, p.115-118.

<sup>341</sup> D'autres commentateurs juifs ont proposé *légions* (Goldwurm, p.304)

<sup>342</sup> Cf. Targoum Jérusalem I (Pseudo-Jonathan); Targoum Jérusalem II.

<sup>343</sup> Sur cette tradition, on pourra également consulter J. Smeets, *art. cit.*, p. 18-20.

<sup>344</sup> Voir également Malbim (cf. Goldwurm, p. 309), qui y voit une allusion aux dix illustres *Tanaïm* (Sages de la Mishna), martyrs des persécutions romaines lors de la destruction du Temple.

*car c'est pour le culte des idoles qu'ils feindront à leur égard des amitiés –, et ils agiront ainsi « afin que ceux qui ont été éprouvés deviennent manifestes » (1 Co 11, 19) – car le temps de leur vrai salut et de l'aide véritable, ce sera pour eux le Christ, dont ils espèrent à tort la venue, puisque c'est l'Antichrist qu'ils doivent recevoir –.*

Concernant Sévère, Braverman (p.120-121) pense qu'il ne s'agit sans doute pas de Septime Sévère (193-211), puisque Th. Reinach<sup>345</sup> signale qu'il n'a pas été favorable à l'égard des Juifs ; il doit plutôt s'agir d'Alexandre Sévère (222-235), beaucoup plus clément pour les Juifs.<sup>346</sup> Sur Antonin, l'auteur (p. 120-121) rappelle qu'un Antonin est souvent mentionné dans le Talmud au côté de Rabbi Yehoudah ; aussi toute une littérature s'est développée pour identifier ce personnage.<sup>347</sup> Il semble cependant difficile d'identifier clairement cet empereur ; J. Braverman écrit : « We know that Jerome was very familiar with Roman history. In his continuations of *The Chronicle of Eusebius* he mentions the full name of each Roman Emperor and his dates. The fact that Jerome did not clearly identify the Antoninus and Severus of Jewish tradition shows that he was not sure which emperors the Jews meant. He therefore cited the tradition as he heard it. It also shows that Jerome quoted verbatim the Hebrew tradition, which always refers to the emperor as simply ‘Antoninus’. » Enfin, sur la tradition qui contient le passage concernant l'empereur Julien, Braverman écrit qu'il s'agit de l'empereur Julien l'Apostat (361-363) ; il souligne (p. 121-123) la sympathie de celui-ci à l'égard des Juifs ; cependant, il semble difficile de savoir si celle-ci est une véritable admiration ou si elle est plutôt la manifestation de son hostilité à l'égard du christianisme (on sait qu'il a renié la foi chrétienne par rancœur à l'égard de la religion des assassins de son père, massacré en 337 pour retourner au culte des anciens dieux, d'où son surnom d'« Apostat »). Il s'appuya sur les Juifs dans sa lutte contre l'Eglise ; un certain nombre de mesures à l'égard des Juifs furent prises : il abolit le *fiscus iudaicum* ; il semble avoir connu de nombreux Juifs et avoir toujours parlé avec admiration des coutumes et cérémonies juives ; enfin, il promit de reconstruire le Temple de Jérusalem.<sup>348</sup>

15. *In Dan. 3, 11, 36 (Hebraei putant) : A partir de ce passage, les Hébreux sont d'avis qu'il est question de l'Antichrist, qu'après la petite aide de Julien, doit se lever un roi qui agit selon sa volonté, qui s'élève contre tout ce qu'on nomme dieu et contre le Dieu des dieux tient des propos pleins de superbe, « au point de s'asseoir dans le temple de Dieu » (2 Th 2, 4b), de se faire lui-même Dieu, et dont la volonté reste ferme jusqu'à ce que s'accomplisse la colère de Dieu, « car en lui-même sera l'achèvement. »*

J. Braverman (p. 124-125) affirme qu'aucun écrit rabbinique ne propose une telle identification. Cependant, l'auteur souligne que tout ce passage est influencé par 2 Th 2, 1-12 et rappelle que ces versets reposent très probablement sur une conception juive de l'Antichrist : en effet, le personnage dont il est question est appelé « Homme de l'impiété » (*ἄνθρωπος τῆς ἀνομίας*), ce qu'on peut également traduire « homme sans Loi » – or, le nom de l'adversaire du Messie, Bérial (qui est très présent dans l'Ancien Testament et qui apparaît aussi en 2 Co 6, 15) serait expliqué par certains textes rabbiniques comme la contraction de deux mots hébreux et signifierait « sans joug », c'est-à-dire « sans le joug de la Loi » ; d'autre part, le v. 8 (« Alors se révèlera l'Impie, que le Seigneur Jésus détruira du souffle de sa bouche ») ressemble au Targoum Jonathan sur Is 11, 4 (« Avec les paroles de ses

<sup>345</sup> Cf. Th. Reinach, *Textes d'auteurs grecs et romains relatifs au Judaïsme*, E. Leroux, Paris 1895, 344-346.

<sup>346</sup> Cf. Th. Reinach, 348-350; voir également E. Mary Smallwood, *The Jews under Roman Rule*, Leiden, Brill 1976. *L'Histoire Auguste* (fin du IV<sup>e</sup> siècle) prétend qu'Alexandre Sévère avait une chapelle où il vénérait conjointement Apollonios de Tyane, le Christ, Abraham et Orphée (Alex. Sev. 29, 2).

<sup>347</sup> Cf. S. Baron, *A Social and Religious History of the Jews*, New-York, Columbia University Press 1952, p. 400, n. 19.

<sup>348</sup> Cf. Julien, *Lettres*, V (éd. J. Bidez, CUF, 1924); cf. M. Adler, p. 622-624.

lèvres, il tuera le mauvais Armillus » ; le nom Armillus apparaît souvent dans les *Midrachim* tardifs pour désigner l'Antichrist).<sup>349</sup>

**16. De Susanna [In Dan. 3, 13], 5a** (d'après Origène, *Stromates*, X (*deperd.*) – *referebat Hebraeus*) : *D'après un Hébreu, il s'agissait d'Achias et de Sédécias [dont Jérémie a dit : « Que le Seigneur te fasse comme à Achias et Sédécias] que le roi de Babylone a fait griller dans le feu à cause de l'iniquité dont ils avaient fait preuve en Israël, et ils commettaient l'adultère avec les épouses de leurs concitoyens »* (Jr (LXX) 29 [36], 22-23).

J. Braverman (p. 126 – 131) analyse précisément ce passage : aucune exégèse juive antérieure au XI<sup>e</sup> siècle ne rapporte ces traditions mentionnées par Origène ; cependant, plus tard, on peut trouver des rapprochements intéressants (Sanhedrin 93a ; Tanhuma, Leviticus, 6 ; Midrach Aggadah, Leviticus, 51, Pirké de Rabbi Eliezer, 33).<sup>350</sup>

Après avoir analysé en détail ces seize passages, J. Braverman tire les conclusions suivantes (p. 132-136)<sup>351</sup> :

1. Quatre passages trouvent des exégèses parallèles dans la littérature rabbinique :
  - a. deux sont également cités chez Josèphe et dans la littérature patristique (n° 1 et 9);
  - b. deux ne sont cités ni par Josèphe ni par les Pères (n° 4 et 7).
2. Six (n° 2, 5, 6, 10, 12 et 16) ne trouvent pas de parallèle exact dans la littérature rabbinique, mais sont proches de commentaires juifs que l'on possède ; ils semblent donc nous faire accéder, avec une probabilité relative, à des interprétations partiellement perdues. Aucun passage (à l'exception du n° 16, repris d'Origène) n'est cité par Josèphe ou d'autres Pères.
3. Six (n° 3, 8, 11, 13, 14 et 15) ne trouvent aucun parallèle dans la littérature rabbinique (aucune référence non plus chez Josèphe ou d'autres Pères) ; on peut cependant créditer Jérôme de la préservation de ces six passages perdus de la tradition juive.<sup>352</sup>

Au terme de son étude, Jay Braverman affirme que Jérôme a tenu la promesse qu'il avait faite dans son *Commentaire sur Zacharie*, 2, 6, 9 : « Je me suis proposé une bonne fois

<sup>349</sup> Entre autres références bibliographiques, J. Braverman cite l'ouvrage de W. Bouisset, *The Antichrist Legend*, trad. A. H. Keame, Hutchinson and Co, Londres 1896.

<sup>350</sup> On ajoutera pour les références patristiques que la même allusion se retrouve chez Origène dans sa *Lettre à Africanus* 11 (7) : « Je me rappelle avoir consulté sur plusieurs sujets un hébreu érudit... (il) m'a même enseigné les noms des anciens, me disant qu'ils se trouvent chez Jérémie » (SC 302, p. 539), et de citer Jr 29, 22-23. L'éditeur du texte, N. de Lange, s'interrogeant sur le fait que l'épisode de Susanne était inconnu de la littérature rabbinique de l'époque, propose l'hypothèse qu'Origène aurait interrogé des Hébreux sur le récit, mais que, ceux-ci ne le connaissant pas, l'un d'eux aurait proposé d'identifier ces deux anciens à Achias (= Achiab) et Sédécias (p. 487 – 488) ; au § 12 (8), Origène ajoute une seconde tradition juive : ces vieillards auraient abusé de jeunes filles en leur faisant croire qu'elles allaient concevoir grâce à eux le Messie. Jérôme fait également le parallèle entre le présent passage et Jr 29, 22-23 dans son *Commentaire sur Jérémie*, au livre VI (PL 24, 862 D – 863 B ; CCSL 74, p. 232) ; il mèle alors dans sa lecture des versets les deux traditions juives rapportées par Origène. Cette remarque l'intéresse dans la mesure où elle témoigne d'une interprétation juive. Il est à nouveau question d'Achiab et de Sédécias dans le *Commentaire sur Daniel* à propos de Dn 13, 61b, 62a ; l'opinion juive semble cependant réfutée par la lettre du texte (le sort des vieillards dans ce passage ne correspond pas à celui qui est donné dans Jr 29, 22-23).

<sup>351</sup> On nuancera les conclusions de J. Braverman par les références supplémentaires que nous avons parfois pu ajouter à celles qui avaient déjà pu être identifiées.

<sup>352</sup> Il faut cependant, comme nous l'avons indiqué, corriger Braverman à propos du passage n°8: Abrabanel (1437-1508) mentionne l'identification de l'anonyme à l'archange Michel (Goldwurm, *op. cit.*, p.226).

de livrer aux oreilles latines les secrets de la science hébraïque et le savoir caché des maîtres de la Synagogue, pour autant du moins qu'il touche aux Saintes Ecritures. »<sup>353</sup>

Après avoir relevé ces seize passages et avoir résumé rapidement les analyses de Braverman, on est en droit de se poser la question suivante : Jérôme garde-t-il ou rejette-t-il les traditions juives dans l'*In Danielem* ? Car ce n'est pas parce qu'il les mentionne qu'il est en accord avec elles, les allusions à Porphyre ou à Origène en sont de bons exemples. Or, force est de constater que, la plupart de temps, c'est en bonne part que Jérôme reçoit et rapporte ces opinions juives. Quelques passages, certes, montrent une certaine ironie à l'égard de telle ou telle interprétation : ainsi en est-il du n°5 où, à propos de l'interprétation du *côté du roi* qui, selon les Hébreux, désignerait la reine<sup>354</sup>, Jérôme affirme que, « pour le motif d'un seul mot, ils ont l'habitude de composer de longues fables » ; à l'occasion de l'explication juive des soixante-dix semaines (n°10), Jérôme montre encore son scepticisme : il dit laisser « à ceux qui les ont prononcées la responsabilité de leurs paroles » ; commentant le *De Antichristo*, Jérôme indique les interprétations juives et, même s'il ne leur semble pas hostile, rappelle cependant, à propos du passage n°14, que les Juifs recevront à la fin des temps l'Antichrist à la place du Christ. Mais on doit cependant constater que, la plupart du temps, les opinions juives sont prises en compte dans le commentaire, sans autre jugement de valeur : ainsi en est-il des passages n°1 ; 2 ; 3 ; 4 (cette opinion est cependant qualifiée de *fabula*, mais le mot ne semble pas remettre en cause la valeur du propos) ; 6 ; 7 (le passage semble même intéresser Jérôme tout particulièrement puisque les Hébreux proposent de voir dans la quatrième bête, dont le nom est tu, un sanglier) ; 8 (même chose : l'homme en question serait pour les Hébreux l'archange Michaël) ; 11 ; 12 (or, cette opinion est différente de celle des chrétiens) ; 13 (même chose) ; 15 (l'exégèse juive est parallèle à l'exégèse chrétienne) ; 16 (cependant, cette opinion sera remise en question en 3, 13, 61-62, puis finalement maintenue au prix de quelques concessions). Signalons enfin, à propos de l'opinion sur les cent vingt ans de pénitence accordés par Dieu aux hommes (n°9) – noter que ce témoignage est implicite : Jérôme ne souligne pas qu'il le tient des Hébreux –, que Jérôme non seulement ne le met pas en doute, mais le tient même pour acquis : « Ainsi nous lisons aussi dans la Genèse que cent vingt de pénitence avaient été fixés avant le Déluge ». Nous devons donc admettre que Jérôme est plutôt favorable aux opinions juives qu'il cite, et c'est sans doute d'ailleurs parce qu'il leur est favorable qu'il les cite.

On peut encore se demander si les emprunts aux Hébreux s'arrêtent aux seules allusions explicites de Jérôme ou si l'on ne peut pas déceler ça et là des influences juives dans le commentaire de notre auteur, sans que celui-ci le signale. Après tout, les allusions à la Bible ou à d'autres auteurs, tant profanes qu'ecclésiastiques, ne sont pas toujours clairement indiquées non plus.

