

III^{ème} PARTIE :

**L'EXEGESE DE
JEROME DANS
*L'IN DANIELEM***



Dans la Préface à son *Introduction à la Vie dévote*, saint François de Sales écrivait : « Comme disait un grand homme de lettres, la bonne façon d'apprendre, c'est d'étudier ; la meilleure, c'est d'écouter, et la très bonne, c'est d'enseigner. » Ce programme d'éducation, Jérôme semble l'avoir suivi quelques siècles auparavant. Quand il écrit ses premiers commentaires sur les prophètes, vers 392-393¹, il est en effet riche d'un long apprentissage auprès de maîtres chez qui il a beaucoup étudié et écouté ; cette étude et cette écoute vont se prolonger tout au long de sa vie, à travers la consultation de maîtres hébreux, par exemple, mais aussi à travers la fréquentation de nombreux auteurs ; elles seront d'autre part secondées par une intense activité d'enseignement, sous forme d'entretiens bibliques, d'homélies et de commentaires sur l'Écriture.² C'est ce dernier aspect de l'enseignement de Jérôme qui nous intéresse particulièrement ici, et nous tenterons de déterminer la méthode avec laquelle notre auteur aborde le Livre de Daniel.³

Mais comprendre l'art du commentaire chez Jérôme, c'est également comprendre la formation de l'exégète : on ne peut pas cerner une œuvre sans en saisir la genèse et le contexte dans lequel elle est née : c'est donc d'abord vers la formation de Jérôme qu'il faudra nous tourner avant de dégager de manière générale les caractéristiques de son exégèse et d'étudier plus particulièrement le *Commentaire sur Daniel*.

¹ Il s'agit des commentaires sur les prophètes Nahum, Michée, Sophonie, Aggée et Habacuc.

² Cf. P. Jay, « Jérôme et la pratique de l'exégèse », *Le Monde latin antique et la Bible*, Beauchesne, Paris 1985, p. 523-541.

³ Sur le genre du commentaire et l'exégèse biblique, voir : C. Lambert, *La Grammaire latine selon les Grammairiens latins du IV^e et du Ve siècle*, *Revue bourguignonne publiée par l'Université de Dijon* XVIII (1908), 1-2 ; H. de Lubac, *Histoire et Esprit. L'intelligence de l'Écriture d'après Origène*, Aubier-Montaigne, Paris 1950 (édition présentée et complétée par M. Fédou, Le Cerf, Paris 2002) ; D. Van Berchem, « Recherche sur la tradition scolaire d'explication des auteurs », *Museum Helveticum* 9 (1952), p. 79-87 ; H. de Lubac, *Exégèse médiévale. Les quatre sens de l'Écriture*, t. 1 et 2, Aubier, Paris 1959 ; B. de Margerie, *Introduction à l'histoire de l'exégèse*, t. 1 : *Les Pères grecs et orientaux*, Le Cerf, Paris 1980 ; L. Holtz, *Donat et la tradition de l'enseignement grammatical. Etude et édition critique*, CNRS, Paris 1981 ; B. de Margerie, *Introduction à l'histoire de l'exégèse*, t. 2 : *Les premiers grands exégètes latins*, Le Cerf, Paris 1983 ; C. Mondésert (dir.), *Le Monde grec ancien et la Bible*, Beauchesne, coll. « Bible de tous les temps », Paris 1984 ; J. Fontaine et Ch. Pietri (dir.), *Le monde latin antique et la Bible*, Beauchesne, coll. « Bible de tous les temps », Paris 1985 ; P. Jay, « Jérôme et la prophétie », *Studia Patristica* XVIII, 4, Leuven 1990, p. 152-165 ; P. C. Bori, *L'interprétation infinie. L'herméneutique chrétienne ancienne et ses transformations*, trad. de l'italien par F. Vial, Le Cerf, Paris 1991 ; P. Gibert, *Petite histoire de l'exégèse*, Le Cerf, coll. « Lire la Bible », Paris 1992 ; G. Dorival, « Le sens de l'Écriture chez les Pères. I.- Les Pères grecs », *Dictionnaire de la Bible, Supplément*, 1992, col. 426 sqq. ; M. Dulaey, « Le sens de l'Écriture chez les Pères. II.- Les Pères latins », *Dictionnaire de la Bible, Supplément*, 1992, col. 442 sqq. ; M. Harl, *Le déchiffrement du sens. Etudes sur l'herméneutique chrétienne d'après Origène*, I.E.A., Paris 1993 ; G. Dorival et A. Le Boulluec (éd.), *Origeniana Sexta. Origène et la Bible*, Peeters, Louvain 1995 ; M. Fiedrowicz, *Principes de l'interprétation de l'Écriture dans l'Église ancienne*, version française G. Poupon, Peter Lang, coll. « Traditio Christiana », Berne 1998 ; J.-M. Poffet, *Les Chrétiens et la Bible*, Le Cerf, Paris 1998 ; M.-O. Goulet-Cazé (dir.) et T. Dorandi, R. Goulet, H. Hugonnard-Roche, A. Le Boulluec, E. Riondato (coll.), *Le Commentaire entre tradition et innovation. Actes du Colloque international de l'Institut des Traditions textuelles, Paris-Villejuif 22-25 septembre 1999*, J. Vrin, Paris 2000 ; W. Geerlings et C. Schulze, *Der Kommentar in Antike und Mittelalter*, Brill, Leiden-Boston-Köln 2002 ; J.-C. Eslin et C. Cornu (dir.), *La Bible, 2000 ans de lecture*, DDB, Paris 2003.

CHAPITRE 1 : LE COMMENTAIRE BIBLIQUE SELON JEROME

A. JEROME, HERITIER D'UN GENRE

Dans l'une de ses lettres, Jérôme confesse : « Quand j'étais jeune, j'étais entraîné par une merveilleuse ardeur à me faire disciple, loin d'être un autodidacte, selon la présomptueuse manière de certains. »⁴ Il reconnaît par là qu'il est héritier de ses connaissances et de sa manière de lire l'Écriture. Il est certes délicat de déterminer les rencontres, les lectures qui ont pu marquer de manière profonde Jérôme ; cependant, lui-même donne des indications dans quelques précieux passages de son œuvre sur les maîtres qui l'ont fortement impressionné. Le premier nous ramène aux jeunes années de notre exégète, sur les bancs de l'école romaine.

I. Donat

1. Souvenirs d'un maître

Comme se plaît à l'évoquer Jérôme, il a eu pour maître, à l'école de grammaire, Aelius Donatus, qui passait alors pour l'un des plus réputés *grammatici*. Bien que l'on ne puisse en être certain, il semble que Jérôme ait fréquenté Donat aux alentours de 363, alors qu'il était âgé d'une quinzaine d'années ; un souvenir rapporté dans le *Commentaire sur Habacuc*, écrit vers 392, évoque en effet le jour où, tandis qu'ils se trouvaient à l'école de grammaire, Jérôme et ses camarades apprirent la mort de Julien sur le front perse (début juillet 363) : « J'étais encore enfant et fréquentais l'école de grammaire. Toutes les villes étaient souillées du sang des sacrifices. Or voici qu'en plein déchaînement de la persécution, on annonce la mort de l'empereur Julien. »⁵ Il y a toutes les chances pour que le *grammaticae ludus* dont parle le passage désigne l'école de Donat.⁶

Jérôme fut très marqué par ces années passées auprès de celui qu'il se plaît à nommer *praeceptor meus*. A plusieurs reprises, dans son œuvre, il mentionne le nom de son maître. La première fois, c'est dans la *Chronique* (379-380), à propos de l'année 354 : « Le rhéteur Victorinus et le grammairien Donat, mon maître, sont tenus pour insignes à Rome. »⁷ En 389-390, dans son *Commentaire sur l'Écclésiaste*, Jérôme évoque à nouveau son maître, rappelant une de ses boutades sur le vers de Térence : *Nihil est dictum, quod non sit dictum*.⁸ L. Holtz le note avec justesse : « Ce commentaire est la première en date des œuvres exégétiques de

⁴ Jérôme, *Epist.* 84, 3: *Dum essem iuuenis, miro discendi ferebar ardore, nec iuxta quorundam praesumptionem ipse me docui.*

⁵ Jérôme, *In Hab.* 2, 3 (PL 25, 1329 ; CCSL 76A, p. 645) : *Dum adhuc essem puer et in grammaticae ludo exercerer omnesque urbes uictimarum sanguine polluerentur, ac subito in ipso persecutionis ardore nuntiatus esset Iuliani interitus...* (trad. L. Holtz, *Donat*, p. 15).

⁶ Cf. L. Holtz, *Donat*, p. 15-16.

⁷ Jérôme, *Chron.* (a. 354) : *Victorinus rhetor et Donatus grammaticus praeceptor meus Romae insignes habentur* (PL 27, 687 ; GCS Eus., éd. Helm 7, 239).

⁸ Tér., *Eun.*, Prol., 41 (le vers est en fait le suivant : *Nullum est iam dictum quod non dictum sit prius*) ; Jérôme rapporte l'anecdote suivante : *Vnde praeceptor meus Donatus, cum istum uersiculum exponeret : « Pereant, inquit, qui ante nos nostra dixerunt »* (*In Eccl.* 1, 9-10 : PL 23, 1019 A ; CCSL 72, 257).

Jérôme. Or c'est justement dans les premières pages de cette œuvre que Jérôme évoque cet autre commentateur que fut son maître Donat, fait à notre avis très significatif : n'est-ce pas un peu comme s'il se plaçait sous son patronage ? »⁹ La dernière allusion à Donat date de 402 et se trouve dans le *Contre Rufin* où Jérôme s'adresse en ces termes à son adversaire : « Je pense que tu as lu, étant enfant, les commentaires d'Asper sur Virgile et Salluste, ceux de Volcacijs sur les discours de Cicéron, ceux de Victorinus sur ses dialogues, sur les comédies de Térence et également sur Virgile ceux de mon maître Donat, et ceux d'autres encore sur d'autres auteurs, à savoir Plaute, Lucrèce, Horace, Perse et Lucain. Accuse leurs commentateurs de ne pas avoir suivi une seule interprétation et d'énumérer, pour le même passage, leur avis à eux ou celui des autres. »¹⁰ Force est de constater, à la suite de L. Holtz, que « cette fidélité du souvenir, qui se manifeste de dix ans en dix ans, est l'indice que [Jérôme] a conscience d'une dette envers Donat. »¹¹

Une fois reconnue cette dette de Jérôme envers son maître, il faudrait déterminer en quoi l'enseignement qu'il a reçu a pu influencer son travail exégétique ; nous proposerons quelques pistes d'investigation, mais auparavant, il convient de mieux saisir ce que pouvait être l'enseignement du *grammaticus*.

2. La tâche du *grammaticus*

L'enseignement des grammairiens à l'époque de Donat ne différait pas de celui qui avait toujours existé dans les écoles romaines depuis que l'on avait emprunté la méthode aux grammairiens grecs. H.-I. Marrou, qui s'est longuement penché sur ces questions, résume ainsi le travail dans l'école de grammaire : « Il était classique depuis Varron de distinguer dans cette étude quatre phases : *lectio*, *emendatio*, *enarratio*, *judicium*. *Lectio* : lecture expressive à haute voix qui impliquait un enseignement pratique de la diction, de la plus grande utilité pour le futur orateur ; à la lecture se rattache la *recitatio* : le jeune élève [...] apprenait par cœur les meilleurs passages des auteurs. L'*enarratio* c'est le commentaire, le double commentaire littéral et littéraire de nos « explications de textes ». L'*emendatio*, la *διόρθωσις* des grammairiens grecs [...] groupait deux exercices que nous distinguons, d'une part la critique textuelle (établissement et correction du texte, discussions relatives à l'authenticité, etc.) et d'autre part la critique du style (qualités ou défauts, analyse du plan, originalité, etc.). Le *judicium*, couronnement de toute étude, était une brève revue d'ensemble sur tout ce que les analyses précédentes avaient dégagé et constituait un jugement esthétique définitif sur l'œuvre étudiée. »¹² L'*enarratio*, on l'a dit, comprenait donc deux aspects : l'un, plus littéral, consistait en une étude théorique de la bonne langue (*interpretatio uerborum*)¹³, l'autre, plus littéraire, en une explication des auteurs¹⁴ (*historiarum cognitio*) ; c'est essentiellement à cette deuxième tâche que nous nous intéresserons, car c'est elle qui est la plus proche de l'exégèse ; elle prenait le pas sur l'autre dès que le sens en offrait l'occasion.

⁹ L. Holtz, *Donat*, p. 41.