<sup>353</sup> *Semel proposui arcana eruditionis hebraicae et magistrorum synagogae reconditam disciplinam, eam dumtaxat quae Scripturis sanctis conuenit, latinis auribus prodere* (PL 25, 1455 C-D ; CCSL 76A, p. 796). On aurait cependant pu se demander si l'ensemble des remarques de Braverman n'était pas à nuancer à la lumière de ce qui a été dit précédemment : dans l'*In Danielem*, Jérôme se sert d'ouvrages aujourd'hui perdus : les *Contre Porphyre* d'Eusèbe de Césarée, d'Apollinaire de Laodicée, de Méthode d'Olympe, les *Stromates*, IX-X d'Origène. Ne pourrait-on pas supposer que, dans un certain nombre de cas, Jérôme emprunte ses références à Origène ou à Eusèbe, par exemple (cf. n°16) ? En l'état actuel de nos sources, il est malheureusement impossible de répondre à cette question.

<sup>354</sup> Il est intéressant au passage de noter que ce rejet de l'opinion juive est dû principalement à des raisons linguistiques. Jérôme et les *nostri* préfèrent une interprétation plus *simple* du passage.

## II. Des références implicites aux Hébreux ?

Jan Smeets<sup>355</sup>, dont nous avons mentionné les travaux plus haut, note ainsi un parallèle intéressant : à propos de Dn 9, 24a, Jérôme commente : « Parce que le prophète avait dit: *Tu as fait sortir ton peuple* (Dn 9, 15), et : *Ton nom a été invoqué sur ta cité et sur ton peuple* (Dn 9, 19), pour cette raison, Gabriel dit à la place de Dieu : ‘Ce n’est nullement le peuple de Dieu, mais c’est ton peuple ; et ce n’est pas la sainte ville de Dieu, mais elle est sainte, à ce que tu dis, pour moi – nous lisons dans l’Exode aussi quelque chose de semblable, lorsque Dieu dit à Moïse: *Descends, car ton peuple a péché* (Ex 32, 7), c’est-à-dire : ce n’est pas mon peuple, car il m’a abandonné.’ » Or, note J. Smeets, on trouve de très nombreux commentaires midrachiques concernant le reproche du Seigneur à Moïse : ‘c’est ton peuple, et non *le mien*’ (Ex 32, 7) : « Ces explications midrashiques sont beaucoup plus longues que la phrase sèche et tranchante en laquelle se résume tout le commentaire de Jérôme sur ce verset. Nous y assistons à une sorte de pourparler diplomatique entre le Seigneur et Moïse, le chef du peuple élu », et de donner de nombreuses références aux sources.<sup>356</sup> Sa conclusion est la suivante : « L’explication d’*Exode 32, 7*, que Jérôme fait... a beaucoup de parallèles, mais Jérôme ne cite pas ici de source juive. Est-ce qu’il ne se donne pas la peine de se référer aux juifs ? Est-ce qu’il a emprunté son explication à un autre écrivain chrétien ? Ou est-ce que nous avons affaire à une simple coïncidence ? On ne le sait pas. » C’est hélas avec une telle incertitude que nous abordons cette nouvelle partie dans laquelle nous voudrions mettre en lumière quelques rapprochements intéressants entre le commentaire de Jérôme et des traditions juives, qui seraient peut-être des références implicites aux Hébreux...

Pour cela, nous aurons recours, nous l’avons dit, à l’ouvrage de H. Goldwurm, *Daniel. Traduction et commentaires fondés sur les sources talmudiques, midrachiques et rabbiniques*, éd. du Sceptre, coll. « La Bible commentée », Paris 2001 (abrégé : Goldwurm).

Précisons d’emblée qu’on n’atteint que très difficilement les sources juives auxquelles Jérôme pouvait avoir accès : d’une part, les textes que l’on possède sont beaucoup plus tardifs (Moyen-Age, voire bien au-delà) ; d’autre part, lui-même nous dit souvent avoir posé des questions à des Hébreux : les réponses ou les commentaires qu’il obtenait étaient donc sans doute oraux. On peut cependant recourir aux textes plus tardifs que l’on possède : certes, il y a un risque que l’on n’atteigne pas directement l’enseignement juif du Ve siècle ; mais on peut raisonnablement penser que l’esprit est le même et que la tradition s’est à peu près maintenue au cours des âges. Il va de soi aussi que des *coïncidences* peuvent se rencontrer, comme le souligne J. Smeets : des commentateurs juifs ont pu proposer, de manière indépendante, des interprétations semblables à celles de Jérôme ou *vice versa*.

Dans notre essai de comparaison, nous avons relevé vingt-quatre parallèles qui présentent, chez les Hébreux et chez Jérôme, de semblables remarques ; ceux-ci ne présentent pas véritablement d’originalité telle qu’ils forcent à reconnaître une réelle influence, et l’on pourrait supposer qu’il s’agit de simples coïncidences ; nous avons cependant choisi de les mentionner.<sup>357</sup>

<sup>355</sup> J. Smeets, *art. cit.*, p. 24-25.

<sup>356</sup> Nous les reproduisons ici: Exode Rabba 46, 4 ; cf. 41, 7 ; 42, 3, 6; 43, 7 ; Nombres Rabba 2, 15 ; Deutéronome Rabba 1, 2 ; Qoéleth Rabba 6, 9 ; Yalqout Chimon I, 852 ; II, 445 ; Psiqta Rabbi Kahana 128b ; Pirqué de Rabbi Eliezer 45.

<sup>357</sup> Nous n’indiquons que les références des passages ; on trouvera le texte et les renvois à l’ouvrage de Goldwurm et aux commentateurs juifs dans la traduction : 1, 1, 1 ; 1, 1, 7 ; 1, 2, 21b ; 1, 2, 23a ; 1, 2, 23b ; 1, 2, 30a ; 1, 3, 12a ; 1, 3, 15c ; 1, 3, 92b ; 2, 5, 1 ; 2, 5, 5 ; 2, 5, 7d ; 2, 5, 29 ; 2, 6, 12b ; 2, 6, 16b ; 2, 7, 2-3 ; 2, 7, 4 ; 2, 7, 5 (deux occurrences) ; 2, 7, 6 (deux occurrences) ; 2, 7, 7a (deux occurrences) ; 3, 9, 7a.

A ces vingt-quatre parallèles doivent être ajoutés d'autres passages plus intéressants qui montrent, sinon des emprunts possibles aux traditions juives, du moins une même attention au texte biblique et une semblable approche exégétique (la méthode de lecture s'apparenterait alors à celle des Hébreux).<sup>358</sup>

a) On remarquera tout d'abord des analyses semblables qui manifestent une même attention au texte biblique ; ainsi, en 1, 3, 16b, à propos du verset : « Roi Nabuchodonosor, nous n'avons pas à te répondre sur ce sujet », Jérôme écrit : « Le texte hébreu ne comporte pas le mot 'roi' : c'est pour qu'on ne pense pas qu'ils adulent un homme impie ou qu'ils donnent le nom de roi à celui qui les poussait à commettre des actions impies ; et si un chicaneur prend aussi en compte dans sa lecture le mot 'roi', répondons qu'ils ne provoquent pas le roi par une insolence qui mènerait à l'effusion de leur sang, mais qu'ils ne font que rendre au roi l'honneur qui lui est dû sans porter atteinte au culte de Dieu. » Or, Vayikra Raba 33, 6 – cité par Rachi – (Goldwurm, p.123) interprète le passage dans un sens très proche : « Si l'Ecriture [l'honore du titre de] roi pourquoi [l'appellent-ils] *Nabuchodonosor*, et si [il leur convenait de l'appeler] *Nabuchodonosor*, pourquoi l'Ecriture [l'honore-t-elle du titre de] *roi* ? Ils lui dirent : « Si c'est pour te payer des impôts, tu es roi. Mais par rapport à ce que tu m'ordonnes de faire maintenant, tu n'es que *Nabuchodonosor* ». »

b) D'autre part, le commentaire de Jérôme comble des ellipses du texte ; cette manière de faire pourrait être une trace d'une exégèse juive (c'est en effet une habitude fréquente dans les commentaires des Hébreux de préciser tel aspect du texte qui est passé sous silence). Ainsi, à propos de Dn 4, 24 : après l'explication du songe du roi où Daniel prédit à Nabuchodonosor qu'il va devenir fou, il lui donne un conseil « C'est pourquoi, roi, que mon conseil t'agrée : rachète tes péchés par des aumônes et tes injustices en faisant miséricorde aux pauvres ; peut-être [Dieu] pardonnera-t-il tes fautes » ; alors que nulle part le texte biblique ne précise que Nabuchodonosor ait suivi ce conseil, Jérôme écrit dans son commentaire du même verset : « Certes, Nabuchodonosor a fait, selon le conseil de Daniel, miséricorde aux pauvres, et c'est la raison pour laquelle la sentence portée contre lui fut différée jusqu'au douzième mois. »<sup>359</sup> L'interprétation que Jérôme fait du v. 25 est intéressante (« Tout cela advint au roi Nabuchodonosor ») ; il comprend donc que le roi a suivi les conseils de Daniel et a fait miséricorde aux pauvres. Or, c'est également l'opinion de Malbim : « Comme le roi avait écouté les conseils de Daniel [...] son châtiment fut retardé d'une année » ; le Talmud de Jérusalem parle, quant à lui, des « œuvres philanthropiques » du roi (Goldwurm, p.149-150).

c) On peut encore souligner des parallèles très proches entre les commentaires de Jérôme et ceux des Hébreux ; nous allons en citer trois exemples frappants :

**1, 2, 31-35.** Le passage concerne le songe du roi Nabuchodonosor et la vision de la grande statue, composée de divers métaux représentant autant de royaumes successifs ; le texte biblique commenté est le suivant : « Puis un troisième royaume, de bronze, qui dominera toute la terre » ; de ce royaume, Jérôme affirme : « il désigne Alexandre et le royaume de Macédoine et des successeurs d'Alexandre ; il est qualifié à juste titre de bronze – en effet, de tous les métaux, le bronze est le plus sonore, celui dont le timbre est le plus clair et dont le son

<sup>358</sup> Voici les principaux auteurs juifs auxquels nous nous référerons, tels que les présente H. Golwurm dans son recueil (p. 337-350) : Abrabanel (1437-1508), *Ma'yenè Hayechou'a* (un commentaire sur Daniel) ; Alchekh (1508-1600) ; Ibn Ya'hia, R. Yossef (1494-1534), *Commentaire sur Daniel*, in *Tanakh Kehilot Moché* (trad. A Amsterdam, 1733) ; Malbim (1809-1879), *Commentaire sur Daniel* ; Rachi (= Chelomo Ben Yits'hak) (1040-1105), *Commentaire sur le Talmud* ; *Talmud de Jérusalem* (env. 1530, mais sources remontant aux premiers siècles de notre ère) ; *Midrach Tan'houma* (1<sup>ère</sup> impr. en 1522, mais sources remontant au IV<sup>e</sup> siècle).

<sup>359</sup> De même, v. 28 : « pour que sa miséricorde envers les pauvres ne paraisse pas lui avoir été d'une petite utilité. »

se répand au loin et largement –, afin de ne pas souligner seulement la renommée et la puissance de ce royaume, mais aussi l'éloquence de la langue grecque. » On peut être surpris de la remarque très proche que l'on trouve dans l'ouvrage de Goldwurm (p. 104) : « Ceci fait allusion au règne d'Alexandre le Grand et de ses successeurs » (Rachi) ou encore : « Ce pouvoir étendu est évoqué par le symbole utilisé pour ce royaume, l'airain, un des métaux qui a le plus de résonance. L'écho du troisième royaume se répercute dans le monde entier » (Abrabanel, *Ma'yenè Hayechou'a*, 6, 1).

**1, 3, 4-6.** Commentant le verset : « Et le héraut criait avec force: C'est à vous qu'il est dit, peuples, tribus et langues: à l'heure où vous entendrez le son du cor, de la flûte et de la cithare, du sambuque, du psaltérion, de la cornemuse et de tous les autres genres d'instruments, prosténez-vous et adorez la statue d'or qu'a fait dresser le roi Nabuchodonosor. Quiconque ne se prosternerai pas et n'adorera pas sera sur l'heure jeté dans la fournaise de feu ardent », Jérôme note : « Ce n'est pas que tous les peuples de toutes les races aient pu se rassembler dans la plaine de Dura et adorer la statue d'or, mais c'est afin que l'on croie qu'en la personne des princes de toutes les nations, toutes les nations et tous les peuples avaient adoré. »<sup>360</sup> Malbim (Goldwurm, p. 116) commente dans le même sens : « Ces remarques préliminaires venaient souligner la volonté du roi que toutes les nations soient représentées à l'inauguration. Même si la proclamation ne parvenait qu'aux oreilles des fonctionnaires, c'est en qualité de représentants de leurs peuples qu'ils devaient l'entendre. »

**2, 5, 4.** Sur le verset : « Ils buvaient du vin, et louaient leurs dieux d'or, d'argent et de bronze, de fer, de bois et de pierre », Jérôme s'exclame : « Quelle folie! Ils buvaient dans des vases d'or et louaient des dieux de bois et de pierre ! Tant que les vases étaient dans le temple d'idoles de Babylone, le Seigneur ne fut pas en colère – car ils semblaient malgré tout avoir consacré le bien de Dieu au culte divin, certes selon une croyance erronée –, mais après leur souillure, par un usage tout humain, des objets divins, le châtiment suit aussitôt le sacrilège; ils louent leurs dieux, en insultant le Dieu des Juifs, pensant que, parce que ces dieux-là accordent la victoire, ils peuvent boire dans les vases de celui-ci. » Cette idée semble accréditer une possible influence d'une exégèse juive sur le texte ; les Hébreux pensaient en effet que le festin en question avait été organisé suite à une victoire remportée ce jour-là par Balthazar sur Cyrus et Darius (Goldwurm, p. 157<sup>361</sup>). Josèphe (*Ant. Jud.*, X, XI, 4), quant à lui, se contente de dire que la scène se déroule au cours de cette même guerre.

d) Enfin, dans certains cas, Jérôme propose une exégèse différente des autres commentateurs chrétiens, mais proche de celle des Hébreux ; nous en donnerons deux exemples :

**2, 6, 11.** Alors que le roi Darius avait interdit à quiconque de prier un autre dieu que lui-même, des chefs cherchaient à surprendre Daniel en train de prier son Dieu pour le faire condamner. Le texte nous dit : « Daniel monta dans sa maison. Les fenêtres de sa chambre haute étaient orientées vers Jérusalem. » Jérôme commente : « Ce passage nous apprend à ne pas nous exposer aux dangers pour rien, mais, autant que possible, à nous écarter des embûches; voilà aussi pourquoi ce n'était pas sur le forum ni sur les places publiques que Daniel agissait contre l'ordre du roi, mais il le faisait en cachette et chez lui pour ne pas négliger les ordres du Dieu véritable et tout-puissant. » Ce verset biblique donne une leçon de modération dans le martyre qui pourrait sembler surprenante. Le commentaire de Jérôme s'oppose sur ce point à Hippolyte qui réfute des contradictions que l'on pourrait opposer au texte (Daniel a pris un risque inutile en priant le jour chez lui, devant sa fenêtre) : « On va peut-être me dire : Eh quoi ? Ne pouvait-il pas, la journée, prier Dieu dans le fond de son

<sup>360</sup> On trouve la même explication à propos du verset 7b.