¹⁰ Jérôme, *Contra Rufinum* 1, 16 : *Puto quod puer legeris Asperi in Vergilium et Sallustium commentarios, Vulcatii in orationes Ciceronis, Victorini in dialogos eius et in Terentii comoedias praeceptoris mei Donati aequae in Vergilium, et aliorum in alios : Plautum uidelicet, Lucretium, Flaccum, Persium atque Lucanum. Argue interpretes eorum, quare non unam explanationem secuti sint et in eadem re quid uel sibi uel aliis uideatur enumerent* (PL 23, 410 ; SC 303, p. 46).

¹¹ L. Holtz, *Donat*, p. 37.

¹² H.-I. Marrou, *Saint Augustin et la fin de la culture antique*, De Boccard, Paris 1958, p. 20-21.

¹³ Celle-ci s'intéressait à la morphologie, à la syntaxe, à la lexicologie et à l'étymologie.

¹⁴ Les principaux auteurs alors étudiés, on le sait, étaient Cicéron, Salluste, Térence et Virgile.

Nous avons fort heureusement conservé de volumineux commentaires¹⁵ qui nous permettent de cerner au mieux la méthode selon laquelle les grammairiens du Bas-Empire expliquaient les auteurs. Laissons encore le soin à H.-I. Marrou de nous faire entrer dans la classe du *grammaticus* : « Une introduction rapide, visiblement sacrifiée, puis vient, vers par vers, mot par mot, une lente et méticuleuse *explanatio*. En principe, il s'agit essentiellement d'expliquer le rythme du vers, les mots rares ou difficiles, *glossemata*, les tournures poétiques, mais en fait ce commentaire est, aux yeux du lecteur moderne, d'une minutie, d'un détail exaspérant.¹⁶ [...] Dès que le sens le permet [...], le professeur double ce commentaire littéral d'une explication non plus des mots mais des choses, du fond : c'est l'*enarratio historiarum*. Ce terme consacré d'*historiae* ne doit pas être compris à contresens : il désigne non pas l'histoire au sens moderne et étroit du mot, mais de façon très générale tout « ce que raconte » le texte étudié. Il s'agit, bien entendu, d'abord de comprendre le sujet, d'identifier les personnages ou les événements, mais bientôt le commentaire prolifère en tous sens, accumulant les remarques et les informations les plus diverses, où le grammairien étale avec suffisance et naïveté une information livresque et minutieuse. Il vise beaucoup moins à dégager et faire sentir à son élève les valeurs esthétiques qu'à satisfaire une curiosité érudite. [...] Le bon grammairien était celui qui était capable de « dire qui était la nourrice d'Anchise, le nom et la patrie de la marâtre d'Anchemolus (un héros qui fait une fugitive apparition dans deux vers de l'*Enéide*), combien Aceste vécut d'années et combien d'urnes de vin de Sicile il donna aux Phrygiens »¹⁷. La mythologie, la légende héroïque occupait en effet, dans cette érudition grammaticale, la place de choix ; mais à côté d'elle l'histoire, la géographie, toutes les sciences étaient mises à contribution. »¹⁸

Voilà donc brossé à grands traits ce à quoi ressemblait l'enseignement du *grammaticus* tel que Jérôme a pu le connaître auprès de son maître Donat ; il en a été très marqué et son œuvre en reste fortement influencée ; quelques exemples tirés de l'*In Danielelem* suffiront à le montrer.

3. Les influences sur l'œuvre de Jérôme

Il semble en effet naturel qu'en devenant commentateur, Jérôme se soit rappelé le maître exceptionnel qu'il avait eu et qui lui avait fait découvrir les grands auteurs de la littérature classique. Du coup, on retrouve sous sa plume un certain nombre de caractéristiques propres aux commentaires grammaticaux.

En premier lieu, on notera combien l'attention à la critique textuelle chez Jérôme a pu être nourrie des remarques recueillies autrefois sur les bancs de l'école ; nous traitons plus à fond cette question dans la partie consacrée au texte biblique.

Autre rapprochement possible : les réminiscences « grammaticales » que l'on trouve dans son œuvre. Pour l'*In Danielelem*, on en relève deux exemples caractéristiques ; le premier concerne le genre des mots ; en 2, 5, 7c, Jérôme, à propos du mot *torques*, rapporte qu'un certain homme (peut-être Rufin ?) s'était étonné de ce qu'il avait employé le mot au féminin ;

¹⁵ On peut citer celui de Servius sur Virgile ; concernant Donat, on mentionnera le *Commentum Terenti*, éd. P. Wessner, 2 vol., Leipzig 1902-1905 ; son *Commentum Vergili* a été perdu, mais des parties en ont été conservées grâce au commentaire de Servius (*Vita Vergili*, dédicace et introduction aux *Bucoliques*) : cf. C. Hardie, *Vitae Vergilianae antiquae*, Clarendon Press, Oxford 1960.

¹⁶ Ailleurs, le même auteur écrit : « Il y a chez ces commentateurs une sorte d'atomisme psychologique, une myopie qui les empêche de se redresser, de voir un ensemble et qui d'autre part les conduit à soupeser chaque mot, à le charger d'un sens, d'un intérêt propre se suffisant à soi » (*Saint Augustin et la fin de la culture antique*, p. 25).

¹⁷ Juvénal, VII, 233-236.

¹⁸ H.-I. Marrou, *Histoire de l'éducation dans l'Antiquité*, t. 2 : *Le Monde romain*, éd. du Seuil, Paris 1948 ; Point Seuil, Paris 1981, p. 82-84.

or, rappelle-t-il, si Tite-Live considère le mot comme un masculin¹⁹, Cicéron, lui, l'a utilisé au féminin²⁰ ; Jérôme s'exprime en des termes qui ne peuvent pas ne pas attirer notre attention : « Je fais certes chose ridicule, en discutant, dans l'exégèse des prophètes, sur le genre des mots comme un *grammaticus* » ; même s'il considère comme ridicule sa manière d'analyser jusque dans le détail grammatical le lemme biblique²¹, il n'en reste pas moins qu'il se compare (*quasi*) au *grammaticus* qui explique à ses élèves qu'un même mot peut avoir deux genres en latin : c'est ce que Donat appelle le *commune genus*, à propos de mots de genre masculin et féminin.²² Plus probant encore est l'exemple de *In Dan.* 3, 11, 17a où Jérôme explique : *Filiam autem feminarum <Cleopatram> per πλεονασμὸν uocat, ut est illud poeticum* : « *sic ore locutus* » (Virg., *Aen.* IX, 319) et : « *uocemque his auribus hausi* » (Virg., *Aen.* IV, 359) ; la référence à l'enseignement de Donat est d'autant plus nette que l'on trouve le parallèle presque exact dans son manuel pour définir le mot « pléonasme » : *Pleonasmos est adiectio uerbi superuacui ad plenam significationem, ut « sic ore locuta est »* (Virg., *Aen.* I, 164) *pro « sic locuta est »*.²³

D'autre part, on notera que le « quadrigé » des auteurs constituant les fondements de l'enseignement du grammairien – Cicéron, Salluste, Térence et Virgile – se retrouvent dans l'œuvre de Jérôme.²⁴ Dans l'*In Daniele*, outre les passages déjà mentionnés ci-dessus, on peut relever une référence à Virgile en 1, 3, 21, à propos de l'explication du mot « tiare » : *Tiara autem uerbum Graecum est et usu uersum in Latinum ; de quo et Vergilius : « Sceptrumque sacerque tiaras »* (*Aen.* VII, 247). *Est autem genus pileoli quo Persarum Chaldaeorumque gens utitur* ; on notera d'ailleurs combien cette explication du mot, avec la référence à Virgile et le recours la comparaison des vêtements des Perses et des Chaldéens est proche de la méthode décrite plus haut. A propos du mot *naphta*, Jérôme écrit également en 1, 3, 46 : *Sallustius scribit in historiis quod naphta sit genus fomitis apud Persas, quo uel maxime nutriantur incendia*²⁵. Enfin, en 3, 13, 8b-9, dans un ajout de Jérôme aux remarques tirées d'Origène sur le récit de Susanne, on trouve la note suivante : *Quod Graeci uocant πάθος, nos 'perturbationem' magis quam 'passionem' rectius interpretamur* ; il suffit de comparer cette remarque aux *Tusculanes* de Cicéron pour constater que ce texte est la source de Jérôme : *Quae Graeci πάθη uocant, nobis 'perturbationes' appellari magis placet quam 'morbos'* (*Tusc.* IV, 10).²⁶

Il faudrait encore parler des opinions diverses que Jérôme cite en expliquant certains lemmes difficiles. Comme le rappelle L. Holtz à propos du *grammaticus*, « c'est surtout à l'occasion des passages délicats que le commentateur déployait un effort d'imagination et proposait son interprétation personnelle, qui prenait place à côté de celle des autres, ou encore indiquait ses préférences en combattant violemment ou non ses devanciers. On avait établi

¹⁹ Cf. Liv., XXIV, 42, 8.

²⁰ Cf. Cic., *Off.*, III, 31, 112 ; or, nos éditions donnent le texte : *torque detracto*, où *torques* est donc masculin. Voir la note de la traduction sur le passage.

²¹ Mais ce qui est ridicule en fait, aux yeux de Jérôme, c'est moins sa propre attitude que celle de celui qui l'oblige à justifier sa connaissance de la langue latine.

²² Cf. Donat, *Ars Mai.* 375, 5 : *Commune est, quod simul masculinum feminumque significat, ut hic et haec sacerdos* (éd. L. Holtz, p. 619, 11-12).

²³ Cf. Donat, *Ars Mai.* III, 3 (éd. L. Holtz, p. 658, 397-398).

²⁴ Est-il besoin de rappeler ici le récit du songe de Jérôme rapporté dans la *Lettre* 22, 30 à Eustochium ? Au cours d'un rêve, Jérôme est accusé par Dieu d'être « Cicéronien, non pas Chrétien. » Si notre auteur semble avoir tenu promesse de ne plus « fréquenter » la littérature profane pendant quelque temps (il affirme dans le prologue du livre III du *Commentaire sur l'Épître aux Galates* qu'il y a plus de quinze ans qu'il n'a pas eu entre les mains un livre profane), sa position s'infléchit par la suite (cf. *Epist.* 66, 13 (fin 397) ; 70 (397 ou 398) ; *Contra Ruf.* 1, 30-31 (401)) ; dans l'*In Daniele*, Jérôme affirme que les *uasa Dei* que Nabuchodonosor a emportés du Temple symbolisent les éléments de vérité qu'on trouve dans les livres des philosophes (1, 1, 2).

²⁵ Cf. Sall., *Hist.* IV, frg. 61, éd. Maurenbrecher, 1893.

²⁶ Cf. H. Hagendahl, *Latin Fathers and the Classics*, Göteborg 1958, p. 226-227.

depuis longtemps la liste des difficultés propres à Virgile et sans doute avait-on fait de même pour les autres grands écrivains expliqués à l'école. »²⁷ On sait bien comment Servius et Donat, dans leurs commentaires grammaticaux, introduisaient les opinions diverses par *quidam, alii, nonnulli, etc.* Or, Jérôme ne fait pas autre chose ainsi qu'il le rappelle dans son *In Hieremiam* : *Soleo in commentariis et explanationibus, quorum mos est diuersas sententias ponere interpretum, huiusmodi miscere sermonem : quidam hoc dicunt, alii hoc autumant, nonnulli sic sentiunt*²⁸ ; comme il l'indique à Rufin, cette règle est bien celle des *grammatici*²⁹, une méthode qui favorisait donc la compilation des sources. Or, c'est bien cette même attitude que l'on trouve dans le *Commentaire sur Daniel* ; prenons l'exemple poussé à l'extrême de Dn 9, 24-27 : devant la difficulté de l'explication des soixante-dix semaines, Jérôme multiplie les opinions des différents auteurs, chrétiens, mais aussi hébreux : il cite longuement leurs diverses explications, éventuellement, nous l'avons vu, prend position, ou plutôt, dans ce cas précis, émet des doutes sur telle ou telle. Cette habitude de mentionner largement les diverses opinions lui vient sans doute directement de son éducation scolaire.

Ces quelques exemples, tirés du seul *Commentaire sur Daniel*, parlent d'eux-mêmes ; bien entendu, nous n'avons relevé que les références les plus claires ; il faudrait reprendre l'ensemble de l'ouvrage à la lumière de l'enseignement de Donat pour constater le degré d'influence du maître sur l'élève ; néanmoins, ces premières constatations laissent entrevoir combien la méthode de Jérôme doit aux leçons reçues chez son *praeceptor*.

Une différence cependant apparaît entre Jérôme et son maître, qu'a bien montrée P. Jay : « Lorsqu'on feuillette les Commentaires de Donat sur Térence ou de Servius sur Virgile, l'impression qui prévaut, à s'en tenir à l'apparence, est celle d'un grand morcellement : l'explication porte parfois sur un seul mot, elle avance le plus souvent fraction de vers par fraction de vers. Or les choses apparaissent beaucoup moins nettes quand on ouvre un Commentaire de Jérôme sur l'Écriture. Un coup d'œil rapide sur le *Commentaire sur l'Ecclésiaste* ou le *Commentaire sur Matthieu* pourrait encore laisser, au moins par moments, une impression voisine : le texte commenté s'y présente souvent en lemmes assez brefs ; mais on peut déjà observer un allongement très notable des explications données sur chacun. A plus forte raison aurait-on le sentiment d'un genre différent si l'on parcourait par exemple certains livres du *Commentaire sur Ezéchiel*, où des développements de plusieurs colonnes [de la *Patrologie*] sur des lemmes dépassant vingt lignes ne sont pas rares. »³⁰

Constatant cependant combien Jérôme était redevable à son ancien maître, L. Holtz a pu remarquer avec admiration : « Rapprocher ainsi commentaire biblique et commentaire profane, à une époque où, de son côté, l'Église prend conscience, avec une acuité renouvelée, de la valeur d'une tradition qui naît au contact de l'Écriture sans se confondre avec elle, c'était finalement, de la part de Jérôme, une démarche particulièrement hardie. Cette hardiesse ne consistait pas à inventer un mode d'exégèse nouveau, mais à souligner les exigences propres aux commentateurs de tout texte écrit, qu'il fût sacré ou profane. »³¹ Toutefois, il convient de ne pas oublier qu'en matière de commentaire biblique, Jérôme ne se considère pas comme foncièrement novateur ; il reconnaît au contraire tout ce qu'il doit à ses maîtres en exégèse, et notamment ceux qu'il se donna en Orient : Apollinaire de Laodicée à Antioche, Grégoire de Nazianze à Constantinople et Didyme l'Aveugle à Alexandrie ; lui-même témoigne dans une lettre datée de 399 : « Quand j'étais jeune, j'étais entraîné par une merveilleuse ardeur à me faire disciple, loin d'être un autodidacte, selon la présomptueuse

²⁷ L. Holtz, *Donat*, p. 45.

²⁸ *In Hier.* 4, 22, 24-27 (PL 24, 817B ; CCSL 74, p. 211).

²⁹ Cf. *Contra Ruf.* I, 16 (cité *supra*) : PL 23, 410 ; SC 303, p. 46.

³⁰ Cf. P. Jay, *L'exégèse de saint Jérôme*, p. 76.

³¹ Cf. L. Holtz, *Donat*, p. 46.

manière de certains. J'ai donc à Antioche, souvent écouté Apollinaire de Laodicée, je l'ai fréquenté ; tandis qu'il m'enseignait l'exégèse biblique, je n'ai jamais accepté sa doctrine, si discutable à propos de l'intelligence du Christ. Déjà blanchissait ma chevelure, elle convenait plutôt à un maître qu'à un disciple ; pourtant, j'ai fait le voyage d'Alexandrie pour écouter Didyme et je lui dois remerciement de bien des choses. Ce que j'ignorais encore, je l'ai appris ; ce que je savais, en suivant son enseignement, je ne l'ai pas perdu. Les gens croyaient que j'avais fini d'étudier : cependant, encore à Jérusalem et à Bethléem, au prix de quelle fatigue, et de combien d'argent, ai-je reçu, la nuit, les leçons de Baranina ! »³² Au reste, son œuvre exégétique reste également influencée par les nombreux autres travaux qu'il a lus, parfois transcrits de sa main, comme ce fut le cas à Trêves pour le *Commentaire sur les Psaumes* d'Hilaire de Poitiers³³ ou pour les commentaires d'Origène sur les petits prophètes.³⁴

II. Les maîtres chrétiens de Jérôme

1. Apollinaire de Laodicée (vers 315 – vers 390)

C'est à Antioche où il venait commenter l'Écriture sainte que Jérôme fréquenta Apollinaire comme il l'indique dans sa lettre 84, 3. Cet ancien professeur de rhétorique, devenu spécialiste d'exégèse, fut le premier maître de Jérôme dans ce domaine, malgré les précautions que prend notre auteur sur sa christologie. Il est difficile de déterminer avec certitude la date à laquelle Jérôme suivit l'enseignement d'Apollinaire.³⁵

Dans la notice qui lui est consacrée dans le *De uiris illustribus*, il est rappelé qu'après s'être consacré à la grammaire dans sa jeunesse, Apollinaire en était venu à l'étude de la Bible et avait rédigé de très nombreux ouvrages d'exégèse, outre ses trente livres écrits contre Porphyre.³⁶ Cependant, des nombreux commentaires mentionnés par Jérôme, nous ne possédons plus que des fragments, dispersés à travers un grand nombre de chaînes.³⁷ D'après les renseignements fournis par les Préfaces des commentaires correspondants de Jérôme, Apollinaire aurait écrit des commentaires sur Isaïe, Malachie, Osée, l'Écclésiaste (*In Eccl.* 4, 13 ; 12, 5) et sans doute encore d'autres prophètes (*In Os.*, prol.) ; il aurait également commenté le Nouveau Testament : l'Évangile de Matthieu, les Épîtres aux Galates et aux Ephésiens, ainsi que la première Épître aux Corinthiens (*Epist.* 49, 3 ; 119, 4) ; d'autre part,

³² Jérôme, *Epist.* 84, 3: *Dum essem iuuenis, miro discendi ferebar ardore, nec iuxta quorundam praesumptionem ipse me docui. Apollinarem Laodicenum audiui Antiochiae frequenter, et colui; et cum me in sanctis scripturis erudiret, nunquam illius contentiosum super sensu dogma suscepi. Iam canis spargebatur caput, et magistrum potius quam discipulum decebat. Perrexi tamen Alexandriam, audiui Didymum; in multis ei gratias ago. Quod nesciui, didici. Putabant me homines finem fecisse discendi: rursum Ierosolymae et Bethleem quo labore, quo pretio Baraninam nocturnum habui praeceptorem!* (trad. J. Labourt).

³³ Cf. Jérôme, *Epist.* 5, 2.

³⁴ Cf. Jérôme, *De uiris*, 74 (PL 23, 685 A ; TU 14, p. 66).

³⁵ Sur cette question, cf. F. Cavallera, *Saint Jérôme...*, t. II, p. 19 (qui pense que Jérôme fréquenta Apollinaire lors de son second séjour de Jérôme à Antioche) ; P. Courcelle, *Les Lettres grecques en Occident de Macrobe à Cassiodore*, Paris 1943, p. 38, n. 4 (P. Courcelle penche plutôt pour le premier séjour à Antioche) : voir P. Jay, « Jérôme auditeur d'Apollinaire de Laodicée à Antioche », *REAug* 20 (1974), p. 36-41 ; P. Jay, *L'exégèse de saint Jérôme*, p. 29 ; A. D. Booth, « The chronology of Jerome's early years », *Phoenix* 35 (1981), p. 237-259.

³⁶ *De uiris* 104 : *Apollinarius, Laodicenus Syriae episcopus, patre presbytero, magis grammaticis in adulescentia operam dedit et postea in sanctas Scripturas innumerabilia scribens uolumina, sub Theodosio imperatore obiit. Exstant eius aduersus Porphyrium triginta libri, qui inter cetera eius opera uel maxime probantur* (PL 23, 701B – 703 A).

³⁷ Cf. E. Devreesse, « Chaînes exégétiques grecques », *DBS*, I, 1928.

nous connaissons également de lui un commentaire sur les Romains, dont les fragments ont été réunis à travers diverses chaînes.³⁸

P. Jay a noté que « Jérôme mentionne explicitement Apollinaire une quarantaine de fois » dans son œuvre et donne la liste des références dans l'ordre chronologique : « Huit d'entre elles sont purement négatives et visent son millénarisme (trois), sa christologie (une), des questions d'exégèse (quatre). Quatre autres concèdent qu'Apollinaire est à lire avec discernement ; elles se présentent toutes en contexte d'apologie personnelle lors de la controverse origéniste. Les autres sont neutres ou favorables. »³⁹

En ce qui concerne l'exégèse d'Apollinaire, Jérôme trouve que ses interprétations sont trop brèves : comme l'a bien remarqué P. Jay, le mot *breuis* qualifie souvent ses ouvrages : *breui libello*⁴⁰, *breues commentariolos... nimia breuitate*⁴¹, etc. C'est, d'après Jérôme, « sa manière habituelle. »⁴² Trois témoignages de Jérôme attestent bien ce reproche qu'il adresse à l'œuvre de son maître : dans le prologue de l'*In Osee*, Jérôme note qu'il ne fait qu'effleurer le sens des prophètes plutôt que l'expliquer : d'ailleurs, même quand on lui demande de réécrire un commentaire plus important – c'est le cas avec le *Commentaire sur Osée* –, il n'est pas, aux yeux de Jérôme, susceptible de fournir au lecteur des explications suffisantes⁴³ ; d'après le prologue de l'*In Malachiam*, Apollinaire, au lieu d'expliquer, fournit des points d'explication⁴⁴ ; enfin, dans le prologue de l'*In Isaiam*, Jérôme reproche à l'évêque de Laodicée de survoler le prophète et de donner des interprétations qui ressemblent à une table des matières.⁴⁵ Bref, conclut P. Jay, « netteté, concision, sens de l'essentiel qui le rend attentif au sens littéral et aux ensembles de versets liés par le sens, tels paraissent bien avoir été les traits marquants de l'exégèse d'Apollinaire, qui l'apparentent à l'école d'Antioche. La perte de l'œuvre rend difficile une exacte appréciation de la dette de Jérôme à son égard. »⁴⁶

2. Grégoire de Nazianze (env. 330 – 390)

Alors qu'il venait d'Antioche, Jérôme vint se former à Constantinople auprès de l'évêque nicéen de la ville Grégoire de Nazianze⁴⁷ aux alentours de 379-381.⁴⁸

Comme Donat, Jérôme tient Grégoire pour l'un de ses maîtres : *praeceptor meus* écrit-il à trois reprises.⁴⁹ Didyme et lui ont été ses *καθηγητάς* (guides) dans les saintes Ecritures

³⁸ Cf. K. Staab, *Pauluskomentare aus der griechischen Kirche*, Münster 1933, p. 57-82.

³⁹ P. Jay, *L'exégèse de saint Jérôme*, p. 29-30, n. 52.

⁴⁰ Jérôme, *In Mal.*, prol.: PL 25, 1544 A ; CCSL 76 A, p. 902.

⁴¹ Jérôme, *In Os.*, prol.: PL 25, 819 A ; CCSL 76, p. 4.

⁴² Jérôme, *In Eccl.* 4, 13-16 : PL 23 : 1050 A ; CCSL 72, p. 289.

⁴³ Jérôme, *In Os.*, prol.: *Apollinarem Laodicenum, qui cum adulescentia sua breues et in hunc et in alios prophetas commentariolos reliquisset, tangens magis sensus quam explicans, rogatus est postea ut in Osee plenius scriberet : qui liber uenit in nostras manus ; sed et ipse nimia breuitate ad perfectam intellegentiam lectorem ducere non potest* (PL 25, 819 A ; CCSL 76, p. 4).

⁴⁴ Jérôme, *In Mal.*, prol. : ... *non tam interpretatio quam interpretationis puncta dicenda sunt* (PL 25, 1544 A ; CCSL 76 A, p. 902).

⁴⁵ Jérôme, *In Is.* I, prol. : *Apollinaris autem more suo exponit omnia ut uniuersa transcurrat et punctis quibusdam atque interuallis, immo compendiis grandis uiae spatia praeteruolat, ut non tam commentarios quam indices capitulorum nos legere credamus* (PL 24, 21-22 ; CCSL 73, p. 4).

⁴⁶ P. Jay, *op. cit.*, p. 31.

⁴⁷ Cf. Jérôme, *In Is.* 3, 6, 1b : *Ante annos circiter triginta, cum essem Constantinopoli et apud uirum eloquentissimum Gregorium Nazianzenum, tunc eiusdem urbis episcopum, sanctarum Scripturarum studiis erudirer* (PL 24, 91 C-D ; CCSL 73, p. 84).

⁴⁸ Cf. P. Jay, *L'exégèse*, p. 32, n. 66. Sur les rapports entre Grégoire de Nazianze et Jérôme, voir N. Adkin, « Gregory of Nazianzus and Jerome », *Greek Studies in Honour of George Cawkwell*, London, 1991, p. 13-24.