<sup>361</sup> « La raison de cette grande fête ne nous est pas donnée [par le texte biblique]. Rachi, citant *Yossipon* (ch. 3) raconte que Balthasar avait ce jour-là livré bataille contre Cyrus et Darius et en était sorti vainqueur. Mais en plein milieu des festivités, les Perses et les Mèdes revinrent et conquirent Babylone. »

œur, et, la nuit, se recueillir en cachette dans sa maison, comme il le voulait, sans se mettre en danger ? Si. Mais il ne le voulait pas. Car s'il avait agi ainsi, les ministres et les satrapes auraient pu dire : Que vaut sa crainte de Dieu puisqu'il a peur de l'édit du roi, et qu'il se soumet à ses ordres ? »<sup>362</sup> Flavius Josèphe<sup>363</sup> lui aussi affirme que Daniel agissait aux yeux de tous. Jérôme, qui souligne au contraire que Daniel ne prend aucun risque en priant à l'intérieur de sa maison, est donc plus proche de l'exégèse juive du passage : « Il ne voulait pas prier en public à la synagogue, qui était, sans nul doute, son lieu de prière habituel. Pour ne pas susciter la colère du roi, il prit le parti de faire semblant de se soumettre à son décret tout en s'efforçant de son mieux de s'acquitter en cachette de ses obligations envers Dieu » (Alchekh). « Il pensait pouvoir échapper au décret en priant en secret » (Abrabanel, *Ma'yenè Hayechou'a*, 7, 2). « Il n'a pas prié dans les chambres du bas où il aurait été plus visible » (*id.*) : cf. Goldwurm, p.180-181.

**2, 6, 17a.** Daniel vient d'être jeté dans la fosse aux lions, et Jérôme commente le verset « Une pierre fut apportée et placée sur l'ouverture de la fosse; le roi la scella de son anneau et de l'anneau de ses dignitaires » ainsi : « Il scelle de son anneau la pierre qui fermait l'entrée de la fosse pour que ses ennemis ne machinent rien contre Daniel: car il le confie à la puissance de Dieu, et s'il ne craint rien du côté des lions, il redoute les hommes; et il scelle aussi avec l'anneau de ses dignitaires pour ne pas paraître avoir contre eux un quelconque soupçon. » Contrairement à Hippolyte qui pense que ce sont les satrapes qui obligent Darius à sceller la pierre pour l'empêcher de venir au secours de Daniel<sup>364</sup> (« Les satrapes craignaient qu'en cachette le roi n'ordonnât de tirer Daniel de la fosse, aussi avaient-ils cru bon de faire sceller la dalle »), Jérôme suit ici une voie qui se rapproche davantage de celle proposée par Rachi (Goldwurm, p.187) : « Ainsi, les nobles ne pourraient pas bouger la pierre et tuer Daniel. Même si Dieu suspendait les lois de la nature en ordonnant aux lions de ne pas faire de mal à Daniel, cela n'empêcherait pas les nobles de le tuer de leurs propres mains. »

Après avoir présenté ces parallèles entre le commentaire de Jérôme et les commentaires juifs, quelques remarques s'imposent quant à leur répartition dans l'*In Danielem*. On note en effet une réelle disproportion entre les deux premiers livres et le reste de l'ouvrage : nous n'avons trouvé qu'une seule référence implicite pour le livre III ! Une explication semble pouvoir être proposée : tant que le *Livre de Daniel* rapporte des récits relatifs à Daniel (Dn 1-6), l'exégèse de Jérôme est plus libre de toute implication polémique à l'égard de Porphyre ; il peut donc plus à loisir analyser le texte, le soumettre à des lectures morales et recourir à des interprétations plus larges (juives, par exemple). En revanche, dès que le texte aborde des problèmes relatifs à l'histoire et sujets à polémiques (les visions de Dn 7-12), l'exégèse de Jérôme devient elle-même plus historique, moins allusive ; ainsi, lorsque notre auteur recourt aux Hébreux, c'est de manière plus directe, comme en 3, 9, 24 ou au cours de l'explication du *De Antichristo* : Jérôme recourt explicitement aux traditions juives pour les confronter aux explications chrétiennes, pour les opposer aux lectures de Porphyre ; il n'y a plus de place pour une lecture « ouverte » du texte.

Un autre aspect doit être souligné : dans sa lecture de Dn 2 (le songe de la statue) et de Dn 7 (la vision des quatre bêtes), Jérôme est très proche de la lecture juive du texte.<sup>365</sup> On a déjà souligné, à propos de Dn 2, 31-35 le parallèle concernant la résonance de l'airain ; mais

<sup>362</sup> Hippolyte, *Commentaire sur Daniel*, III, XXII (SC 14, p. 243 ; trad. M. Lefèvre).

<sup>363</sup> Cf. Josèphe, *Antiquités juives*, X, XI, 6 (255).

<sup>364</sup> Hippolyte, *Commentaire sur Daniel*, III, XXVII (SC 14, p. 251).

<sup>365</sup> On se reportera à notre synthèse sur la succession des Empires dans l'*In Danielem* pour une approche plus complète de la question.

l'ensemble de l'interprétation de la statue présente de nombreux rapprochements.<sup>366</sup> Cela est encore plus vrai pour la vision VII ; sans relever tous les parallèles existant, nous en signalerons quelques-uns : en 2, 7, 2-3, Jérôme et les Hébreux expliquent que les quatre vents dont il est question représentent quatre forces spirituelles supérieures, correspondant à quatre royaumes<sup>367</sup> ; en 2, 7, 5, les trois rangées dans la bouche de l'ours signifient que le royaume perse a été divisé en trois parties (cf. Malbim, in Goldwurm, p. 197) ; en 2, 7, 6, les ailes de la troisième bête manifestent la rapidité de la victoire d'Alexandre<sup>368</sup> ; dans le même passage, il est question des successeurs d'Alexandre le Grand ; or, si Hippolyte<sup>369</sup> donne les noms de Séleucus, Démétrios, Ptolémée et Philippe, on trouve une liste identique à celle de Jérôme chez Abrabanel 8, 3 (Goldwurm, p. 198), à savoir : Ptolémée, Séleucus, Philippe et Antigone. De manière générale, les quatre bêtes reçoivent la même explication. Certes, on trouve souvent également des parallèles avec les auteurs chrétiens, mais on a vu que ce n'est pas toujours le cas.

Très large donc est la place que Jérôme fait à la culture hébraïque dans son œuvre exégétique. Il connaît la langue des Hébreux et corrige et commente sa traduction du texte biblique en fonction d'elle ; il s'entoure d'Hébreux compétents pour compléter ses connaissances ; il emprunte également pour une part son exégèse aux traditions juives, et le signale à une quinzaine de reprises dans le *Commentaire sur Daniel*, des centaines de fois dans l'ensemble de son œuvre exégétique.

Il faut encore le souligner : nous devons rester prudents et ne pas attribuer à Jérôme toutes ses références aux lectures hébraïques du texte ; ses emprunts à d'autres auteurs chrétiens – on l'a montré – sont nombreux, et même si on ne peut pas les mesurer pour le *Commentaire sur Daniel* (les sources étant perdues), ils sont certainement réels et d'importance.

Cependant, il nous semble nécessaire d'insister sur un nouvel aspect, sans doute pas assez étudié : les références aux lectures hébraïques sont sans doute beaucoup plus importantes chez Jérôme qu'il n'y paraît de prime abord. Nous avons tenté de le montrer, en nous appuyant sur l'ouvrage de H. Goldwurm ; les résultats semblent probants, même s'il conviendrait d'examiner les textes hébreux eux-mêmes, ce qui, encore une fois, n'est pas de notre compétence. Néanmoins, ces quelques remarques semblent ouvrir des horizons intéressants – qu'il conviendrait de confirmer sans doute – concernant les relations entre exégèse juive et exégèse chrétienne en Palestine à l'époque de Jérôme.

<sup>366</sup> Nous renvoyons au tableau de synthèse proposé pour Dn 2. On objectera à la dernière remarque qu'Hippolyte et Origène ont eux aussi donné des explications semblables à celle de Jérôme et que celui-ci avait donc des modèles chrétiens pour son commentaire.

<sup>367</sup> Cf. Abrabanel 8, 1, in Goldwurm, p. 194.

<sup>368</sup> Cf. Abrabanel 8, 3 ; Ibn Ya'hia, in Goldwurm, p. 198.

<sup>369</sup> Cf. Hippolyte, *Commentaire sur Daniel*, IV, III.

## CHAPITRE 4 :

# UN EXEMPLE EXCEPTIONNEL : L'EXÉGÈSE DES SOIXANTE-DIX SEMAINES D'ANNÉES

Dans notre étude des sources de l'*In Daniel*, il convient de mentionner le cas tout à fait exceptionnel de l'explication de Dn 9, 24-29<sup>370</sup> : Jérôme se refuse en effet à expliquer par lui-même le célèbre passage relatif aux soixante-dix semaines<sup>371</sup> et se réfugie derrière les opinions de ses prédecesseurs. C'est ainsi qu'il cite, traduit, résume, parfois longuement, les interprétations de Julius Africanus (cinquième volume des *Chroniques*)<sup>372</sup>, d'Eusèbe de Pamphile (huitième livre de la *Démonstration évangélique*)<sup>373</sup>, d'Hippolyte de Rome<sup>374</sup>, d'Apollinaire de Laodicée<sup>375</sup>, de Clément d'Alexandrie<sup>376</sup>, d'Origène<sup>377</sup>, de Tertullien (*Aduersus Iudeos*)<sup>378</sup> et enfin celles des Hébreux<sup>379</sup>.

Deux aspects nous intéressent ici particulièrement : certes, il y a d'abord le sens de ces diverses interprétations : aussi difficiles à comprendre qu'elles soient, nous proposerons pour chacune d'elles un tableau synthétique qui permettra de visualiser les différents éléments pris en compte par chaque auteur dans son calcul ; cependant, nous ne nous attarderons ni sur la discussion des faits historiques rapportés ni sur les calculs mis en œuvre, ces deux aspects faisant l'objet de notes explicatives dans la traduction. Mais c'est surtout la méthode de Jérôme qui retiendra d'abord notre attention et non les opinions d'auteurs qu'il ne fait

<sup>370</sup> Sur les différentes interprétations des difficiles versets 24-27 à travers les âges, on se reportera aux articles suivants : L. Bigot, « Daniel : les soixante-dix semaines du prophète », *Dictionnaire de Théologie catholique*, IV.1, coll. 75-103 ; cf. aussi sur ce passage A. M. Dubarle, « Daniel, les soixante-dix semaines », *Supplément du Dictionnaire de la Bible*, VIII, coll. 749-758 ; R. Bodenmann, *Naissance d'une Exégèse. Daniel dans l'Eglise anciennes des trois premiers siècles*, J.C.B. Mohr (P. Siebeck), Tübingen 1986, p. 323-370 ; J.-N. Guinot, « Théodore imitateur d'Eusèbe : l'exégèse de la prophétie des 'soixante-dix semaines' (Dn 9, 24-27) », *Orpheus*, 1987, fasc. 2, pp. 243-309.

<sup>371</sup> Dans ce passage, on voit l'archange Gabriel révéler à Daniel en prière une interprétation nouvelle de l'oracle de Jérémie (Jr 25, 11-12) ; ce dernier annonçait que la désolation en Terre sainte et l'exil en Babylonie prendraient fin au bout d'une période de soixante-dix années. Or, Gabriel propose de voir dans cette ancienne prophétie une supputation qui fixerait un terme aux nouvelles épreuves subies par le peuple de Dieu, et, sans doute aussi, à toute épreuve endurée par les fidèles, annonçant ainsi le triomphe final. Ce ne sont plus soixante-dix années qu'il faut comprendre, mais soixante-dix semaines d'années, c'est-à-dire quatre cent quatre-vingt-dix années ; ces semaines d'années sont réparties en trois périodes : une de sept semaines (achevée par l'événement d'un oint qui sera chef), une autre de soixante-deux (à la fin de laquelle un oint sera supprimé) et une dernière semaine (dont la moitié s'écoulera avant que le dévastateur soit exterminé).