(*Epist.* 50, 1). Or, Grégoire n'a pas écrit d'œuvre exégétique, même si ses écrits sont fortement enracinés dans la lecture des textes sacrés : quelle formation Jérôme reçut-il donc auprès de lui ? « Cet enseignement n'eut apparemment rien d'officiel ni de public, écrit P. Jay. Jérôme, qui ne dit jamais qu'il a été « l'auditeur » de Grégoire – expression qui caractérise au contraire sous sa plume ses rapports avec Apollinaire et Didyme⁵⁰ – lisait l'Écriture avec le maître qui la commentait : tête-à-tête au cours duquel il était facile au disciple de poser des questions, de soumettre ses doutes, d'obtenir des précisions.⁵¹ [...] Sa reconnaissance et son admiration éclatent encore après vingt ans lorsqu'il écrit à Rufin sa fierté et sa joie d'avoir eu Grégoire pour maître.⁵² De fait, il lui devait beaucoup. »⁵³

Même s'il n'a pas lui-même composé de commentaires bibliques, Grégoire était très versé dans l'exégèse, notamment par sa fréquentation des ouvrages d'Origène – c'est à lui, sans doute avec Basile, que l'on doit le recueil de morceaux choisis de l'Alexandrin, la *Philocalie*. C'est donc auprès de ce maître que Jérôme lut Origène : cette rencontre fut pour lui essentielle, car à travers lui, il découvre aussi l'école d'Alexandrie. Sous l'impulsion sans doute de Grégoire, Jérôme rédige deux commentaires sur la vision inaugurale d'Isaïe (Is 6), dont il fera plus tard hommage au Pape Damase : il s'agit des lettres 18 A (expliquant de manière suivie le texte, Jérôme dégage d'abord le sens littéral avant de passer à l'interprétation spirituelle) et 18 B (des notes plus techniques et plus brèves sur les versets 6 à 8). Quant à la manière dont Grégoire commentait le texte biblique à Jérôme, P. Jay pense pouvoir en trouver quelques aperçus dans l'œuvre de l'évêque :

« Un passage du *Discours* 45, sermon prononcé à Nazianze pour la fête de Pâques 383, permet de se faire une idée assez précises de ses vues en matière d'exégèse. Grégoire y rappelle la formule paulinienne sur « la Loi, ombre des réalités à venir », fondement d'une lecture « spirituelle » de l'Écriture dont on peut voir une première annonce dans l'invitation faite par Dieu à Moïse de « regarder et de tout exécuter d'après le modèle (τύπος) qui lui a été montré sur la montagne. »⁵⁴ Conception traditionnelle, assurément, que n'eût pas désavouée Origène mais qui, dans sa généralité, déborde les clivages d'école. Avant de la mettre en œuvre dans une minutieuse exégèse du rituel de la Pâque juive, il précise d'une phrase sa méthode, en la présentant comme une voie moyenne entre deux types d'interprétation également condamnables : une lecture pesante et à ras de terre qui vise explicitement le littéralisme juif, et une interprétation qui, à l'inverse, se perdrait dans des spéculations aussi fragiles que l'interprétation des songes et dans laquelle on peut reconnaître les excès de l'allégorisme. »⁵⁵

A la suite de C. Moreschini⁵⁶, nous soulignons un rapprochement intéressant entre une remarque de Grégoire dans son *Discours* 31 et une exégèse de Jérôme en 3, 9, 14a, à propos des expressions : « Dieu dort » et « Dieu veille ». Grégoire écrit : « Selon l'Écriture, Dieu dort, il se réveille... Mais a-t-il jamais été soumis à cela ? As-tu jamais entendu dire que Dieu ait un corps ? Ce sont des choses qui n'existent que dans l'imagination ; nous avons désigné tant bien que mal les choses de Dieu en partant de nous. Dieu se tient loin de nous et semble nous négliger, pour des raisons qu'il sait : il dort ; car, pour nous, le sommeil est la cessation de toute activité, de toute action. Changeant subitement, il nous accorde ses bienfaits : il se

⁵⁰ Cf. *supra* : Jérôme, *Epist.* 84, 3.

⁵¹ Cf. Jérôme, *In Eph.* 5, 32 (PL 26, 535 D); *Epist.* 52, 8.

⁵² Jérôme, *Contra Ruf.* 1, 13 (PL 23, 407 C ; SC 303, p. 38).

⁵³ P. Jay, *op. cit.*, p. 32-33.

⁵⁴ Cf. Grégoire de Nazianze, *Disc.* 45, 11 (PL 36, 637 A) ; citation d'Ex 25, 40.

⁵⁵ P. Jay, *op. cit.*, p. 35.

⁵⁶ C. Moreschini, « *Praeceptor meus*. Tracce dell'insegnamento di Gregorio Nazianzeno in Gerolamo », in *Jérôme entre l'Occident et l'Orient* (dir. Y.-M. Duval), EA 1988, p. 132-133.

réveille ; car se réveiller, c'est ne plus dormir... »⁵⁷ Or, l'explication de Jérôme n'est pas très éloignée de celle-ci : « Quand nous sommes punis pour nos péchés, Dieu veille sur nous et nous visite ; mais quand nous sommes abandonnés par Dieu, que nous ne sommes pas jugés et que nous sommes indignes de la punition du Seigneur, on dit alors qu'il dort... Notre méchanceté enivre Dieu ; et quand ce mal est puni en nous, on dit qu'il s'éveille et qu'il se relève de son ivresse pour que, nous qui étions ivres du péché, il nous éveille à la justice. »

3. Didyme l'Aveugle (vers 313 – 398)⁵⁸

Le troisième maître à l'école de qui s'était mis Jérôme était un simple laïc, Didyme l'Aveugle, qui dirigeait l'école catéchétique d'Alexandrie ; il représente la pure tradition de l'école d'Alexandrie.

Jérôme explique lui-même qu'il avait profité d'une visite de Paula aux monastères de Nitrie pour aller écouter Didyme à Alexandrie.⁵⁹ On le sait par Rufin, son séjour a duré à peine un mois⁶⁰ ; cependant, Jérôme suivit, durant ces semaines, les enseignements de Didyme et lui posa de nombreuses questions sur l'Écriture.⁶¹ A sa demande, l'illustre aveugle dicta un commentaire sur Osée et un autre sur Zacharie, deux prophètes que n'avait commenté intégralement Origène⁶². »⁶³ Jérôme le prit donc comme maître en exégèse⁶⁴ et reconnaît avoir beaucoup appris de lui.⁶⁵ On remarquera encore que, si Jérôme se réfère une trentaine de fois à Didyme dans son œuvre, il utilise sans doute beaucoup plus souvent ses nombreuses œuvres exégétiques. « La découverte à Toura, en 1941, du *Commentaire sur Zacharie*⁶⁶ de l'Alexandrin, en permettant une comparaison précise avec l'ouvrage correspondant de Jérôme⁶⁷, a transformé en certitude ce qui était déjà une sérieuse présomption. »⁶⁸

Dans son *Commentaire sur Zacharie*, Jérôme adresse le même reproche à Origène, Hippolyte et Didyme sur leur explication du même prophète : « toute leur exégèse est allégorique et ils n'ont effleuré que peu de points de l'histoire. »⁶⁹ Partant de ce même

⁵⁷ Grégoire de Nazianze, *Discours* 31, 22, SC 250 (éd. P. Gallay, M. Jourjon), p. 317-318: Ὑπνοὶ τῆ Γραφῆ Θεός, καὶ γρηγορεῖ... καίτοι πότε γέγονεν ἐμπαθής; Πότε δὲ σῶμα Θεὸν ἀκήκοας; Τοῦτο οὐκ ὄν ἀνεπλάσθη. Ὡνομάσαμεν γὰρ, ὡς ἡμῖν ἐφικτόν, ἐκ τῶν ἡμετέρων τὰ τοῦ Θεοῦ. Τὸ μὲν ἡρεμεῖν αὐτὸν ἀφ' ἡμῶν, καὶ οἷον ἀμελεῖν, δι' ἃς αὐτὸς οἶδεν αἰτίας, ὑπνοῦν. Τὸ γὰρ ἡμέτερον ὑπνοῦν τοιοῦτον, ἀνερέρητον τε καὶ ἀπρακτον. Τὸ δὲ ἀθρόως εὖ ποιεῖν ἐκ μεταβολῆς, γρηγορεῖν. Ὑπνου γὰρ λύσις ἐγρήγορις.

⁵⁸ Sur Jérôme et Didyme, voir F. Cavallera, *Saint Jérôme...*, II, p. 127-130.

⁵⁹ Cf. Jérôme, *In Os.*, prol.: ... cum rogatu sanctae et uenerabilis... Paulae... essem Alexandriae, uidi Didymum et eum frequenter audiui (PL 25, 819-820 ; CCSL 76, p. 5) ; *In Eph.*, prol. : Nuper... Alexandriam perrexi ut uiderem Didymum et ab eo in Scripturis omnibus quae habebam dubia sciscitarer (PL 26, 440 B) ; *Epist.* 84, 3 (cf. supra).

⁶⁰ Cf. Rufin, *Apol. adu. Hier.* II, 15: Iste, qui in tota uita sua non totos triginta dies Alexandriae, ubi erat Didymus, commemoratus est, ... se iactat Didymi uidentis esse discipulum (PL 21, 594 ; CCSL 20, p. 94) ; en raison de sa grande science, Jérôme lui donnait en effet l'épithète de « voyant » (voir par exemple : *Translatio hom. Orig. in Ez.*, prol. : PL 25, 583 ; *Interpretatio lib. Didymi de Spiritu sancto* : PL 23, 104 A ; *Epist.* 112, 4).

⁶¹ Cf. *In Eph.*, prol. : cf. supra.

⁶² Cf. Jérôme, *De uiris* 109 (PL 23, 705 A) ; cf. *In Os.*, prol. (PL 25, 820 A ; CCSL 76, p. 5).

⁶³ Cf. P. Jay, *op. cit.*, p. 36.

⁶⁴ Cf. Jérôme, *Epist.* 50, 1: cf. supra.

⁶⁵ Cf. Jérôme, *Epist.* 84, 3: cf. supra.

⁶⁶ Cf. Didyme l'Aveugle, *Commentaire sur Zacharie*, SC 83-85. On notera que, dans cette même découverte, on a également mis à jour un *Commentaire sur la Genèse* (SC 233) et un sur Job (PTA 1-3).

⁶⁷ L. Doutreleau (introduction au *Commentaire sur Zacharie* de Didyme l'Aveugle, t. I, SC 83 (1962), p. 129 sqq.) a montré combien l'*In Zachariam* de Jérôme en était dépendant.

⁶⁸ P. Jay, *op. cit.*, p. 37.

⁶⁹ Cf. Jérôme, *In Zach.*, prol.: Scripsit in hunc prophetam Origenes duo uolumina, usque ad tertiam partem libri a principio. Hippolytus quoque edidit commentarios, et Didymus quoque explanationum libros, me rogante,

commentaire, L. Doutreleau, son éditeur dans la collection des *Sources Chrétiennes*, a exposé la méthode exégétique de Didyme⁷⁰ ; la première étape consiste à citer le lemme biblique (τὸ προκείμενον) qui sera commenté ; les péripécopes sont, en fonction des commentaires, plus ou moins longues (de quelques mots à quelques versets) ; le texte utilisé est la LXX, mais il n'y a pas chez lui de véritable esprit critique face au texte : « Didyme... admet une priorité du texte hébreu, qu'il ne peut pas atteindre, et une pluralité du texte grec, en laquelle se réfracte l'hébreu. Il n'y aurait rien à dire si cette pluralité était entendue d'une diversité qui respecte le sens. Mais, cent ans après le travail des Hexaples, qui était un exemple remarquable de critique textuelle, on est déçu de voir l'exégèse, en la personne de Didyme, admettre sans critique et même avec simplisme les variantes des versions. Ici, l'effort d'Origène n'aura servi à rien. Car Didyme accepte toutes les leçons divergentes, à condition, semble-t-il, qu'elles se trouvent dans des exemplaires reçus » (p. 49). Suit l'explication littérale du lemme, mot-à-mot : « Il s'agit en fait d'une espèce de paraphrase qui reprend d'une façon plus familière et plus souple le προκείμενον, en entier ou en partie. [...] En bref c'est l'établissement du sens tel qu'il découle de l'emploi des mots quand on les prend *ut sonant*. [...] Que le sens littéral soit nécessaire à la signification spirituelle, Didyme en est bien conscient et on ne peut pas l'accuser d'escamoter le sens littéral ou de construire ses allégories tout à fait en dehors du texte de l'Écriture. [...] Mais il est évident que le sens littéral n'est pas l'important du commentaire » (p. 50...53). C'est l'explication spirituelle que vise le commentaire : « L'explication véritable de la Bible est spirituelle, pense Didyme avec Origène et la tradition alexandrine » (p. 55) ; Didyme lui-même affirme dans le *Commentaire sur Zacharie* : « Quand on écoute l'Ancien Testament selon la lettre et l'ombre, on est coupable. »⁷¹ Le moyen par excellence de parvenir à l'anagogie est l'allégorie, qui est l'art « de résoudre les figures pour trouver les réalités qui s'y cachent » (p. 57). On peut faire le même constat à propos de son *Commentaire sur les Psaumes* dont nous ne possédons plus que des fragments, suffisamment clairs cependant pour nous donner une idée de la méthode suivie : pour Didyme, l'Ancien Testament contient partout un important message chrétien, et chaque psaume se rapporte au Christ ; si l'auteur reste attaché au souci de la leçon exacte, cela ne l'empêche pas de s'adonner très librement à l'interprétation spirituelle.⁷²

Ainsi formé à l'école des plus grands maîtres de son temps, Jérôme a pu se familiariser à différents types d'exégèse, aux écoles alexandrine et antiochienne : il reçoit de ses maîtres une formation solide et une confirmation dans sa vocation à expliquer l'Écriture. Il faudrait encore parler des maîtres hébreux de notre auteur, ainsi que lui-même le rappelle dans la *Lettre* 84, 3 que nous citons plus haut : nous ne le ferons pas ici dans la mesure où nous abordons la question dans notre étude sur le texte biblique de l'*In Daniele* ; cependant, il convient de souligner combien la fréquentation des Hébreux et de leur exégèse a aussi fortement influencé Jérôme qui y fait référence à de très nombreuses reprises dans son œuvre.⁷³ Mais outre les maîtres que le moine a fréquentés directement, il ne faut pas oublier

dictavit, quos cum aliis tribus in Osee et mihi προσεφώνησεν: sed tota eorum ἐξήγησις allegorica fuit et historiae uix pauca tetigerunt (PL 25, 1418A; CCSL 76A, p. 748).

⁷⁰ Cf. L. Doutreleau, *op. cit.* (SC 83), p. 44-74.

⁷¹ Didyme, *Commentaire sur Zacharie* II, 299 (SC 84, p. 572 ; trad. L. Doutreleau).

⁷² Jérôme parle à plusieurs reprises de ce commentaire dans son œuvre : cf. *De uiris* 109 (PL 23, 705 A) ; *Epist.* 112, 20. Cf. J. Quasten, *Initiation aux Pères de l'Église* (trad. J. Laporte), t. III, Le Cerf, Paris 1987, p. 140.

⁷³ Rappelons simplement que, dans les références *explicites* de Jérôme aux interprétations des Hébreux, il cite ceux-ci pour différentes raisons. Il arrive parfois qu'ils fournissent une précision que le texte biblique ne donne pas : cf. 1, 1, 3-4a (les jeunes Hébreux étaient des eunuques) ; 2, 5, 2 ; 2, 7, 7a (la quatrième bête sans nom est un sanglier) ; 2, 8, 16 (l'homme anonyme mentionné par le texte est l'archange Michel) ; 3, 13, 5a (les vieillards du récit de Suzanne sont Achias et Sédécias, dont parle Jr 29, 22-23). Ailleurs, il mentionne leurs témoignages pour résoudre des difficultés posées par le texte biblique : cf. 1, 2, 1 (problème de chronologie) ; 1, 2, 12-13

tous ceux que Jérôme a connus et admirés au travers de ses lectures ; ceux-ci n'ont pas moins d'importance que les premiers, les nombreux auteurs cités dans les Préfaces des *Commentaires* de Jérôme en sont la preuve manifeste. Jérôme n'écrit-il pas, en 396, à Vigilantius : « Mon travail et mon étude consistant à lire beaucoup d'auteurs, pour que du plus grand nombre je puisse cueillir des fleurs variées [...], j'en prends en main beaucoup, pour que de beaucoup, j'apprenne beaucoup » ?⁷⁴

On pourrait développer très longuement cet aspect, mais cela déborderait certainement notre objectif. Les auteurs à citer seraient nombreux, ne serait-ce que si l'on s'en tenait au seul *Commentaire sur Daniel* : Hippolyte, Victorin de Poetovio, Origène, etc. Nous ne parlerons pas des deux premiers, nous leur consacrons des développements suffisants à propos des sources de l'*In Daniele* ; on y souligne d'ailleurs que Jérôme emprunte quelques exégèses à Hippolyte, mais que l'orientation générale de leurs ouvrages respectifs reste très différente : Hippolyte y suit une méthode d'interprétation allégorique et typologique, très différente de la manière dont Jérôme explique le prophète. En revanche, même si nous abordons l'auteur à propos des sources également, il semble nécessaire de dire quelques mots de l'exégèse origénienne qui a tant marqué notre auteur.

III. La formation par la lecture : Origène (v. 185 – 230)

On l'a dit, c'est avec Grégoire de Nazianze que Jérôme s'initia à Origène. L'enthousiasme alors éprouvé se concrétisa par la traduction en latin d'un certain nombre d'œuvres de l'Alexandrin : à Constantinople, il rendit accessible aux lecteurs latins quatorze homélies sur Jérémie⁷⁵, quatorze également sur Ezéchiel⁷⁶ et, durant cette période, neuf sur Isaïe⁷⁷ ; à Rome, il traduisit deux homélies sur le *Cantique*⁷⁸ et, à Bethléem, trente-neuf homélies sur Luc.⁷⁹ S'il s'en tint là pour la traduction des œuvres exégétiques, « c'est, d'après P. Jay, sans doute qu'il préférerait désormais une autre manière, plus personnelle, de se faire l'écho auprès des Latins des travaux des exégètes grecs qui l'avaient précédé, en écrivant lui-même des commentaires. Mais quelles que soient les vicissitudes de la controverse origéniste, Jérôme ne cessera de puiser, jusque dans certains Commentaires, à la masse des matériaux rassemblés par son savant devancier. »⁸⁰ Force est donc de constater combien la fréquentation d'Origène, par la traduction, la lecture et la consultation de ses ouvrages, influença notre

(problème d'incohérence apparent dans le texte). Il expose aussi leurs interprétations, même lorsqu'elles sont divergentes des siennes : bien souvent, il ne porte pas de jugement sur elles (cf. 2, 7, 5 ; 3, 9, 24a ; 3, 11, 20 ; 3, 11, 31 ; 3, 11, 33 ; 3, 11, 34-35 ; 3, 11, 36) ; plus rarement, il les rejette parce qu'elles sont aberrantes (2, 6, 4a) ou parce qu'elles vont à l'encontre d'une application du texte au Christ (1, 3, 31-35).

⁷⁴ *Epist.* 61, 1 : *Quia operis mei est et studii multos legere, ut ex plurimis diuersos flores carpam [...], adsumo multos in manu mea, ut a multis multa cognoscam* (trad. J. Labourt). Il est à noter que cette lettre est une vive réponse à Vigilantius qui avait accusé Jérôme d'origénisme.

⁷⁵ *PL* 25, 583-692.

⁷⁶ *PL* 25, 691-786.

⁷⁷ *PL* 24, 901-936.

⁷⁸ *PL* 23, 1117-1144.

⁷⁹ *PL* 26, 221-306.

⁸⁰ Cf. P. Jay, *op. cit.*, p. 34. Toujours dans la *Lettre* 61, 1 adressée à Vigilantius, Jérôme expliquait : « J'ai lu ou je lis encore Origène, comme Apollinaire, comme tous les autres exégètes dont l'Eglise ne « reçoit » pas entièrement les ouvrages. Je n'irai pas jusqu'à dire qu'il faille condamner tout ce qui est contenu dans leurs volumes, mais je professe qu'il y a lieu d'y reprendre certaines choses » (trad. J. Labourt) (... *me ita Origenem legisse uel legere ut Apollinarem, ut ceteros tractatores, quorum in quibusdam libros Ecclesia non recipit ; non quo omnia dicam esse damnanda quae in illorum uoluminibus continentur, sed quo quaedam reprehendenda confitear.*)

auteur.⁸¹ Dans le cas de l'*In Daniele*, il est difficile, on l'a vu, d'évaluer à sa juste place l'influence d'Origène sur Jérôme ; néanmoins, nous avons mis en valeur, dans la partie précédente, un certain nombre de passages qui montrent que notre auteur s'est sans doute largement inspiré des *Stromates* de l'Alexandrin. A ce titre, il convient de rappeler quelques aspects de son exégèse. Or, décrire l'exégèse origénienne en quelques lignes s'avère difficile, tant celle-ci se révèle complexe. Pour se faire une juste idée de la place qu'occupe Origène dans l'œuvre de Jérôme, il nous faut faire un détour, que nous souhaitons le plus rapide possible, par la méthode origénienne.

Origène est très connu pour son travail de critique textuelle : dans sa *Lettre à Africanus sur l'Histoire de Suzanne*, il rappelle l'étude qu'il a entreprise durant toute sa vie sur le texte reçu dans l'Eglise et les versions juives dont il disposait ; celles-ci lui semblent précieuses non seulement pour la controverse avec les Juifs, mais aussi pour mieux établir le texte de la Septante, en le comparant aux autres versions, en le corrigeant au besoin lorsque la tradition manuscrite est défectueuse⁸². L'instrument de travail qu'il élabore, ce sont les Hexaples, sorte de synopsis de l'Ancien Testament en six colonnes où sont reportées successivement : le texte hébreu⁸³, le texte hébreu translittéré, la version d'Aquila, celle de Symmaque, le texte de la Septante et celui de Théodotion ; nous ne développerons pas davantage cet aspect de l'exégèse d'Origène, nous en parlons à propos du texte de Daniel.

Concernant l'interprétation origénienne de l'Écriture, l'Alexandrin en a exposé la méthode dans son *Peri Archôn*, rédigé vers 220-231, dont la dernière partie est un traité d'herméneutique biblique. Tels sont ses mots :

« La méthode qui nous paraît s'imposer pour l'étude des Écritures et la compréhension de leur sens est la suivante : elle est déjà indiquée par ces écrits eux-mêmes. Dans les Proverbes de Salomon, nous trouvons cette directive concernant les doctrines des divines Écritures : *Et toi, inscris trois fois ces choses dans ta réflexion et dans ta connaissance, afin de répondre avec des paroles de vérité aux questions qui te sont posées* (Pr 22, 20-21, LXX). Il faut donc inscrire trois fois dans sa propre âme les pensées des saintes Écritures : afin que le plus simple soit édifié par ce qui est comme la chair de l'Écriture – nous appelons ainsi l'acception immédiate – ; que celui qui est un peu monté le soit par ce qui est comme son âme ; mais que le parfait, semblable à ceux dont l'Apôtre dit : *nous parlons de la sagesse parmi les parfaits, non de celle de ce siècle ni des princes de ce siècle qui sont détruits, mais nous parlons de la sagesse de Dieu cachée dans le mystère, que Dieu a prédestinée avant tous les siècles à notre gloire* (1 Co 2, 6), le soit de la loi spirituelle (Rm 7, 14) qui contient une ombre des biens à venir (He 10, 1). De même que l'homme est composé de corps, d'âme et d'esprit (1 Th 5, 23), de même l'Écriture que Dieu a donnée dans sa providence pour le salut des hommes. »⁸⁴

Ainsi, c'est dans l'Écriture même qu'Origène cherche une méthode d'exégèse ; se fondant sur ce texte des Proverbes, il distingue trois sens de l'Écriture, que l'on percevra en fonction de son avancement : « le plus simple » ne percevra que le premier, « celui qui est un peu monté » les deux premiers, et « le parfait » l'ensemble des trois sens. Ces trois sens, allant du plus charnel au plus spirituel – Origène établit un parallélisme entre la nature de l'homme et sa propre méthode exégétique –, tracent une voie pour l'âme, chacun étant appelé au progrès et à la plénitude de l'esprit.

⁸¹ Nous avons indiqué plus haut quelques ouvrages essentiels sur l'exégèse d'Origène ; nous y ajoutons l'introduction de M. Harl à la *Philocalie* 1-20, *Sur les Écritures*, SC 302, Le Cerf 1983. Nous aurons ici principalement recours à la synthèse de B. de Margerie, *Introduction à l'histoire de l'exégèse*, t. I, p. 115 sqq., ainsi qu'aux deux ouvrages du P. de Lubac, *Histoire et Esprit*, p. 139-194 et *Exégèse médiévale*, t. I, p. 198-207.

⁸² Cf. Origène, *Lettre à Africanus sur l'Histoire de Suzanne*, 9 (trad. N. de Lange), SC 302, p. 534, 1983.

⁸³ L'existence de cette première colonne est discutée ; nous n'entrerons pas dans le détail des discussions ici.

⁸⁴ Cf. Origène, *Traité des Principes* IV, 2, 4 (trad. H. Crouzel et M. Simonetti), SC 268, 1980, p. 311-313.