<sup>372</sup> Cf. PG 10, 80-84 ; Jérôme a certainement trouvé les opinions de Julius Africanus chez Eusèbe : cf. *Demonstr. Euang.* VIII, 2 (PG 22, 609-612 ; GCS 23, 374-377). Jérôme traduit (plus ou moins littéralement, malgré ses dires : voir notes de la traduction) les opinions d'Africanus.

<sup>373</sup> Trois opinions sont citées : 1) cf. *Demonstr. Euang.* VIII, 2, 55-79; PG 10, 612-618 ; GCS 23, 377-381 ; 2) *Demonstr. Euang.* VIII, 2, 80-92; PG 10, 618-621; GCS 23, 383-384; 3) *Ecl. proph.* 3, 46: PG 22, 1189-1192. Le premier passage est traduit de manière assez libre.

<sup>374</sup> Cf. *Commentaire sur Daniel* IV, XXXI, 1-2 ; XXXV, 3 ; L, 2.

<sup>375</sup> Cf. *Contre Porphyre*, XXVI (*deperd.*). Jérôme affirme le traduire mot à mot.

<sup>376</sup> Cf. *Stromates* I, 21, 126, 1 *sqq.*; 140, 5-7: GCS 17, 78 *sqq.*; SC 30, 139 *sqq.*

<sup>377</sup> Cf. *Stromates* X (*deperd.*).

<sup>378</sup> Cf. *Adu. Iud.* VIII, 9-13 ; 15-16 : CCSL 2, 1359 *sqq.* Jérôme cite l'explication de Tertullien.

<sup>379</sup> Voir notre étude sur l'exégèse des Hébreux : il semble difficile d'identifier ici les sources juives de Jérôme ; cf. J. Braverman, *op. cit.*, p. 103-112.

finalement que citer ou résumer : pourquoi consacre-t-il une telle place au sein de son commentaire aux opinions d'autres auteurs ?

## A. UNE EXEGESE SURPRENANTE

On peut être en effet quelque peu surpris par la méthode ici employée par Jérôme ; il avait, dans son prologue, annoncé qu'il changeait, pour Daniel, de technique de commentaire, prônant, pour l'exégèse du prophète, la *breuitas* : « Il est temps désormais d'exposer les paroles du prophète lui-même, non pas, selon notre habitude, en les présentant toutes et en les expliquant toutes, comme nous l'avons fait pour les douze prophètes, mais en éclaircissant brièvement et à intervalles seulement celles qui sont obscures, pour ne pas lasser le lecteur par l'abondance de livres innombrables » ; certes, il avait prévenu que la dernière vision, difficile, nécessiterait des développements historiques plus importants, mais il n'avait rien dit de l'explication des soixante-dix semaines. Pourquoi alors un tel développement ?

### I. Les justifications de Jérôme

Comme seule explication dans le commentaire, on trouve en introduction au passage, la justification suivante : « Je sais que, sur cette question, les hommes les plus érudits ont discuté de façon diverse et que chacun, selon sa capacité intellectuelle, a dit ce qu'il avait pensé ; parce que donc il est risqué de juger des opinions des maîtres de l'Église et de préférer l'un à l'autre, je dirai ce que chacun a pensé, laissant au jugement du lecteur [le choix] de celui dont il doit suivre l'explication » (3, 9, 24a). Visiblement, Jérôme ne veut pas faire œuvre originale : sa méthode – peut-être aussi une certaine humilité, voire la perplexité ou la hâte – le pousse plutôt à *compiler* les études qui le précèdent sur le sujet.

Dans le prologue au livre XI de l'*In Isaiam*, Jérôme revient sur cette partie du commentaire, qui a dû lui valoir un bon nombre de critiques : « Il est difficile, que dis-je, impossible de plaire à tout le monde, et la diversité des visages n'est pas aussi grande que celle des opinions. Dans l'explication des douze prophètes, j'ai semblé à certains plus long que ce qu'il fallait, et, pour cette raison, dans mes petits commentaires de Daniel, je me suis appliqué à la brièveté, à l'exception de la dernière et de l'avant-dernière visions, pour lesquelles j'ai dû développer mon propos face à leur grande obscurité ; ce fut surtout le cas pour l'explication des sept et soixante-deux et une semaines ; dans l'exposé que j'en ai fait, j'ai enfermé rapidement ce qu'Origène, Eusèbe de Césarée, également Clément, prêtre de l'Eglise d'Alexandrie, Apollinaire de Laodicée, Hippolyte, les Hébreux et Tertullien ont pensé, laissant au lecteur le soin de juger que choisir dans cette multiplicité. Aussi ce que nous avons fait par crainte de juger et par considération pour nos lecteurs à venir ne plaît peut-être pas à certains qui ne désirent pas connaître les opinions des anciens, mais notre pensée. Je leur répondrai facilement que je n'ai pas voulu n'en recevoir qu'un seul en sorte que je semblerais condamner les autres. Et forcément, si des hommes aussi illustres et aussi érudits déplaisent à des lecteurs dédaigneux, comment auraient-ils agi à mon endroit, moi qui suis exposé aux morsures des envieux par la pauvreté de mon faible talent ? Mais si j'ai nommé les maîtres susdits de l'Eglise, qu'on comprenne que je ne les crois pas tous dignes de foi, eux qui sont assurément en contradiction les uns avec les autres, mais que je les ai cités pour les distinguer de Josèphe et Porphyre qui ont beaucoup disputé sur cette question. »<sup>380</sup> Ce

<sup>380</sup> In Is., XI, prol. (PL 24, 377 B – C ; CCSL 73, 427-428) : *Difficile, immo impossibile est placere omnibus, nec tanta uultuum quanta sententiarum diuersitas est. In explanatione duodecim prophetarum longior quibusdam uisus sum quam oportuit, et ob hanc causam in commentariolis Danielis breuitati studui praeter ultimam et*

témoignage insiste cette fois sur le caractère exceptionnel de cette exégèse (*praeter*; *praecipue*), même si Jérôme minimise quelque peu la longueur de ses résumés ou citations (*breuiter comprehendи*). D'autre part, plusieurs aspects méritent d'être soulignés ; le premier, c'est la place qui est faite dans les deux textes au lecteur : Jérôme ne veut pas trancher la question sans que son lecteur se soit fait de lui-même son opinion ; il lui donne ainsi différentes explications, à lui ensuite de faire son choix « dans cette multiplicité » ; c'est effectivement ce que souligne P. Jay<sup>381</sup> : « L'aboutissement logique d'une telle conception, selon laquelle le commentateur semble s'effacer derrière ses devanciers, ce ne peut être que de valoriser le rôle du lecteur présumé « avisé », que l'on a mis à même d'exercer un choix personnel » ; P. Jay cite de fait un certain nombre de qualificatifs tirés de l'*In Isaiam* qui caractérisent dans ce sens le lecteur : *prudens*<sup>382</sup>; *diligens*<sup>383</sup>; *doctus*<sup>384</sup>; etc.<sup>385</sup> Jérôme affirme également qu'adopter une opinion unique, c'est rejeter les autres et les condamner : comment condamner les explications des « maîtres de l'Eglise », d'« hommes aussi illustres et aussi érudits » ? tout comme c'est le cas pour les Hébreux, pour Porphyre, pour Origène, Jérôme se veut ici encore le porte-parole de la tradition : que les opinions soient justifiées ou difficilement soutenables, notre auteur les rapporte, parce qu'il cherche l'exhaustivité ; cela semble relever pour lui de l'évidence (*Quibus facilis responsio est*). Enfin, Jérôme lève tout ambiguïté : ce n'est pas parce qu'il rapporte différentes opinions qu'il ne réalise pas les divergences et les erreurs de ces conceptions différentes ; on sait d'ailleurs que Jérôme avait exprimé sa méfiance à l'égard de l'explication proposée par Apollinaire de Laodicée : « Apollinaire de Laodicée, se dégageant de toute la question des temps passés, étend ses vœux vers le futur et avance dangereusement une opinion sur des choses incertaines – si ceux qui vivront après nous ne voient pas qu'elles se sont accomplies au temps fixé, force leur sera de chercher une autre solution et d'accuser le maître d'erreur. »

Même si l'on a souligné le caractère surprenant de la méthode de Jérôme, celle-ci s'enracine dans une tradition classique, revendiquée par notre auteur.

*penultimam uisiones, in quibus me necesse fuit pro obscuritatis magnitudine sermonem tendere, praecipueque in expositione septem et sexaginta duarum et unius hebdomadorum, in quibus disserendis quid Africanus temporum scriptor, quid Origenes et Caesariensis Eusebius, Clemens quoque Alexandrinae ecclesiae presbyter et Apollinaris Laodicenus Hippolytusque et Hebraei et Tertullianus senserint, breuiter comprehendи, lectoris arbitrio derelinquens quid de pluribus eligeret. Itaque quod nos uerecundia fecimus iudicandi et eorum honore qui lecturi erant, quibusdam forte non placeat, qui non antiquorum opiniones, sed nostram sententiam scire desiderant. Quibus facilis responsio est noluisse me sic unum recipere, ut uiderer alios condemnare. Et certe si tanti et tam eruditii uiri fastidiosis lectoribus displicant, quid de me facturi erant, qui pro tenuitate ingeniorum inuidorum morsibus pateo ? Sin autem supradictos uiros magistros ecclesiae nominaui, illud intellegant me non omnium probare fidem, qui certe inter se contrarii sunt, sed ad distinctionem Iosephi Porphyrii que dixisse, qui de hac quaestione plurima disputarunt.*

<sup>381</sup> P. Jay, *L'exégèse de saint Jérôme*, p. 73.

<sup>382</sup> Cf. *In Is.* 4, 11, 15 (PL 24, 152B; CCSL 73, p. 157); 14, 53, 7 (PL 24, 510A; CCSL 73, p. 593); 17, 63, 8 (PL 24; CCSL 73A, p. 727).

<sup>383</sup> Cf. *In Is.* 3, 9, 3 (PL 24, 126A; CCSL 73, p. 124); 8, 26, 4 (PL 24, 295A; CCSL 73, p. 331).

<sup>384</sup> Cf. *In Is.* 5, 19, 23 (PL 24, 187C; CCSL 73, p. 199).

<sup>385</sup> Il convient de nuancer la remarque en ce qui concerne notre passage ; cf. P. Jay, p. 74 : « La portée de ce texte est ambiguë, car il pourrait bien illustrer l'exception plutôt que la règle. Il est tout à fait exceptionnel, en effet, que Jérôme accumule, comme il l'avait fait à cette occasion, non seulement des analyses détaillées, mais de fort longues citations de plusieurs exégètes nommément désignés. Il déclare d'ailleurs lui-même que c'est l'obscurité considérable de la vision commentée qui l'y a contraint. Aussi peut-on se demander si le respect proclamé de la liberté du lecteur ne traduit pas ici – et donc peut-être ailleurs –, autant qu'une loi du commentaire, un aveu discret d'impuissance. »

## II. Une méthode habituelle

On a en effet souvent rappelé que Jérôme ne s'écartait pas de la norme en citant ses devanciers. Y.-M. Duval l'a indiqué dans son introduction au *Commentaire sur Jonas* : « [Jérôme] ne conçoit son travail, dans la ligne des commentaires profanes, que comme la mise à la disposition de ses lecteurs des opinions, diverses, de ceux qui, avant lui, se sont penchés sur les textes sacrés. Dans la mentalité antique, chrétienne ou profane, et tout d'abord dans celle-ci, la « nouveauté » a toujours un relent suspect. L'hérésie affleure vite également sous le jugement ou le système personnels. Chacun doit donc chercher à se mettre à l'école – par écrit au moins – de ses prédécesseurs et à l'abri d'autorités dont on ne puisse suspecter ni la compétence scientifique ni l'orthodoxie intransigeante »<sup>386</sup> ; P. Jay l'a affirmé également : « Il ne faut pas s'étonner de voir Jérôme reconnaître ainsi sereinement ses emprunts à ses devanciers. Il ne fait en l'occurrence que se conformer non seulement à l'usage des écrivains ecclésiastiques ses prédécesseurs, mais à la règle du commentaire grammatical qu'il avait vu pratiquer par son maître Donat dans l'explication de Térence ou de Virgile. »<sup>387</sup>

Jérôme ne fait donc que suivre une ancienne habitude ; lui-même, dans le *Contre Rufin*, rappelle à son adversaire que ses devanciers, Donat et les commentateurs des auteurs classiques n'ont pas fait autrement que lui : « Reproche à leurs commentateurs de n'avoir pas suivi une explication unique et d'énumérer sur un même point autant leurs opinions que celles d'autrui ». Dès 383, à propos de traductions divergentes de l'hébreu, il affirmait à Damase : « Il faut classer les opinions de tous les interprètes ; ainsi ce qu'il faut penser là-dessus, en passant tous ces matériaux en revue, le lecteur pourra plus aisément le découvrir pour soi-même ». On pourrait multiplier ainsi les exemples de telles réflexions dans l'œuvre de Jérôme.<sup>388</sup>

Cependant, si Jérôme a régulièrement recours aux opinions des autres auteurs ecclésiastiques, voire aux interprétations juives, le cas de Dn 9, 24-27 reste tout à fait exceptionnel : jamais Jérôme n'a énuméré autant d'avis différents ni aussi longuement ; sans doute la grande difficulté du sujet et sa grande importance le nécessitaient selon lui.