Le premier sens, le sens corporel ou littéral, doit être cherché au préalable, aux yeux d'Origène. « Lui qu'on représente, écrit B. de Margerie, comme un allégoriste dédaigneux de l'histoire écrit cependant : « Il y a beaucoup plus de choses qui se sont vérifiées réellement au sens historique qu'il n'y en a d'ajoutées pour être comprises simplement au sens spirituel. »⁸⁵ Origène regarde comme essentiel, aussi souvent que possible, le sens littéral de l'Écriture et il commence par l'expliquer soigneusement. »⁸⁶ Cependant, Origène souligne parfois que le sens littéral d'un passage fait défaut : « Mais comme certaines Écritures n'ont pas du tout de sens corporel [...], il y a des cas où il faut seulement chercher, pour ainsi dire, l'âme et l'Esprit de l'Écriture »⁸⁷ ; ou encore : « Nous sommes disposé, de notre côté, à admettre en ce qui concerne l'ensemble de l'Écriture divine qu'elle a toujours un sens spirituel, mais qu'elle n'a pas toujours de sens corporel : car il est souvent démontré que le sens corporel est impossible. »⁸⁸ Ainsi, lorsque la signification première de l'Écriture est impossible ou illogique ou encore lorsque le sens d'un passage n'est pas digne de Dieu, on ne peut pas admettre le sens littéral.⁸⁹ Ce principe vaut donc dès que le sens littéral doit être pris au sens figuré : ainsi, le Cantique des Cantiques est à lire de manière allégorique.

Si le sens historique désigne, selon H. de Lubac, « la relation des faits ou le texte des lois », le sens moral, « c'est l'application qui en est faite à l'âme, sans qu'intervienne forcément encore une donnée chrétienne. »⁹⁰ « Il est, écrit B. de Margerie, plus difficile à définir. Origène ne l'a que très rarement tenté. Il semble équivaloir à ce que l'on appellera plus tard le sens tropologique. L'Alexandrin se contente souvent d'opposer l'un à l'autre la lettre et l'esprit ; après avoir marqué le sens littéral d'un texte, il passe rapidement au sens spirituel ou allégorique, qui retient toute son attention. »⁹¹

Quant au troisième sens, le spirituel ou mystique, il est « relatif au Christ, à l'Église, à toutes les réalités de la foi »⁹² ; Origène l'a dit plus haut : l'Écriture en a toujours un ; et il convient de le chercher, de le découvrir derrière chacune des lignes du texte sacré : « L'Esprit Saint a voulu envelopper et cacher dans des paroles ordinaires, sous l'écran d'une histoire et du récit de choses visibles, des mystères secrets... A travers le récit de guerre et la description faisant alterner vainqueurs et vaincus, quelques-uns des mystères ineffables se révèlent aux hommes qui savent examiner à fond les textes de ce genre... Tous ces textes ont été tissés par un art divin de la sagesse afin de former une sorte de revêtement et de voile pour les significations spirituelles et voilà ce que nous avons appelé le corps de la Sainte Écriture ; et le but était que, par le moyen de ce que nous avons appelé le revêtement de la lettre tissé par l'art de la sagesse, les hommes puissent, le plus nombreux possible, être édifiés et progresser, qui autrement ne le pourraient pas. »⁹³

Le même schéma exégétique est présenté par Origène dans le *Commentaire sur Matthieu X, 14*, les *Homélies sur le Lévitique V, 5* ou encore dans les *Homélies sur les Nombres IX, 7* à travers la métaphore de la noix : son écorce amère correspond au sens littéral (destiné aux Juifs, rejeté par les Chrétiens) ; la coque est l'enseignement moral, elle est une défense nécessaire pour protéger ce qui est conservé à l'intérieur ; le fruit, c'est le mystère de

⁸⁵ Origène, *Peri Archôn* IV, 3, 4.

⁸⁶ B. de Margerie, *op. cit.*, p. 116.

⁸⁷ *Ibid.* IV, 2, 5.

⁸⁸ *Ibid.* IV, 3, 5. Cf. M. Harl, « Origène et les interprétations patristiques grecques de l'« obscurité » biblique », *VCh* 36 (1982), p. 334-371.

⁸⁹ On trouve une illustration de ce principe dans une lecture de Dn 4 par Origène que rapporte Jérôme : « Puisque l'histoire ne tient pas, c'est, en Nabuchodonosor, le diable qui est signifié (1, 4, 1a).

⁹⁰ H. de Lubac, *Histoire et Esprit*, p. 141.

⁹¹ B. de Margerie, *op. cit.*, p. 118.

⁹² H. de Lubac, *Histoire et Esprit*, p. 141.

⁹³ *Ibid.* IV, 2, 8 (trad. M. Harl, G. Dorival, A. Le Boulluec, *E.A.*, Paris 1976).

la sagesse et de la science de Dieu, qui nourrit les âmes des saints dans la vie présente et également dans la vie future.

Ce schéma, clairement tracé dans quelques textes d'Origène est cependant rarement mis en place dans le cadre d'une lecture exégétique, comme le souligne H. de Lubac dans son ouvrage *Histoire et Esprit* (p. 141). Or, s'étonne-t-il, c'est lui que la plupart des historiens relèvent : on en trouvera une liste (non exhaustive) dans son *Exégèse médiévale* (p. 200) : « il y a là, croyons-nous, une grave lacune, qui appauvrit l'exposé de la doctrine origénienne et qui peut même aboutir à fausser le sens de l'exégèse origénienne dans ce qu'elle offre d'essentiel. »⁹⁴

On trouve en fait une autre manière d'envisager les trois sens, bien plus fréquente dans la pratique, même si elle n'est pas théorisée explicitement ; H. de Lubac la présente dans *Histoire et Esprit* (p. 142) : on trouve d'abord le sens historique, comme dans la première, « relatif aux choses d'Israël » ; puis le sens mystique, « relatif au *mysterium in saeculis futuris explendum* (Hom. Nb 8, 1), c'est-à-dire au Christ et à l'Eglise » ; enfin, le sens spirituel (ou moral), « relatif à l'âme ».⁹⁵

Il convient de prêter attention aux deux schémas présentés ci-dessus, pour éviter de penser qu'il ne s'agit que d'une simple inversion des deux derniers sens dans le second⁹⁶ : « Le sens spirituel dont Origène nous entretient maintenant en troisième lieu est tout autre chose que n'était tout à l'heure, venant au second rang, le sens moral. Si de part et d'autre il est également question de l'âme, le point de vue a changé. Tout à l'heure il s'agissait de l'âme en général, de l'âme en soi pour ainsi dire, de sa nature, de ses facultés, de ses vices et de ses vertus, indépendamment des réalités chrétiennes. Il s'agit maintenant de l'âme « fidèle », de l'âme cherchant Dieu », de l'âme « tournée vers Dieu » et « adhérant au Logos », de « l'âme parfaite » ou du moins « tendant à la perfection ». Il s'agit de l'âme qui se renouvelle de jour en jour à l'image de son Créateur, de l'âme « où Dieu habite » et « qui a la Jérusalem céleste pour mère ». En d'autres termes, il s'agit de « l'âme dans l'Eglise », qui est la demeure royale où le Logos l'enseigne. Au sein de cette âme se reproduisent, actuellement et sur le plan individuel, les mystères qui se sont reproduits historiquement dans le Christ comme en leur source et qui se produisent encore sur le plan social dans son Eglise... Nous avons une histoire du salut de l'âme en fonction du salut de l'humanité par le Christ, ou un appel au salut de l'âme dans le salut commun de l'Eglise. Aussi comprend-on que le sens spirituel vienne normalement en troisième lieu, après le sens mystique : il l'approfondit., l'intériorise et l'achève en l'appliquant. Figuré par l' « histoire » de l'Ancien Testament, le Mystère unique du Christ atteint dans l'âme chrétienne sa plénitude » (p. 143-144).⁹⁷

La succession de ces trois sens obéit à une logique interne : « Du premier sens au second, le passage y est toujours assuré, en principe, par cette vérité fondamentale que l'Ancien Testament tout entier préfigure le Nouveau, que tout le mystère juif annonce le mystère chrétien ; quant au troisième, il prolonge et achève normalement le deuxième, qui sans lui ne porterait pas son fruit » (p. 148).

Les *Homélie sur l'Exode* 4, 7-8 nous fournissent un exemple clair de cette triple lecture : « De même que Moïse triomphe du Pharaon par les dix plaies qui ravagèrent

⁹⁴ Cf. H. de Lubac, *Exégèse médiévale*, I, p. 200-201.

⁹⁵ Origène écrit par exemple dans la deuxième homélie sur la Genèse, où Origène explique l'arche de Noé : *Prima (expositio), quae praecessit, historica est, uelut fundamentum quoddam in inferioribus posita. Secunda haec mystica, superior et excelsior fuit. Tertiam, si possumus, moralem tentemus adicere* (Hom. sur la Genèse II, 6 : SC 7 bis, p. 106).

⁹⁶ Voir de même dans *Exégèse médiévale*, p. 202 : « Un tel ordre... n'est pas l'effet d'une négligence ou d'un relâchement passager dans la rigueur de la composition... Il ne peut résulter que d'une intention très consciente de l'auteur, intention grosse de portée doctrinale. »

⁹⁷ Voir en parallèle *Exégèse médiévale*, p. 203.

l'Égypte (sens historique), le Christ triomphe aussi des « Puissances » (sens mystique), avant d'en venir à triompher dans chacune de nos âmes de cette Égypte spirituelle qui les enserre et les tyrannise (sens spirituel) » (p. 148).

Cependant, note finalement H. de Lubac, « il n'y a dans l'Écriture, fondamentalement, que deux sens : le littéral et le spirituel, et ces deux sens eux-mêmes sont en continuité, non en opposition... Seulement, un aspect ou l'autre du sens spirituel peut être exploité davantage » (p. 179) : l'aspect dogmatique (sens allégorique ou mystique), l'aspect eschatologique ou anagogique, l'aspect moral, proprement spirituel.

Ce long détour par la présentation de l'exégèse origénienne n'est pas inutile si l'on pense à la longue fréquentation par Jérôme des ouvrages de l'Alexandrin et à l'influence de celui-ci sur son œuvre. Concernant l'*In Danielelem*, nous avons montré plus haut les références possibles tirées de l'œuvre d'Origène.

Héritier, Jérôme l'est donc à bien des degrés : riche d'une formation scolaire auprès d'un des meilleurs maîtres de son temps, Donat, il a su se donner, auprès d'Apollinaire de Laodicée, de Grégoire de Nazianze et de Didyme l'Aveugle, d'excellents maîtres en exégèse. Cet héritage, il a su le faire fructifier en fréquentant les œuvres d'Origène, l'auteur « qui domine toute la tradition postérieure »⁹⁸ ; mais surtout, se rappelant peut-être la parabole des talents⁹⁹, il a lui-même mis à profit ses prédispositions ; Jérôme semble en effet s'être lassé de ne faire que traduire les travaux bibliques d'autrui¹⁰⁰ : il se risque ainsi lui-même à écrire des commentaires sur l'Écriture qu'il connaît bien désormais et sur laquelle il se sent quelque compétence.

B. LES COMMENTAIRES BIBLIQUES DE JEROME

Lorsqu'en 407, Jérôme commence son *Commentaire sur Daniel*, il n'en est pas à son premier commentaire ; il est déjà bien habitué à ce genre qui l'occupe depuis déjà une vingtaine d'années. Dès 386-387, il avait commenté les épîtres à Philémon, aux Galates, aux Ephésiens et à Tite ; en 388-389, il entreprend l'exégèse de l'Écclésiaste ; en 392-393, il se lance dans son travail sur les petits prophètes avec Nahum, Michée, Sophonie, Aggée et Habacuc, qu'il poursuit en 396 avec Jonas et Abdias ; en 397, il écrit un ouvrage *Sur les Visions d'Isaïe* ; en 398, il commente Matthieu ; il achève son œuvre sur les petits prophètes en 406 avec Zacharie, Malachie, Osée, Joël et Amos.

C'est donc avec une expérience bien assurée et des méthodes exégétiques éprouvées que Jérôme aborde le prophète Daniel. Ces méthodes, nous ne les développerons pas longuement ici ; d'abord, elles ont fait l'objet d'études particulières et il semble inutile de reprendre des travaux qui font désormais autorité¹⁰¹ ; d'autre part, nous le montrerons, le

⁹⁸ H. de Lubac, *Exégèse médiévale*, p. 98.

⁹⁹ Cf. Mt 25, 15 ; Lc 19, 12-27.

¹⁰⁰ Cf. *Translat. hom. Orig. in Luc.*, prol. : *Molestam rem et tormento similem alieno, ut ait Tullius, stomacho et non suo scribere* (PL 26, 219 A).

¹⁰¹ Sur l'exégèse de Jérôme, voir entre autres : A. Vaccari, « I fattori dell'esegesi geronimiana », *Biblica* 1, 1920, p. 457-480 ; F. Cavallera, « Saint Jérôme et la Bible », *BLE* 22 (1921), p. 214-227 ; 265-284 ; A. Penna, *Principi e carattere dell'esegesi di S. Gerolamo*, Rome 1950 ; L. N. Hartmann, « St Jerome as an exegete », in F. X. Murphy, *A Monument to St Jerome*, New York 1952, p. 37-81 ; P. Jay, « Le vocabulaire exégétique de saint Jérôme dans le « Commentaire sur Zacharie », *REAug* 14 (1968), p. 3-16 ; P. Jay, « Remarques sur le vocabulaire exégétique chez saint Jérôme », *Studia Patristica*, 10, 1970, 187-189 ; Y.-M. Duval, *Le livre de*

Commentaire sur Daniel répond à des problématiques qui lui sont propres et qui se démarquent quelque peu de celles des commentaires précédents.

Qu'il nous suffise donc ici de rappeler brièvement la forme habituelle que prend un commentaire de l'Ancien Testament, et plus particulièrement le commentaire d'un prophète, chez Jérôme, telle que l'ont définie P. Jay et Y.-M. Duval, qui ont travaillé de très près la question : « Dans ses commentaires des prophètes, Jérôme part [...] d'ordinaire d'une double traduction du lemme, sur l'hébreu et sur le grec¹⁰², pour en dégager le sens littéral et en proposer une ou plusieurs interprétations spirituelles »¹⁰³ ; « Après avoir établi le sens littéral, il passe [...] à une seconde lecture – à moins qu'elle ne précède ! – qui reprend souvent, à un autre niveau, les éléments de la première »¹⁰⁴ ; ou encore : « Si indispensables que soient les "fondations", elles ne constituent pas tout l'édifice : après avoir "posé les soubassements de l'histoire", il reste à "passer, à partir d'eux, aux réalités spirituelles". »¹⁰⁵ Il ressort de ces quelques citations que la méthode de Jérôme pour commenter d'ordinaire un prophète est assez simple et bien établie : conformément à son souci d'établissement du lemme biblique, il entend d'abord expliquer le sens premier, historique du texte, afin de l'éclairer et d'en supprimer toute difficulté ; mais dans un second temps, explique Jérôme dans le Prologue au *Commentaire sur Isaïe*, « il faut tout prendre en une acception spirituelle »¹⁰⁶ ; c'est donc une double interprétation que Jérôme tente systématiquement de dégager de l'Écriture : une interprétation littérale et une interprétation spirituelle.¹⁰⁷ Il le dit lui-même à plusieurs

Jonas dans la littérature chrétienne grecque et latine. Sources et influences du Commentaire sur Jonas de saint Jérôme, 2 vol., EA, Paris 1973 ; A. Staub, *Die exegetische Methode des Hieronymus im Kommentar zum Zwölfprophetenbuch. Eruditio saeculi und scientia scripturarum*, diss. ad lauream S. Anselmo, Rome 1977 (reprogr.) ; P. Jay, « Saint Jérôme et le triple sens de l'Écriture », *REAug* 26 (1980), p. 214-227 ; Yves-Marie Duval, introduction à l'édition du *Commentaire sur Jonas* de Jérôme, SC 323, Le Cerf, Paris 1985, p. 25-104 ; Y.-M. Duval, « Jérôme et les prophètes. Histoire, prophétie, actualité et actualisation dans les Commentaires de Nahoum, Michée, Abdias et Joël », dans Volume Congress Salamanca 1983, *Supplements to Vetus Testamentum* 36, Leiden 1985, p. 108-131 ; P. Jay, *L'exégèse de saint Jérôme d'après son « Commentaire sur Isaïe »*, Etudes Augustiniennes, Paris 1985 ; P. Jay, « Jérôme et la pratique de l'exégèse » in *Bible de tous les temps*, t. 3 : *Le monde latin et la Bible*, Paris, Beauchesne 1986, p. 523-541 ; J. Gribomont, « La terminologie exégétique de saint Jérôme », in *La terminologia esegetica nell' Antichità*, Bari 1987, p. 123-134 ; P. Lardet, « Jérôme exégète : une cohérence insoupçonnée » (recension de l'ouvrage de P. Jay, 1985), *REAug* 36 (1990), p. 300-307 ; P. Jay, « Saint Jérôme et l'un et l'autre Testament », in *Ouvrir les Écritures*, Mélanges offerts à Paul Beauchamp, coll. « Lectio Divina », Le Cerf, Paris 1995, p. 361-379 ; P. Jay, *Jérôme lecteur de l'Écriture*, Supplément aux Cahiers Évangile n°104, Le Cerf, Paris 1998.

¹⁰² Le texte grec (de la Septante en principe, mis à part le cas de Daniel) occupe une place importante pour Jérôme ; tel est le principe qu'il se fixe dans ses premiers commentaires de l'Ancien Testament : *nobis... incumbit necessitas ita interpretari Scripturas quomodo leguntur in Ecclesia et nihilominus hebraicam non omittere ueritatem* (*In Mich.* 1, 10, 16 : PL 25, 1164 C ; CCSL 76, p. 437). A sa propre traduction sur l'hébreu devrait donc, pour chaque lemme, s'ajouter en principe celle de la version grecque.

¹⁰³ P. Jay, *Jérôme lecteur de l'Écriture*, p. 39.

¹⁰⁴ Y.-M. Duval, introduction à l'édition du *Commentaire sur Jonas* de Jérôme, p. 83.

¹⁰⁵ P. Jay, « Jérôme et la pratique de l'exégèse », p. 538 (citation de l'*In Zach.* 3, 14, 16 : PL 25, 1536 B ; CCSL 76A, p. 894). On pourrait citer de multiples formules de Jérôme indiquant ces passages d'un sens à un autre : voir notamment *In Is.*, prol. (PL 24, 20 B ; CCSL 73, p. 3 : *post historiae ueritatem, spiritualiter accipienda sunt omnia*) ; *In Zach.* 3, 14, 16 (PL 25, 1536 B ; CCSL 76A, p. 894 : *Historiae iecimus fundamenta ut ex his ad spiritalia transeamus*) ; *Epist.* 18 A, 1 (*Praemissa historia, spiritalis sequitur intellectus*) ; etc.

¹⁰⁶ Jérôme, *In Is.*, Prol. (PL 24, 20 B ; CCSL 73, p. 3).

¹⁰⁷ On a parfois pensé que Jérôme reprenait à son compte la théorie du triple sens de l'Écriture d'Origène. On rencontre en effet chez lui, à trois reprises, une doctrine des trois sens de l'Écriture : dans l'*Epist.* 120, 12 (407), il affirme qu'il existe une *triplex regula Scripturarum* : comprendre le texte *iuxta historiam, iuxta tropologiam* (sens moral, comme Jérôme l'indique plus bas) et *iuxta intellectum spiritalem* (dans la *Lettre*, il s'agit d'un sens spirituel eschatologique) ; dans l'*In Amos* 2, 4, 4-6 (406), il mentionne trois interprétations également : *secundum litteram, iuxta allegoriam* et *secundum futurorum beatitudinem* (sens eschatologique) (CCSL 76, p. 261-262) ; enfin, dans l'*In Ezechielem* 5, 16, 30-31 (410-414), il énumère les sens *iuxta litteram, per tropologiam* et un sens *sublimius, ut mystica quaeque cognoscamus* (il s'agit en fait d'un sens proche ici du sens typologique) (CCSL

reprises : « Dans l'histoire, nous avons l'intelligence spirituelle et, dans la tropologie, la vérité de l'histoire : elles ont besoin l'une de l'autre et si l'une fait défaut, manque la connaissance parfaite »¹⁰⁸ ; on pourrait multiplier ces remarques, fréquentes chez notre auteur.¹⁰⁹

Pour mieux comprendre la manière dont se présente un commentaire prophétique, nous emprunterons un exemple parmi d'autres au *Commentaire sur Jonas III, 1-2*¹¹⁰ daté de l'hiver 396-397 ; le passage se situe au moment où, pour la seconde fois, Dieu demande au prophète d'aller prêcher la conversion dans la ville de Ninive :

Héb. : Et la parole du Seigneur fut adressée à Jonas une seconde fois, disant : « Lève-toi et va à Ninive, la grande ville, et parles-y selon la première proclamation que je te dis. »

LXX : Et l'annonce du Seigneur fut adressée à Jonas une seconde fois : « Lève-toi et va à Ninive, la grande ville, et parles-y selon la première proclamation que je t'ai dite. »

Il n'est pas dit au prophète : « Pourquoi n'as-tu pas fait ce qui t'avait été ordonné ? » La seule punition du naufrage et de l'engloutissement lui suffit pour comprendre que sa délivrance lui vient de ce Seigneur dont il n'avait pas entendu les ordres. D'ailleurs, il est superflu, une fois qu'un serviteur fautif a reçu son châtement, de vouloir lui reprocher ses actes, car une telle punition serait moins une réprimande qu'une réprobation.

Quant à Notre Seigneur, après la Résurrection, il est envoyé une seconde fois à Ninive. La première fois, il avait fui en quelque sorte, en disant : « Père, si c'est possible, que ce calice s'éloigne de moi » (Mt 26, 39), et il n'avait pas voulu donner « le pain des fils aux chiens » (Mt 15, 26) ; maintenant que ces fils ont crié : « Crucifie, crucifie » un tel homme ; nous, « nous n'avons d'autre roi que César » (Jn 19, 15a), il se rend spontanément à Ninive, pour proclamer après sa Résurrection ce qui lui avait été ordonné de proclamer avant sa Passion.

La page est assez caractéristique : après une double traduction du lemme sur l'hébreu et la Septante¹¹¹, Jérôme propose deux interprétations de la parole adressée par Dieu au prophète. La première se veut une interprétation littérale : si des reproches ne sont pas faits à Jonas, c'est parce que son engloutissement par le poisson a été une punition suffisante ; voilà pourquoi il suffit que l'ordre du Seigneur lui soit une seconde fois adressé pour mettre en route le prophète. Suit une explication typologique où, sous le type de Jonas, Jérôme découvre le Christ, l'aboutissement des prophéties : lui aussi, après sa résurrection (annoncée par l'engloutissement par le poisson et le retour à la terre ferme après les trois jours passés dans le

74, p. 195). Si en apparence Jérôme semble s'inspirer d'Origène, P. Jay a montré, dans son article « Jérôme et le triple sens de l'Écriture » qu'il n'en est rien dans la pratique et que l'exégèse de notre auteur est binaire ; il ne reconnaît qu'un double sens de l'Écriture, historique et spirituel : « Toute l'admiration qu'il éprouve pour Origène exégète ne le retient pas de préférer à ce schéma tripartite de coloration hellénisante le système binaire, plus conforme aux antinomies néo-testamentaires, que reflète sa pratique exégétique habituelle » (*ibid.*, p. 227).

¹⁰⁸ Jérôme, *In Hiez.* 12, 41, 13-22 (PL 25, 404 B ; CCSL 75, p. 603) : ... *ut et in historia spiritalem habeamus intellegentiam et in tropologia historiae ueritatem, quorum utrumque altero indiget et si unum defuerit, perfecta caret scientia.*

¹⁰⁹ Voir encore : *In Zach.*, 3, 14, 16-17 (PL 25, 1536 B ; CCSL 76A, p. 894) ; *In Hiez.* 13, 42, 13-14 (PL 25, 412 A ; CCSL 74, p. 615-616) ; *In Ion.*, Prol. (SC 323, p. 166) ; *Epist.* 18 A, 1 ; etc.

¹¹⁰ Nous reprenons ici la traduction du passage qu'a donnée Yves-Marie Duval dans son édition du commentaire (SC 323, p. 259-261).

¹¹¹ Dans le passage que nous avons choisi, le lemme ne pose pas de difficulté ; lorsqu'il se présente des problèmes de traduction ou lorsqu'il convient de citer d'autres éditions grecques (Symmaque, Aquila, Théodotion), Jérôme fait d'ordinaire ces remarques avant d'aborder les sens du texte.

ventre de l'animal), est appelé à retourner prêcher à Ninive, qui représente le monde, comme Jérôme l'a expliqué à propos de Jn 1, 1-2. On le voit, la double interprétation est nette, même si Jérôme ne mentionne pas toujours de manière explicite le passage de l'une à l'autre par des formules du type « selon l'histoire..., selon la tropologie ».