Il convient désormais de voir rapidement les différentes explications rapportées : c'est donc à travers des frises chronologiques que nous nous proposons de les présenter ; nous tenterons de résumer les diverses opinions dans un tableau de synthèse.

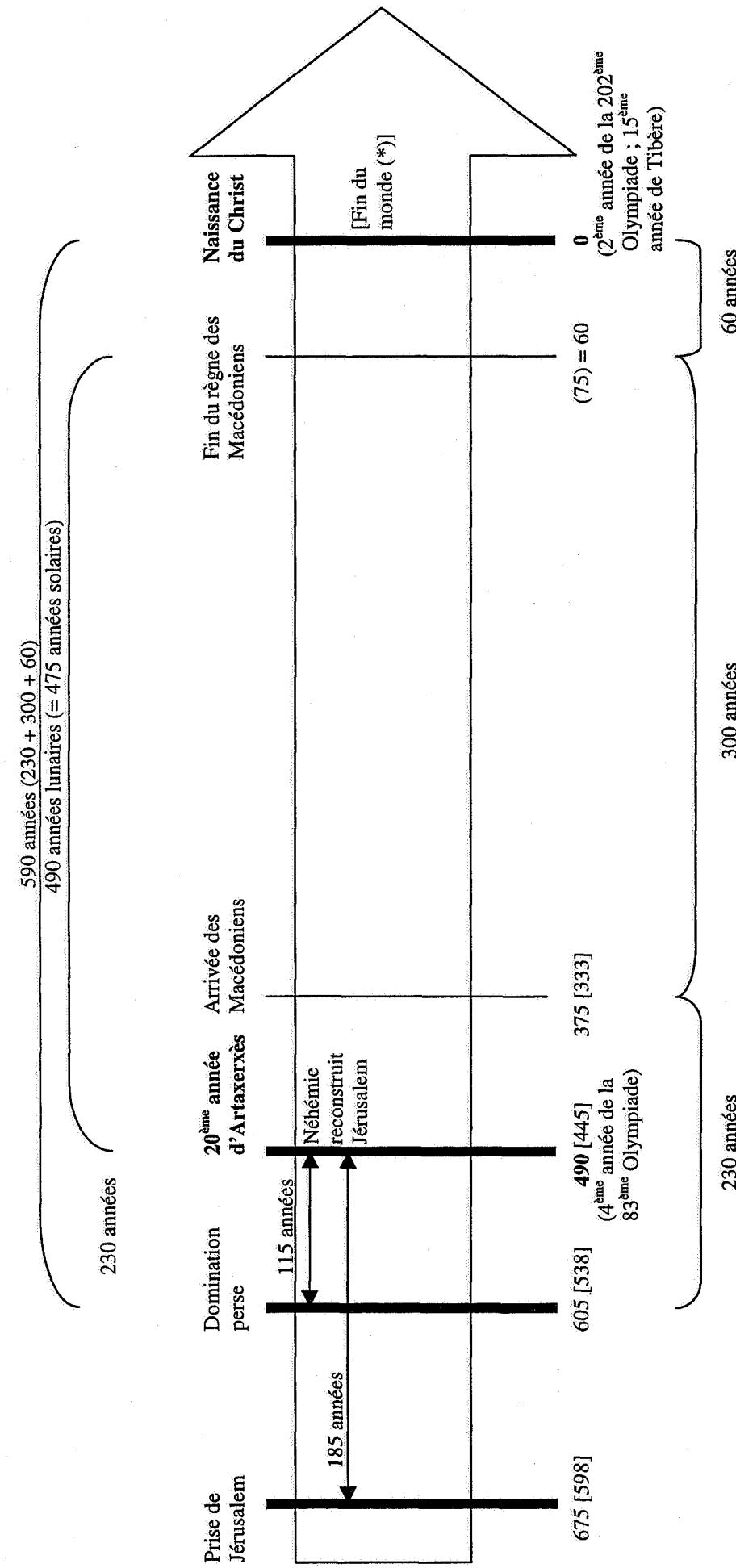
<sup>386</sup> Y.-M. Duval, « *Le Commentaire sur Jonas* » de Jérôme, p. 14. Ce propos fait en quelque sorte écho à la remarque de Dom Dekkers en 1967 : « Ce que nous appelons aujourd'hui plagiat était dans l'Antiquité une habitude tout à fait admise dont personne n'avait honte. Cela passait plutôt pour un signe de culture quand on ne faisait pas mention de sources connues de tout le monde, en laissant au lecteur ou à l'auditeur le plaisir de les reconnaître lui-même » (« Hieronymus tegenover zijn lezers », *Handelingen van het XXVle Vlaams Filologencongres*, Gent 1967, p. 130).

<sup>387</sup> P. Jay, « Jérôme et la pratique de l'exégèse », *Le Monde antique et la Bible*, p. 535-536 ; voir également *L'Exégèse de saint Jérôme*, p. 72 sq.

<sup>388</sup> Voir : *In Hier. 22, 24-27 (PL 24, 817 C ; CCSL 74, p. 211)* : *Soleo in commentariis et explanationibus, quorum mos est diuersas interpretum sententias ponere, huiuscemodi miscere sermonem : quidam hoc dicunt, alii hoc autem, nonnulli sic sentiunt ; Epist. 112, 5 à Augustin* : *Ego... de magnis statuere non audeo, nisi hoc ingenue confiteri me maiorum scripta legere et in commentariis secundum omnium consuetudinem uarias ponere explanationes, ut e multis sequatur unusquisque quod uelit* ; *In Mich. 2, prol. (PL 25, 1189 C - D ; CCSL 76, p. 473)* : *Nam quod dicunt Origenis me uolumina compilare et contaminari non decere veterum scripta, quod illi maledictum uehemens esse existimant, eamdem laudem ego maximam duco, cum illum imitari uolo, quem cunctis prudentibus et uobis placere non dubito. Si enim criminis est Graecorum bene dicta transferre, accusentur Ennius et Maro, Plautus, Caecilius et Terentius, Tullius quoque et ceteri eloquentes uiri, qui non solum uersus, sed multa capita et longissimos libros ac fabulas integras transtulerunt. Sed et Hilarius noster furti reus sit quod in psalmos quadraginta ferme millia uersuum supradicti Origenis ad sensum uerterit. Quorum omnium aemulari exopto neglegentiam, potius quam istorum obscuram diligentiam* ; *In Hier., prol. (PL 24, 681A ; CCSL 74, p. 1-2)* : *...leges commentariorum, in quibus multae diuersorum ponuntur opiniones, uel tacitis, uel expressis auctorum nominibus, ut lectoris arbitrium sit quid potissimum eligere decernere.*

## B. LES DIFFERENTES OPINIONS RAPPORTÉES

### I. Julius Africanus



**N.B. :** Sont données entre crochets droits les dates réelles des événements.

(\*). D'après le témoignage d'Apollinaire de Laodicée.

## II. Eusèbe de Pamphile

### 1. Première opinion

Deux principes dirigent les calculs :

- 70 semaines d'années (490 ans) = 7 + 62 + 1 semaines ( $\frac{1}{2} + \frac{1}{2}$ ) : cf. Dn 9, 25-27.
- La prophétie parle des 'christs', c'est-à-dire des 'oint's' pour le pontificat : les grands-prêtres ; c'est en s'appuyant sur leur succession depuis la prophétie de Dn 9, 25 jusqu'au « Seigneur et Sauveur » que l'on doit compter les 70 semaines.

### 1) 7 semaines (= 49 ans) : de la 1<sup>ère</sup> année de Cyrus à la 6<sup>ème</sup> année de Darius

(= 46 ans de construction du Temple + 3 années de travaux supplémentaires)

JOSUE

ONIAS  
SIMON  
ONIAS  
JONATHAN  
SIMON

425 ans depuis la première année de Cyrus

JEAN (29 ans)

ARISTOBULE (1 an)

ALEXANDRE (27 ans)

483 ans depuis la première année de Cyrus

### 3) [1 semaine ? (=7 ans) : de Pompée à Hérode]

HYRCAN

Grands-prêtres étrangers aux Juifs (plus de *christs*, c'est-à-dire de prêtres consacrés par l'onction)

[Calculs peu précis]

### 2) 62 semaines (= 434 ans) : de la 6<sup>ème</sup> année de Darius à l'entrée de Pompée à Jérusalem

JOSUE

JOIAQIM

ELIASUB

JOŁADA

JEAN

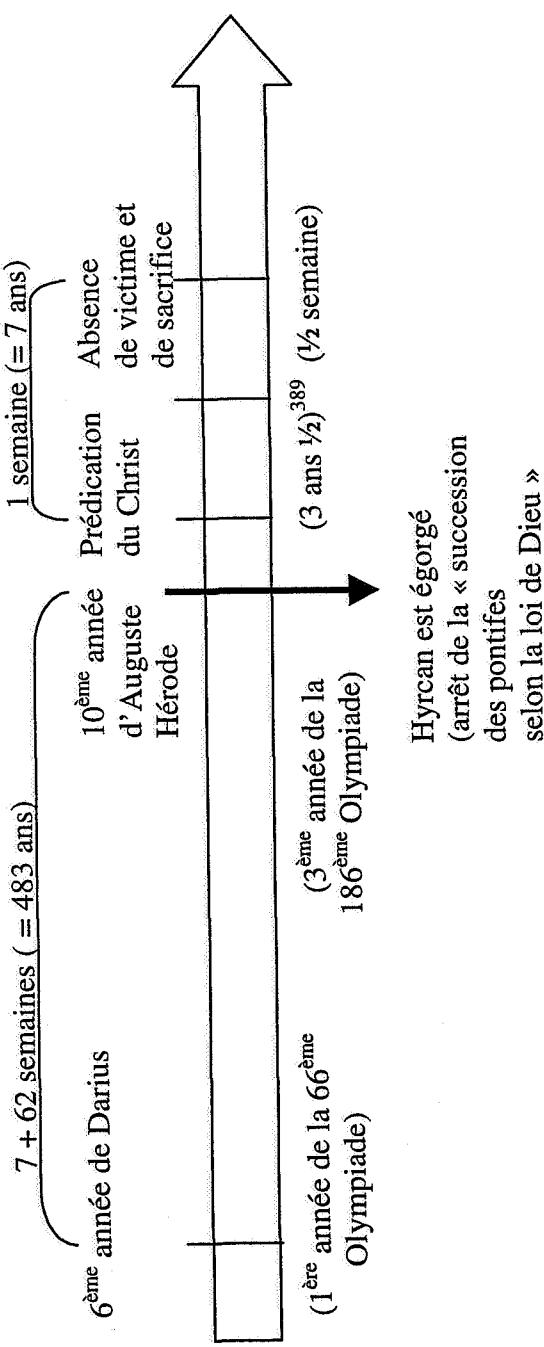
JADDUS

ONIAS

248 ans depuis la première année de Cyrus

ELEAZAR

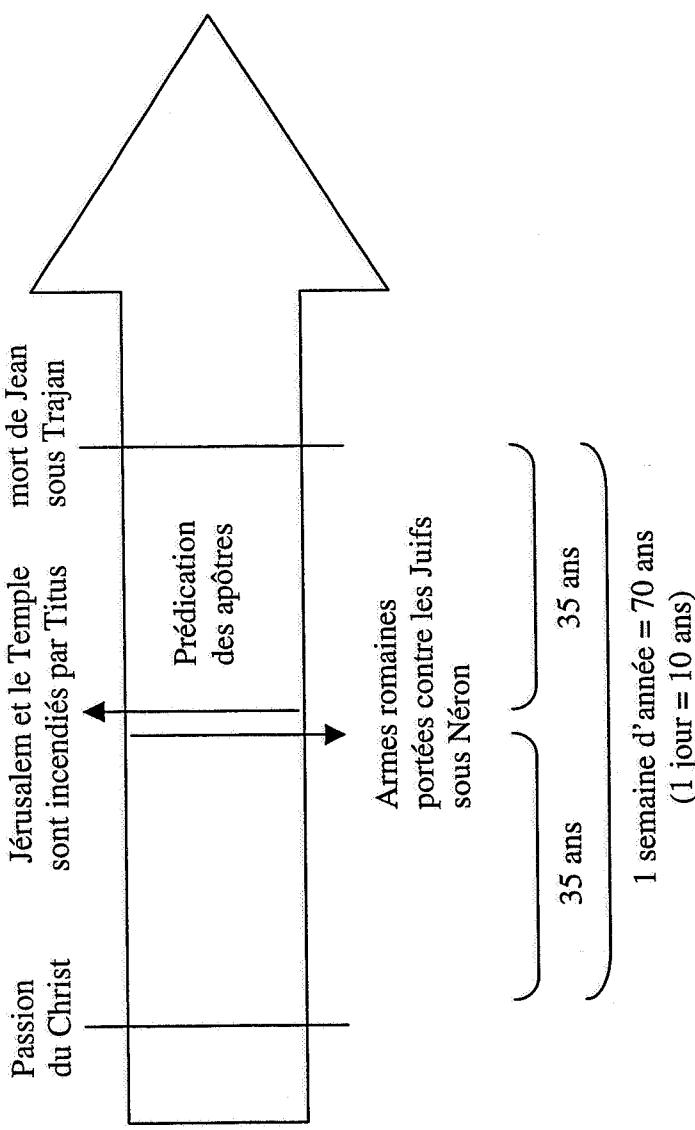
## 2. Deuxième opinion



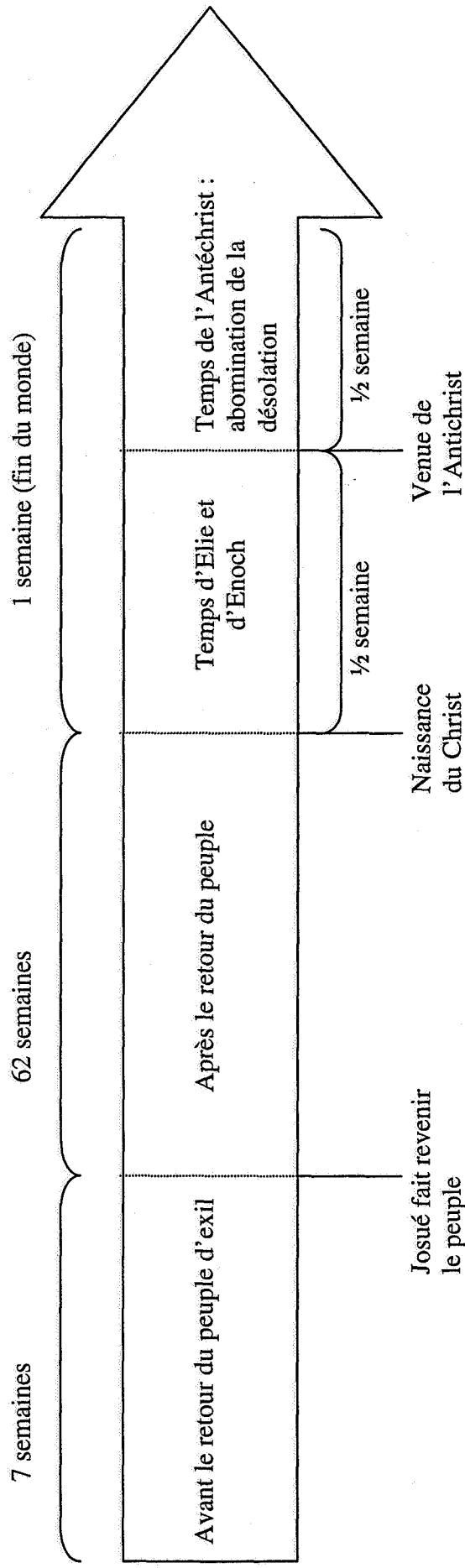
Chronologie surprenante : Eusèbe ne tient pas compte de toute la vie cachée du Christ (né la 3<sup>ème</sup> année de la 194<sup>ème</sup> Olympiade) ; seule compte la prédication commencée après le baptême de Jésus par Jean, moment qui marque le début du ministère de l'*Oint*.

<sup>389</sup> Chronologie surprenante : Eusèbe ne tient pas compte de toute la vie cachée du Christ (né la 3<sup>ème</sup> année de la 194<sup>ème</sup> Olympiade) ; seule compte la prédication commencée après le baptême de Jésus par Jean, moment qui marque le début du ministère de l'*Oint*.

### 3. Troisième opinion

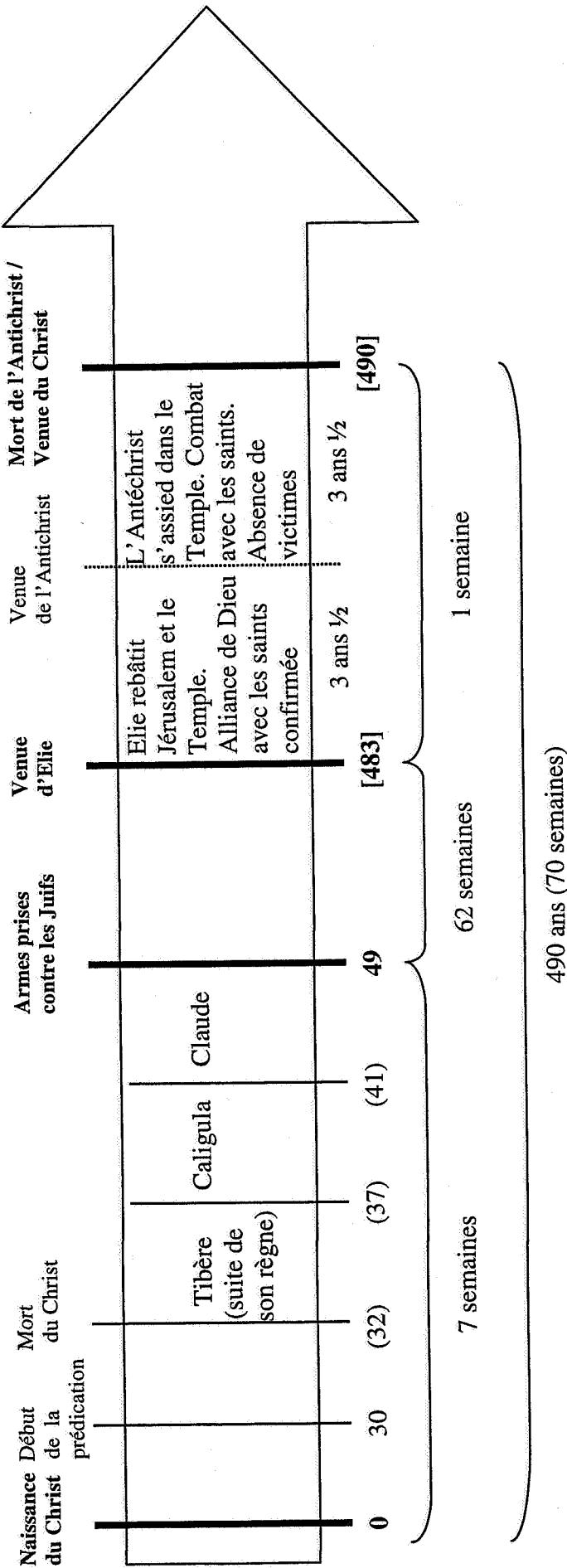


### III. Hippolyte



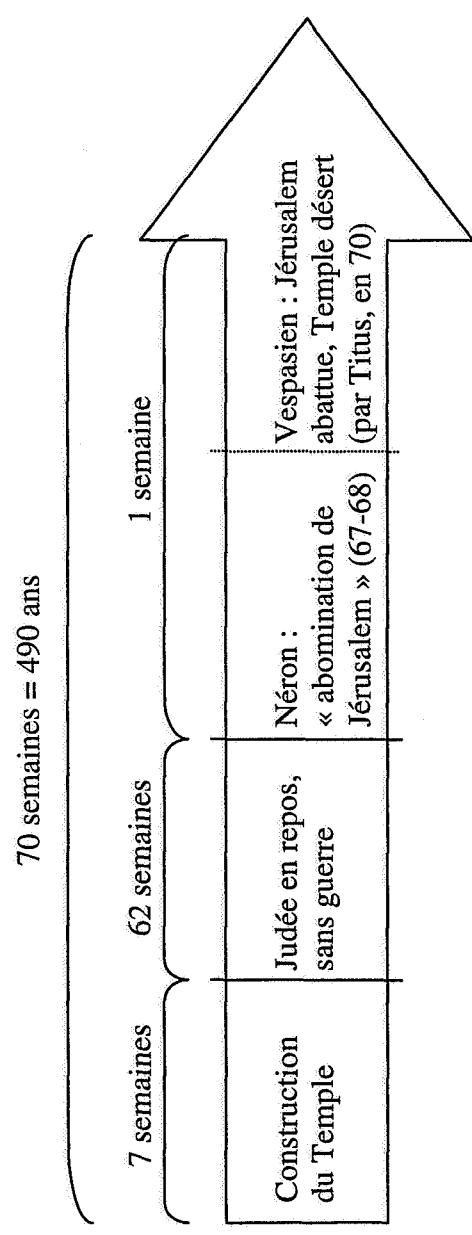
#### IV. Apollinaire de Laodicée

##### Apollinaire de Laodicée



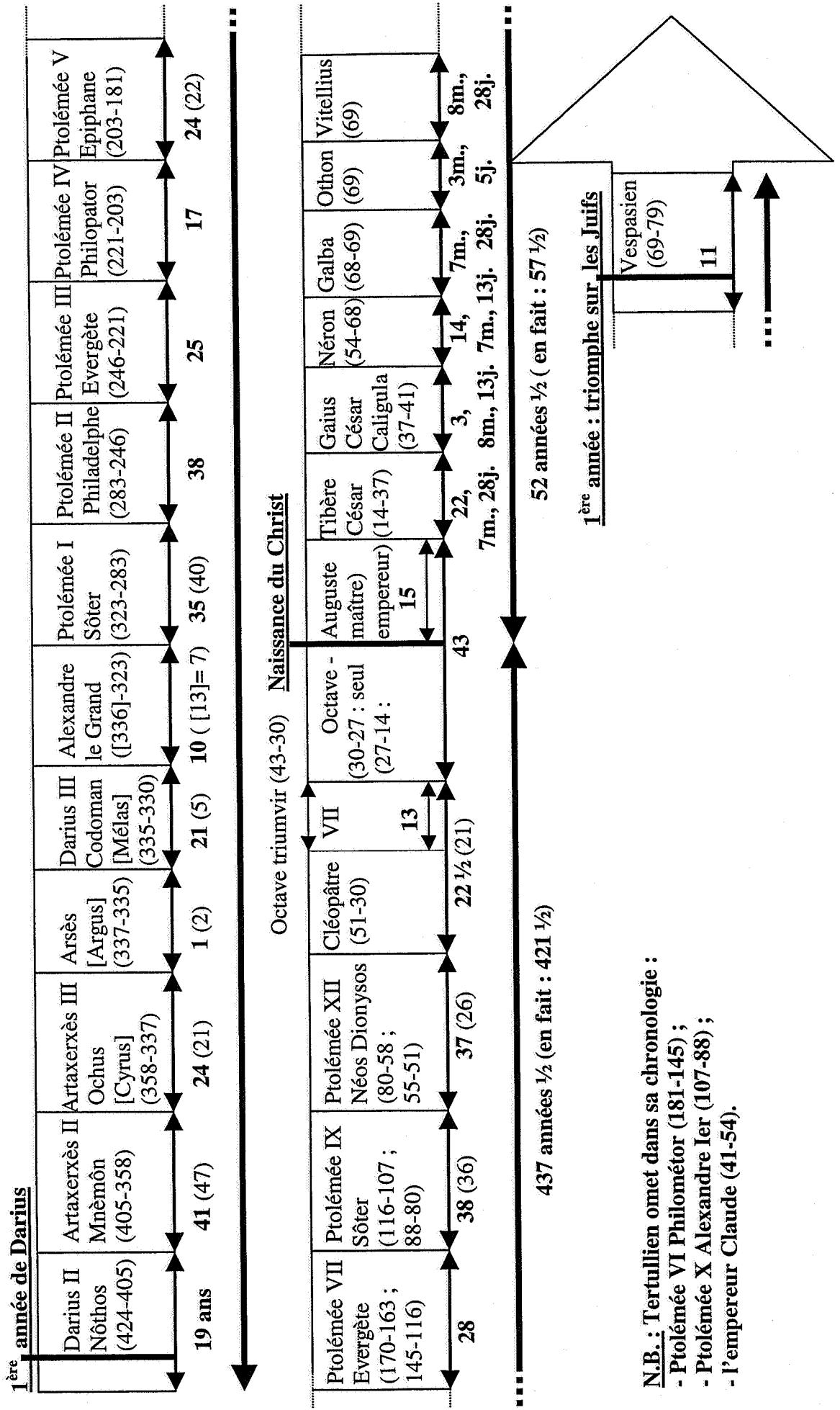
## V. Clément d'Alexandrie

### Clément d'Alexandrie



## VI. Tertullien

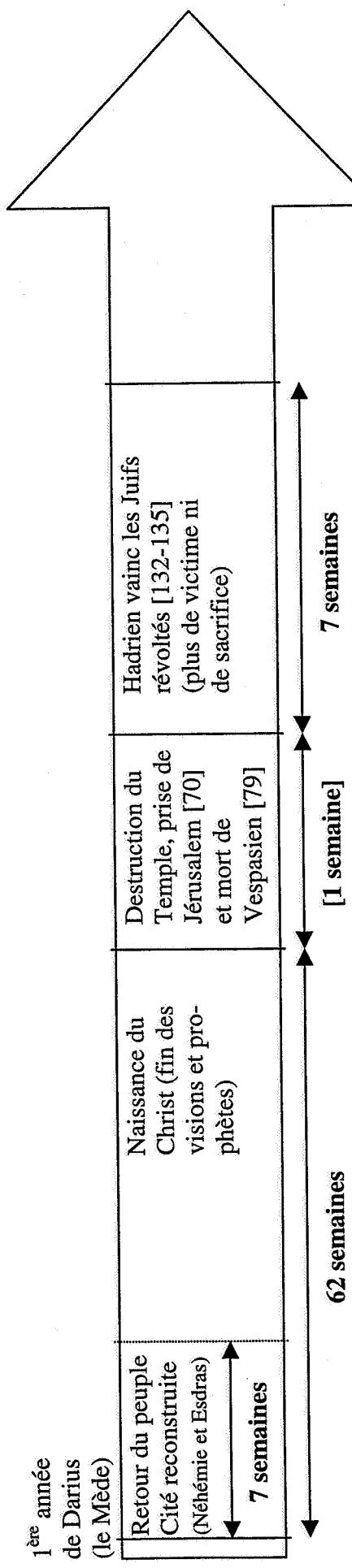
Légende : en gras : les années données par Tertullien ; (entre parenthèses) : le décompte réel des années ; m. = mois ; j. = jours.



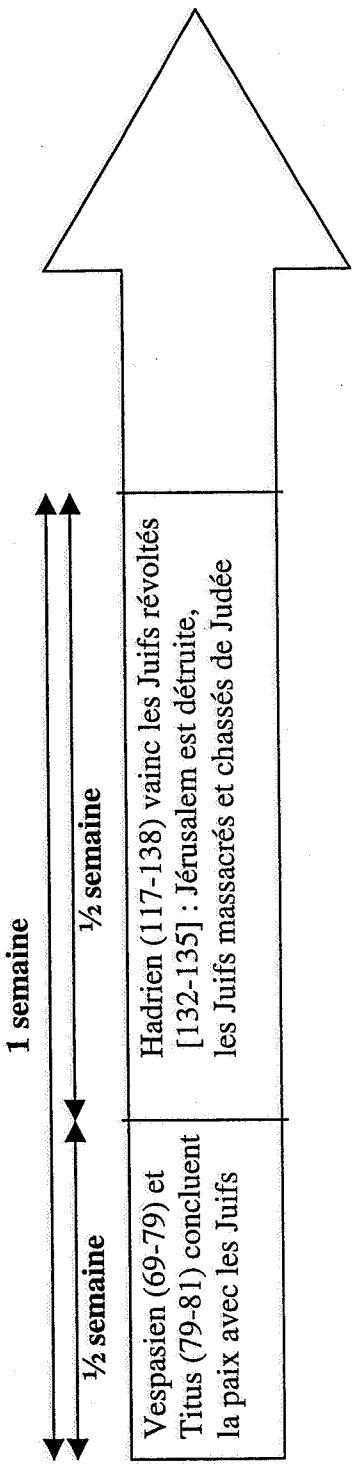
## VII. Les Hébreux

Jérôme fait référence à deux traditions juives (de manière très imprécise) :

### 1) Première tradition (d'après J. Braverman, p.105-106)



### 2) Deuxième tradition : l'unique semaine



## C. TABLEAU DE SYNTHÈSE

Auteur	Point de départ des 70 semaines	Fin	Mode de calcul	7 semaines	62 semaines	1 semaine	Aboutissement de la prophétie
<b>Julius Africanus</b>	20 <sup>ème</sup> année d'Artaxerxès (le roi autorise la reconstruction de Jérusalem)	Naissance du Christ	Calcul global des années (pas de détail des semaines)				L'Incarnation du Christ [la fin du monde]
<b>Eusèbe de Césarée (1)</b>	1 <sup>ère</sup> année de Cyrus	Hyrcan égorgé (dernier <i>christ</i> avant que la nation juive devienne tributaire des Romains)	7 + 62 [ + 1 ?]	De Cyrus à Darius	De Darius à Pompée	[De Pompée à Hérode]	L'Incarnation du Christ ( <sup>391</sup> )
<b>Eusèbe de Césarée (2)</b>	6 <sup>ème</sup> année de Darius	Après la Passion du Christ	69 + (½ + ½)	De la 6 <sup>ème</sup> année de Darius à la 10 <sup>ème</sup> d'Auguste (Hyrkan égorgé)			½ : prédication du Christ ½ : plus de victime ni de sacrifice
<b>Eusèbe de Césarée (3)</b>							De la Passion du Christ à la mort de Jean (prédication apostolique) ( <sup>392</sup> )
<b>Hippolyte de Rome</b>	Avant le retour d'exil du peuple	Temps de l'Antichrist (fin du monde)	7 + 62 + (½ + ½) ( <sup>393</sup> )	Avant le retour	Après le retour	½ : temps d'Elie et Enoch ½ : temps de l'Antichrist	L'Antichrist (fin du monde)
<b>Apollinaire de Laodicée</b>	Naissance du Christ	Fin du monde (490)	7 + 62 + (½ + ½)	Jusqu'à la prise des armes contre les Juifs (attente du repentir d'Israël)	Jusqu'à la venue d'Elie	½ : temps d'Elie ½ : temps de l'Antichrist	L'Antichrist

<sup>390</sup> Africanus est un millénariste. Le monde doit durer, d'après lui, 6000 ans ; il place la naissance du Christ en l'an 5500.

<sup>391</sup> Eusèbe dit en effet : « nous ne pensons pas à d'autres princes qu'à ceux qui commandèrent au peuple juif après la prophétie et le retour de Babylone [...] et qui vécurent jusqu'à la venue du Seigneur et Sauveur. » A travers la succession des *christs*, Eusèbe semble calculer dans ces soixante-dix semaines le temps précédent la venue du Christ.

<sup>392</sup> 1 semaine = 70 ans.  
<sup>393</sup> Pas de date ni de repère chronologique.

Auteur	Point de départ des 70 semaines	Fin	Mode de calcul	7 semaines	62 semaines	1 semaine	Aboutissement de la prophétie
Clément d'Alexandrie	Cyrus	Vespasien / Titus	7 + 62 + (½ + ½)	Construction du Temple	Judée en repos, sans guerre	½ : règne de Néron (« abomination de Jérusalem ») ½ : règne de Vespasien (Jérusalem abattue, Temple désert)	Destruction du Temple
Origène (394)	—	—	—	—	—	—	Venue du Sauveur
Tertullien	1 <sup>re</sup> année de Darius II	Vespasien	62 ½ + 7 ½ (ordre inverse)	7 ½ : de la naissance de Christ jusqu'au triomphe de Vespasien sur les Juifs	62 ½ : de la 1 <sup>re</sup> année de Darius II jusqu'à la naissance du Christ	[Répartie entre les deux périodes]	Destruction du Temple
Hébreux (1)	1 <sup>re</sup> année de Darius (sous Cyrus) (retour du peuple)	Victoire d'Hadrien sur les Juifs (plus de victime ni de sacrifice)	62 + 1 [?] + 7	Jusqu'à la naissance du Christ	Victoire d'Hadrien sur les Juifs	Destruction du Temple et prise de Jérusalem	Destruction de Jérusalem (construction d'Aelia)
Hébreux (2)						½ : paix de Vespasien et Titus avec les Juifs ½ : victoire d'Hadrien sur les Juifs	

<sup>394</sup> Origène ne traite pas cette question, car rien ne s'y prête à une interprétation allégorique.

On peut faire deux remarques sur ce tableau de synthèse :

- 1) Jérôme n'a classé les divers témoignages qu'il cite ni par ordre alphabétique (Apollinaire est placé après Hippolyte) ni par ordre chronologique (Clément, antérieur à Apollinaire, est placé après lui) ni par ordre de préférence (Apollinaire – qui est mis en doute – est placé au milieu de la liste) ;
- 2) Il semble que le classement obéisse à deux critères :
  - a) l'origine des auteurs : d'abord les auteurs grecs (Africanus, utilisé par Eusèbe, est naturellement cité avant lui ; Origène, qui ne traite pas la question, est relégué à la fin de la liste), puis les latins (seulement Tertullien), enfin les hébreux ;
  - b) le point d'aboutissement de la prophétie : d'abord le Christ, puis l'Antichrist, enfin la destruction du Temple (Vespasien / Titus) ou de Jérusalem (Hadrien).

A partir de ces différentes synthèses, nous nous proposons de discuter l'opinion émise par T. Larriba<sup>395</sup> selon laquelle Jérôme exposerait sa propre opinion sur ces soixante-dix semaines et reconnaîtrait dans cette prophétie une prophétie chrétienne.

Sa démonstration se fonde sur trois points :

- 1) D'abord la traduction latine de Dn 9, 24-27 ; entre autres arguments, T. Larriba note que, dans sa traduction du v. 26, Jérôme traduit l'hébreu נִירֵן הַרְבָּעָה (*un oint sera retranché*) par *occidetur Christus*, donnant au verbe un sens forcé ; or, en cela Jérôme ne suit pas non plus Théodotion qui traduit : οὐαὶ ὁ ερεψθεὶς τῷ οἰνοῖ σέινται ἡ οἰνοντα (l'*onction sera étiéeinte à la racine*). L'argument ne tient pas : d'une part, le verbe grec a le sens d'*anéantir, exterminer*, le verbe venant du nom ζεῦθος, *perte, ruine, mort* ; d'autre part, l'exégèse moderne reconnaît que ce verset concerne sans doute l'assassinat du grand-prêtre Onias III en 170. Comment peut-il encore affirmer sans autre preuve : « Saint Jérôme a identifié le Christ du verset 26 avec celui du verset 25 et dans les deux versets il lit Jésus Christ » ?
- 2) Un autre point concerne les différents témoignages utilisés par Jérôme ; selon T. Larriba, « les auteurs dont saint Jérôme rapporte les théories eschatologiques expliquent la prophétie directement par rapport au Christ » ; nous avons suffisamment montré que ce n'est pas le cas pour tous.
- 3) Enfin, la critique à laquelle Jérôme soumet les différentes opinions<sup>396</sup> montrerait, selon T. Larriba, que Jérôme défend absolument le caractère chrétien de cette prophétie.

De tous ces arguments, T. Larriba conclut : « Jérôme tient la prophétie des soixante-dix semaines comme directement messianique : par sa traduction, par les auteurs qu'il cite et par la brève critique à laquelle il les soumet, dès qu'il s'éloigne quelque peu de la chronologie qui trouve son accomplissement dans le Christ. »<sup>397</sup> Nous ne pouvons, quant à nous, souscrire à cette démonstration ; Jérôme reste au contraire très neutre face à ces diverses opinions. Autrement, on s'expliquerait difficilement les critiques dont il a été l'objet et qu'il rapporte dans le prologue au livre XI de son *Commentaire sur Isaïe*.

<sup>395</sup> Cf. T. Larriba, « Comentario de san Jerónimo al libro de Daniel. Las profecías sobre Cristo y el Anticristo », *Scripta theologica* 7 (1975), p. 32-37 (« La profecía de las setenta semanas »).

<sup>396</sup> La seule véritable critique concerne Apollinaire de Laodicée qui voit cependant dans les soixante-dix semaines une prophétie chrétienne.

<sup>397</sup> Traduction d'après l'espagnol (F. Courtray).

## ANNEXE : LES SOIXANTE-DIX SEMAINES (Dn 9, 20-27) DANS L'EXEGESE ACTUELLE

(D'après P. Grelot, *Le Livre de Daniel*, Cahiers Evangile n°79, Le Cerf 1992, p.41-44)

Dieu donne sa réponse par l'intermédiaire de l'ange Gabriel à l'heure de l'oblation du soir (cf. Nb 28, 4). Gabriel est l'un des quatre grands anges cités dans le livre d'Hénoch (9, 1, conservé en araméen du III<sup>ème</sup> s.). Son instruction, adressée à l' « homme des prédictions », contient un oracle que sa mauvaise conservation rend difficile à lire dans certains passages. La clef des 70 ans est la transformation des 10 périodes sabbatiques de 7 ans en 10 périodes jubilaires de 49 ans<sup>398</sup>, au terme desquelles doit arriver la grande délivrance (cf. Lv 25, 8, 17). A partir de la captivité de Babylone, le temps va donc se diviser en 70 septénaires d'années. La coïncidence avec la chronologie réelle ne va pas de soi, puisqu'on adapte celle-ci à un nombre symbolique. Il serait absurde d'y chercher une prédiction dans laquelle le prophète Daniel aurait inscrit par avance la date de Jésus Christ. Cette erreur d'interprétation n'a été que trop fréquente chez les apologistes et elle le reste chez les lecteurs fondamentalistes. Mais c'était celle de Flavius Josèphe.

En fait, l'objectif visé est la « consécration du Saint des Saints » (9, 24), dans le Temple restauré. Le texte est l'oracle qui proclame la réalisation de cet événement capital pour la vie du Judaïsme : il l'accompagne comme un discours prophétique qui en explique le sens providentiel. Après 7 septénaires d'années (une période jubilaire, soit 49 ans), survient donc un « Oint-Chef » : c'est le grand-prêtre consacré par l'onction qui inaugure le Temple en 515, Josué (cf. Ex 29, 7, pour l'onction et Is 61, 1-3, discours inaugural du grand-prêtre).

Vient ensuite une période conventionnelle de 62 septénaires « dans la détresse des temps », mais la ville forte est reconstruite (9, 25b : allusion à Ne 2, 11 – 4, 17). Il ne fait pas chercher une chronologie exacte dans ce temps intermédiaire. Au terme des 62 septénaires, un « Oint est retranché » : allusion cryptique à l'assassinat du grand-prêtre Onias III, en 170. Alors « un chef » détruit la ville et le sanctuaire : allusion à la profanation de Jérusalem par Antiochus IV, en 167. Le dernier septénaire est divisé en deux. Dans sa première moitié, le culte va cesser, en raison d'une « alliance » imposée au peuple (9, 27a) : « sur l'aile des Abominations (les idoles païennes), il y aura un Dévastateur » (*shomem*, jeu de mots sur le nom de *Baal Shamem* : « dieu des ciels », dieu syrien identifié à Zeus). C'est une allusion à la statue idolâtrique érigée sur l'autel du Temple de Jérusalem (9, 27b).

Mais la finale présage un « déferlement » qui anéantira le Dévastateur. Ici, les expressions de l'oracle deviennent vagues, pour annoncer la chute prochaine d'Antiochus et la suppression de l'idole introduite dans le Temple. L'horizon est encore celui de la restauration du temple et de l'autel. On attend la mort du persécuteur, mais on n'en connaît pas encore la nouvelle.

<sup>398</sup> Ir 25, 11-14 parlait de 70 années (= 10 x 7) ; Dn 9, 24-27 parle de 70 semaines (ou septénaires) d'années (= 7 x 70 = 490, soit 10 x 49).

## SYNTHESE : LA PLACE DES SOURCES DANS LE COMMENTAIRE DE JEROME

Travailler sur les sources d'un commentaire de Jérôme est une entreprise ardue : car il ne suffit pas de compulsier les très nombreux ouvrages antiques à disposition dans les bibliothèques ; beaucoup d'autres sont aujourd'hui perdus, qui ont tenu une place importante dans la genèse de l'œuvre en cause. « Beaucoup des œuvres originales ayant disparu, la difficulté pour nous est de déceler les strates des divers Commentaires qui nous sont parvenus, de reconstituer les ensembles auxquels elles appartiennent, à partir d'éléments épars et disloqués, de découvrir les principes qui les sous-tendent », témoigne Y.-M. Duval<sup>399</sup>, qui a lui-même beaucoup étudié la question.<sup>400</sup> L'enquête que nous avons menée sur le *Commentaire sur Daniel* révèle toute la complexité de la tâche : outre la question des œuvres perdues et que l'on ne peut plus atteindre qu'à partir, bien souvent, des seules mentions de notre auteur, il faut encore signaler les silences mêmes de Jérôme : s'il lui arrive d'indiquer ses sources, le lecteur se trouve plus souvent confronté à une absence d'indication ou à la simple mention d'un *quidam*. En fin de parcours, on est quelque peu surpris par la polyphonie de l'œuvre : à travers Jérôme, c'est une multitude de voix, d'auteurs qui se laisse entendre.

Certes, Jérôme souligne à de nombreuses reprises qu'il garde ses distances par rapport à ses sources : on le voit critiquer un tel (Origène, par exemple), émettre des réserves quant à la véracité des propos d'un autre (Apollinaire), s'écartier de la lecture qu'un troisième fait de *Daniel* tout en lui empruntant certains aspects qui l'intéressent (Hippolyte), distinguer chez un autre le théologien aux opinions douteuses de l'exégète aux remarques toujours profitables (Origène encore) : c'est ce que Pierre Jay appelle l'« autonomie de jugement ».<sup>401</sup> Cependant, force est de constater que l'œuvre de Jérôme est redéivable à beaucoup : aux chrétiens, certes, qu'ils soient grecs ou latins, mais aussi – et c'est là l'une des originalités de notre auteur – aux Hébreux<sup>402</sup>, et même aux païens tel Porphyre. En cela, l'exégèse des soixante-dix semaines d'années est tout à fait exemplaire, même si elle constitue un exemple quelque peu exceptionnel de la méthode de Jérôme.

Une question se pose en tout cas à la fin de cette étude : une fois reconnue la part très importante des sources dans le *Commentaire sur Daniel*, en quoi l'œuvre de Jérôme est-elle originale ? En quoi son travail est-il personnel ?

A cette question, on pourrait apporter diverses réponses. La première, c'est que Jérôme n'est jamais l'esclave de ses sources ; son ouvrage en témoigne à chaque page. Nous l'avons dit, « Jérôme sait choisir »<sup>403</sup>, accepter ou refuser telle ou telle interprétation ; en cela, son œuvre n'est pas celle de ses prédécesseurs, mais bien celle d'un exégète qui prend en compte

<sup>399</sup> Y.-M. Duval, Introduction au *Commentaire sur Jonas* de Jérôme (SC 323), p. 27.

<sup>400</sup> Cf. Y.-M. Duval, *Le Livre de Jonas dans la littérature chrétienne grecque et latine : Sources et influence du Commentaire sur Jonas de saint Jérôme*, 2 vol., EA, Paris 1973.

<sup>401</sup> Cf. P. Jay, *L'exégèse de saint Jérôme*, p. 75.

<sup>402</sup> On l'a vu au cours de ce chapitre, Jérôme affirme en 406, dans l'*In Zachariam*, que son rôle d'exégète est double : il entend offrir aux Latins à la fois les richesses de la tradition ecclésiastique et les secrets des Hébreux (cf. *In Zach.* 2, 6, 9-15 : PL 25, 1455 C-D ; CCSL 76A, p. 796). P. Jay insiste : « Dans sa tâche de commentateur Jérôme se présente donc essentiellement comme le médiateur latin d'une double tradition exégétique à laquelle le public ne pouvait accéder directement, par ignorance non seulement de l'hébreu, mais du grec, que le cycle traditionnel des études en Occident ne faisait plus qu'effleurer. Ce faisant, et sans préjuger de la nouveauté que constituait le jumelage de ces deux sources, il ne fait que se conformer à ce qu'il regarde comme la règle habituelle du commentaire, c'est-à-dire exposer les opinions des divers interprètes » (P. Jay, *L'exégèse de saint Jérôme*, p. 72).

<sup>403</sup> Y.-M. Duval, *Le Livre de Jonas*, p. 616.

sa propre lecture du livre, par rapport à ses exigences méthodiques et à sa foi. On le voit aussi, par exemple dans le long développement de 3, 11, 2b – 3, 11, 20, sans doute largement inspiré d'autres ouvrages<sup>404</sup>, insérer quelques touches personnelles, notamment en 3, 11, 17a : c'est d'abord sur le texte biblique, qu'il commente selon l'histoire, qu'il porte son attention : « Il lui donnera une fille des femmes pour détruire celui-ci », si l'on suit le texte de la Septante, à moins qu'on ne comprenne : « pour détruire ceci » avec l'hébreu et Théodotion. Que signifie d'autre part l'expression « fille des femmes » ? il s'agit, explique Jérôme, d'un pléonasme, figure que l'on rencontre par exemple chez Virgile dans des tournures telles « parler de sa bouche »<sup>405</sup> : or, l'exemple donné se trouve emprunté non point à sa source historique, mais à son maître Donat<sup>406</sup> qui, jadis, lui a enseigné les figures de style. On comprend par là que, bien qu'il utilise des sources historiques contraignantes, Jérôme agrémenta ses commentaires par des remarques bien personnelles de philologie biblique ou par d'autres notations, tirées de réminiscences diverses. Notre auteur a l'esprit encyclopédique et tout ce qu'il juge utile au lecteur, il ne manque pas de l'indiquer. En ce sens, on ne saurait lui reprocher de prendre largement aux autres : tout ce qu'il emprunte, c'est pour l'offrir à son lecteur.

On vient de le voir, l'innutrition tient une place importante chez notre auteur : certes, il a sans doute sous les yeux certains ouvrages ; mais on peut légitimement penser que bien des remarques, que nous signalons en note comme venant de tel ou tel auteur, avaient été si bien intégrées par notre exégète qu'elles sont devenues, en quelque sorte, siennes. D'autre part, il convient de rappeler ici encore que les habitudes ont changé et que ce qui nous apparaîtrait aujourd'hui comme un plagiat n'était pas du tout considéré ainsi par Jérôme. Bien au contraire, dans le prologue du second livre de l'*In Michaeam*, notre auteur « se fait gloire du reproche qu'on lui adresse "de compiler les volumes d'Origène et de fondre ensemble les écrits des anciens". »<sup>407</sup> De même, dès ses premiers commentaires sur les *Epîtres* de Paul, « il se fait fort de n'avoir rien dit de lui-même et de s'être entouré de toute une série d'auteurs grecs ! »<sup>408</sup>

Bien sûr, on pourrait avancer l'argument selon lequel beaucoup d'œuvres que Jérôme a utilisées ayant disparu, il est malaisé de faire la part de l'originalité et celle de la dépendance. Pourtant, depuis 1941, nous avons à notre disposition un témoignage tout à fait éclairant sur la méthode de Jérôme. C'est à cette date que furent découverts à Touna, près du Caire, des papyrus contenant le texte de commentaires de Didyme l'Aveugle ; parmi eux, L. Doutreleau a retrouvé un *In Zachariam* que Jérôme avait commandé à Didyme et dont il s'était servi pour son propre commentaire en 406. Voici ce dont témoigne l'éditeur du texte : « L'*In Zachariam* de Jérôme fut écrit à toute vitesse, en vingt-cinq jours. Devant Jérôme, nous pouvons imaginer les trois codex qui contiennent les commentaires d'Hippolyte, d'Origène et de Didyme. Il feuillette, au fur et à mesure, les pages des uns et des autres et son inspiration naît de cette lecture rapide. Ici Origène est préférable, là, Hippolyte et là, souvent, Didyme. Le choix se fait hâtivement. L'auteur qui a eu l'heure de plaisir est feuilleté à nouveau et Jérôme, les yeux sur le texte, dicte en suivant – ou en bouleversant – son auteur... Le texte est de Jérôme, finalement, car celui-ci imprime sa marque à la tournure, à la phrase, à l'ordre des choses, à l'idée même. Il raccourcit, il coupe, il condense, parfois il ajoute ; de toute façon, il ne copie pas servilement, car il traduit. La fidélité, qui demanderait de peser les détails et l'ensemble, lui importe peu. Ce qu'il veut, c'est de la matière toute préparée, qu'il puisse

<sup>404</sup> La section s'inspirerait à en croire Jérôme (cf. prologue) des récits des historiens grecs et romains ; en fait, c'est certainement par l'ouvrage de Porphyre qu'il a atteint ces sources ; or, il a certainement eu connaissance du traité du néoplatonicien par ses réfuteurs chrétiens.

<sup>405</sup> Virgile, *Enéide* IX, 319.

<sup>406</sup> Sur Donat, voir la partie suivante : chapitre 1. A.

<sup>407</sup> P. Jay, *L'exégèse de saint Jérôme*, p. 75, n. 46 ; cf. *In Mich.* 2, prol. (PL 25, 1189 C-D ; CCSL 76, p. 473).

<sup>408</sup> Y.-M. Duval, Introduction au *Commentaire sur Jonas*, p. 33 ; cf. Jérôme, *In Galatas* 1 (PL 26, 308B – 309B).

dicter à la volée. Mais il apporte à chaque section une organisation un peu nouvelle, telle que la mobilité de son esprit la lui inspire sur le champ ; et comme il faut des transitions, il est passé maître dans l'art de les fournir. Il préfère les siennes à celles de ses modèles. Parfois, il ne diffère de Didyme que par les transitions. »<sup>409</sup> Certes, ce propos, qui vaut pour l'*In Zachariam*, ne vaut peut-être pas, en tout cas, pas entièrement pour l'*In Danielem* ; il est en tout cas fort intéressant pour saisir la manière dont Jérôme travaillait avec et sur ses sources.

Pourtant, même dans ce cas extrême, dans ce que L. Doutreleau appelle une « copie conforme », l'originalité de Jérôme se manifeste. Elle n'est cependant pas à rechercher là où l'on pourrait l'attendre le plus : comme nous l'avons déjà indiqué, c'est davantage dans ses travaux sur le texte biblique qu'on pourra la trouver. L'*In Zachariam* en témoigne d'ailleurs fort bien : « Sans doute, Jérôme a des connaissances de l'hébreu que Didyme n'avait pas et cela contribue à donner à son commentaire une apparence de rigueur scientifique qu'il était impossible de trouver chez Didyme. L'*Hebraica veritas* oblige Jérôme à serrer le texte de plus près, à entrer dans des explications philologiques plus fréquentes, à redresser les erreurs commises sur la « lettre » et, partant, à abandonner certaines des explications spirituelles établies sur un texte fautif. Les considérations sur l'*Hebraica veritas* et les assertions tirées des commentaires hébreux sont réservées d'ordinaire aux premières réflexions qui suivent le lemme et aux explications littérales ou historiques qui, bien plus régulièrement et plus abondamment que chez Didyme, précèdent les explications allégoriques. »<sup>410</sup> Bref, conclut, L. Doutreleau, « on aura donc mieux saisi où il convient de placer l'originalité de l'exégète de Bethléem. Non point dans ses interprétations allégoriques et morales, ni dans la profusion de ses citations, mais précisément là où lui-même se targuait de la mettre, dans l'"hebraica veritas". »<sup>411</sup>

Il est un aspect, dans les remarques du P. Doutreleau, qui demande à être nuancé pour le *Commentaire sur Daniel* ; les nombreuses interprétations allégoriques, spirituelles ou morales que l'on trouvait dans l'*In Zachariam* ne se lisent point dans notre ouvrage exégétique ; elles sont même plutôt rares, nous allons le montrer. La raison en est que Jérôme, pour des raisons qu'il faudra tenter d'expliquer, a changé de méthode pour *Daniel* et l'a commenté bien plus rapidement que les petits prophètes. Voilà donc encore un aspect qu'il importe de bien souligner dans l'étude des sources : la méthode exégétique choisie amène un traitement différent de la matière à commenter.

Après donc avoir tenté de reconstituer les sources de l'*In Danielem*, il nous faut désormais nous pencher sur la question du genre du commentaire, pour voir en quoi Jérôme hérite d'un genre déjà riche d'un long passé et en quoi le *Commentaire sur Daniel* se situe en marge de ses autres œuvres exégétiques.

<sup>409</sup> L. Doutreleau, Introduction au *Sur Zacharie* de Didyme l'Aveugle, SC 83 (1962), p. 129. Dans les pages suivantes, L. Doutreleau détaille ce que Jérôme doit à Didyme (p. 129-135).

<sup>410</sup> *Ibid.*, p. 133. Sans doute convient-il de nuancer ces propos, comme l'a fait, plus récemment, P. Jay (*L'exégèse de saint Jérôme*, p. 131, n. 13) : « Si Jérôme, dont les sources ne recouvrent pas toute la totalité du texte à commenter, s'était laissé aller, par une transposition quasi mécanique, à reproduire les expressions de celle qu'il avait sous les yeux, les disparates dans sa manière ne manqueraient pas d'apparaître entre les différentes parties de l'ouvrage et aussi avec d'autres commentaires. » C'est également sur la question du vocabulaire exégétique de Jérôme que P. Jay a fait porter ses recherches : il s'avère que, dans la plupart des cas, « les correspondances de vocabulaire... entre Didyme et Jérôme étaient en réalité fort limitées » (« Le vocabulaire exégétique de saint Jérôme dans le "Commentaire sur Zacharie" », *REAug* 14 (1968), p. 3-16).

<sup>411</sup> *Ibid.*, p. 135.