On s'est longtemps demandé où situer Jérôme par rapport aux écoles d'Alexandrie ou d'Antioche. Y.-M. Duval constate qu'en effet, la question a été abordée par plusieurs études de la première moitié du XXe siècle. Pour couper court à ce débat, il affirme quant à lui : « Une telle distinction me paraît abusive... et il n'est pas tenu assez compte de la problématique de chaque livre... [Jérôme] utilise des ouvrages de tendances diverses, sans pousser toujours assez loin l'élaboration pour éliminer toute disparate. Il serait contraire au pragmatisme et à l'éclectisme latins de procéder autrement, de sorte que toute classification apparaît impossible, compte tenu d'une certaine évolution. Comme son maître Cicéron, Jérôme est un *éclectique*. »¹¹²

C'est donc ainsi que se présentent d'habitude les commentaires sur les prophètes, qu'ils soient antérieurs ou postérieurs à celui sur Daniel. Bien entendu, l'image est un peu simplifiée et l'on n'aura pas toujours une vision aussi claire si l'on regarde en détail l'ensemble de son œuvre exégétique sur les prophètes, mais l'essentiel est dit pour saisir la différence profonde qui existe entre *l'In Danielelem* et les commentaires sur les prophètes qui le précèdent ou le suivent.

¹¹² Y.-M. Duval, Introduction au *Commentaire sur Jonas* de Jérôme, p. 26, n. 1 ; voir également p. 88, n. 282 ; p. 103-104.

CHAPITRE 2 : LE CAS DE L'IN DANIELEM

A. EXAMEN GENERAL DU COMMENTAIRE

Dans le *Commentaire sur Daniel*, Jérôme n'ignore pourtant pas la méthode exégétique que nous avons décrite ; on en trouve un très bon exemple dans le commentaire de Dn 1, 2b : « Nous devons remarquer, selon l'*ἀναγωγή*, 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 – il faut comprendre par là les doctrines de la vérité ; car, 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. » Parce que le texte précise que Nabuchodonosor n'a transféré dans le temple de ses idoles qu'une partie des vases culturels, Jérôme, sans doute à la suite d'Origène, comprend le texte de manière spirituelle : les vases représentent, dans une seconde lecture, les « doctrines de la vérité » : il y a donc deux niveaux de lecture du passage : l'un littéral, évident (ce ne sont pas tous les vases que Nabuchodonosor a emportés, mais une partie seulement¹¹³), l'autre anagogique.

I. Le principe de *breuitas*

1. Analyse lexicale

Cet exemple, qui figure au début de l'ouvrage, est trompeur : il laisse en effet penser que Jérôme commentera Daniel de la même manière qu'il avait commenté les douze petits prophètes. Or, il expérimente avec Daniel une nouvelle méthode exégétique, comme le laisse supposer d'une part le prologue de l'*In Danielelem*, d'autre part le prologue du livre XI de l'*In Isaiam* ; dans le premier, Jérôme prévient son lecteur : « 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... » ; il souligne donc d'emblée la différence entre l'ouvrage qui suivra et les commentaires précédents. Dans l'*In Isaiam*, Jérôme revient sur l'expérience tentée en 407, qui semble n'avoir pas plu à tout le monde : « Il est difficile, voire impossible de plaire à tous... Dans l'explication des douze prophètes, j'ai semblé plus long qu'il ne fallait à certains et c'est la raison pour laquelle je me suis attaché, dans les petits commentaires sur Daniel, à la brièveté »¹¹⁴ ; la première phrase indique clairement que la « nouvelle formule » de Daniel n'a pas remporté tous les suffrages : n'écrit-il pas d'ailleurs dans le prologue de son *Commentaire sur Isaïe* : *Nullusque putet me uoluminis istius argumentum breui cupere sermone comprehendere, cum uniuersa Domini*

¹¹³ La paraphrase souligne ici un détail du texte qui a son importance pour le sens anagogique.

¹¹⁴ *In Is. XI, Praef.: Difficile, immo impossibile est placere omnibus... In explanatione duodecim prophetarum longior quibusdam uisus sum quam oportuit, et ob hanc causam in commentariolis Danihelis breuitati studui* (PL 24, 377 ; CCSL 73, p. 427).

*sacramenta praesens scriptura contineat...*¹¹⁵ ? On le voit : il semble que l'*In Daniele* soit un cas isolé parmi les commentaires de Jérôme : avant lui, Jérôme s'attache longuement à expliquer les petits prophètes et, par la suite, il annonce un semblable programme sur Isaïe.¹¹⁶ Il reste donc à définir ce qui caractérise notre commentaire ; trois expressions, sous la plume de Jérôme, paraissent pouvoir nous éclairer : son ouvrage est qualifié de *commentarioli*, il a été écrit *breuiter et per interualla*. Reprenons chacune des ces formules afin d'en expliquer le sens et d'en mesurer le degré de nouveauté par comparaison au reste de l'œuvre exégétique de Jérôme.

a. Commentarioli

Dans les préfaces aux livres X et XI de l'*In Isaiam*¹¹⁷, Jérôme n'utilise pas, pour qualifier l'*In Daniele*, le mot *Commentarius* ou *Commentarii* – auquel il recourt pourtant pour faire allusion au même ouvrage dans la préface au livre I¹¹⁸ – mais le mot *Commentariolus* ou *Commentarioli* avec un suffixe diminutif, comme pour souligner que son *In Daniele* ne doit pas être considéré comme un commentaire semblable à ceux des petits prophètes ou celui qu'il écrit alors sur Isaïe.¹¹⁹ Le mot en lui-même est intéressant, car il est propre à Jérôme : en effet, le *Thesaurus Linguae Latinae* – qui indique qu'en cet emploi, le mot reçoit le sens d'*interpretatiuncula libelli, uerborum libelli* – montre qu'on ne rencontre ce sens que chez Jérôme. Or, le mot revient à vingt-neuf reprises dans son œuvre, tantôt pour qualifier ses propres ouvrages, tantôt pour désigner des ouvrages d'autres auteurs. En ce qui concerne les œuvres de Jérôme, le mot est employé à propos des *Quaestiones hebraicae in Genesim*¹²⁰, de l'*In Hieremiam*¹²¹, des *Commentarioli in Psalmos*¹²², de l'*In Ecclesiasten*¹²³ et de l'*In Matthaëum*.¹²⁴ Le même vocable est employé à propos d'œuvres d'Apollinaire de Laodicée¹²⁵, de Didyme l'Aveugle¹²⁶ ou des deux ensemble¹²⁷ ; on le rencontre également

¹¹⁵ *In Is.*, prol. (PL 24, 18 ; CCSL 73, p. 1).

¹¹⁶ Cette méthode inhabituelle a été bien soulignée par divers critiques ; qu'il nous suffise de mentionner F. Cavallera qui parle de « méthode un peu nouvelle, insistant sur les points difficiles et passant plus rapidement sur les autres » (*Saint Jérôme*, I, p. 311 ; p. 312, à propos de l'*In Isaiam*, il écrit : Avec Isaïe, Jérôme revient à sa manière ordinaire, au commentaire détaillé, expliquant à la fois le texte hébreu et la Septante, d'après le sens littéral et la tropologie ») ou P. Jay : « Dans l'*In Daniele* Jérôme avait... renoncé à sa « manière habituelle de présenter tout et d'expliquer tout », comme il dit explicitement l'avoir fait pour les petits prophètes » (*op. cit.*, p. 71, n. 15).

¹¹⁷ *In Is.* 10, praef. : *Audio praetera scorpionum, mutum animal et uenenatum (= Rufin), super sponsonem quondam commentarioli mei in Danihelem prophetam nescio quid mussitare, immo ferire conari, in suo pure moriturum...* (PL 24, 350-351 ; CCSL 73, p. 396) ; *In Is.*, 11, praef. : ... *in commentariolis Danihelis breuitati studui* (PL 24, 377 ; CCSL 73, p. 427).

¹¹⁸ *In Is.*, 1, praef. : *Expletis longo uix tempore in duodecim prophetas uiginti explanationum libris et in Danihelem commentariis, cogis me, uirgo Christi Eustochium, transire ad Esaiam...*

¹¹⁹ On notera que la différence de vocable entre les différentes préfaces correspond d'ailleurs au début de la polémique – peut-être orchestrée par Rufin – autour du *Commentaire sur Daniel*, jugé trop rapide : celle-ci est signalée pour la première fois dans la préface au livre 10 de l'*In Isaiam* ; voilà peut-être pourquoi dans la préface du livre 1, Jérôme parle encore de *Commentarii*.

¹²⁰ Cf. *Epist.* 155, 2.

¹²¹ Cf. *In Hier.*, prol. (CCSL 74, p. 1, l. 3) ; 2, prol. (p. 59, l. 13).

¹²² Cf. *Comment. in Psalm.*, praef. (CCSL 72, l. 18) ; *Contra Ruf.* 1, 19 (CCSL 79, l. 1. 25).

¹²³ Cf. *In Eccl.*, praef. (CCSL 72, l. 1) : *Memini me ante hoc ferme quinquennium, cum adhuc Romae essem et Ecclesiasten sanctae Blesillae legerem..., rogatum ab ea ut in morem commentarioli obscura quaeque dissererem, ut absque me posset intellegere quae legebat...*

¹²⁴ Cf. *In Is.* 12, 42, 1 sq. (CCSL 73, l. 19) ; *Epist.* 121, 2 ; 155, 2.

¹²⁵ Cf. *In Os.*, prol. (CCSL 76, l. 112).

¹²⁶ Cf. *Contra Ruf.* 1, 16 (CCSL 79, l. 10) ; 2, 16 (*ibid.*, l. 21) ; voir également *Ad Gal.*, prol. (PL 26, 333 A).

¹²⁷ Cf. *Ad Eph.*, prol. (PL 26, 472) ; *Contra Ruf.* 1, 21 (CCSL 79, l. 10).

dans d'autres contextes moins significatifs.¹²⁸ Ce terme de *Commentariolus* désigne bien souvent des explications rapides expliquant les points difficiles : c'est ainsi qu'on peut l'entendre en ce qui concerne les *Commentarioli in Psalmos* de Jérôme.¹²⁹ En tout cas, si le diminutif peut renvoyer à un genre d'exégèse plus bref¹³⁰, il n'explique pas en quoi le *Commentaire sur Daniel* relève d'une méthode nouvelle.

b. Breuiter / breuitas

Après avoir signalé dans le prologue du commentaire qu'il compte modifier ses habitudes exégétiques, Jérôme explique en quoi consistera la nouveauté : *breuiter et per interualla... explanantes*. Arrêtons-nous sur la première caractéristique : la *breuitas*. On l'a vu, lorsque Jérôme revient, dans la préface au livre XI de l'*In Isaiam*, sur son *Commentaire sur Daniel*, il affirme ce même principe : *breuitati studui* et, à propos de l'explication des semaines, il souligne qu'il a rapporté *breuiter* les opinions des auteurs cités. Cette même insistance se retrouve dans l'*In Daniele* de manière explicite : *breuiter annotabo* (2, 5, 7c), *cuius breuiter uerba ponenda sunt* (3, 9, 24a), *breuiter annotemus* (3, 11, 21) et, avant le *De Susanna*, Jérôme précise : *ponam breuiter*.¹³¹ La *breuitas* se retrouve à chaque page de l'ouvrage, choquant même parfois par la pauvreté apparente des commentaires¹³² : quelques mots à peine quelquefois sur les versets, pour expliciter le sens ou faire remarquer un aspect intéressant du texte ; peu de longs développements passant en détail les moindres aspects du lemme étudié ; parfois même, des résumés de parties entières du texte.¹³³ Quand il déroge à ses principes, il le note et s'en justifie : « j'ai exposé assez longuement (*prolixius posui*) ces questions, pour montrer la calomnie de Porphyre » (3, 11, 44-45).

Pourtant, pas plus que tout à l'heure, ce trait de *breuitas* ne semble véritablement caractéristique de l'*In Daniele*. En effet, déjà, par le passé, d'autres commentaires avaient été voulus assez brefs par Jérôme : il en est ainsi de l'*In Ecclesiasten* (388-389) et de l'*In Matthaem* (398) que l'on a déjà rencontrés plus haut. Dans le premier, Jérôme revient à plusieurs reprises sur la notion de *breuitas* : *uolens sensum breuiter indicare*¹³⁴, *perstringam breuiter*¹³⁵, *breuiter disseramus*¹³⁶, *a nobis breuiterque tangentur*¹³⁷, etc. Dans le second,

¹²⁸ Cf. *Ad Gal.*, prol. (PL 26, 333 A) ; *Adu. Iouin.* 1, 1 (PL 23, 221 A) ; *Contra Vigilant.* 6 (PL 23, 360) ; *De uiris* 14 (TU 14/1a) ; *Epist.* 30, 2 ; 49, 16 (cf. *Adu. Iouin.* 1, 8) ; 55, 3 ; 105, 5 ; 119, 1. 2.

¹²⁹ On notera à propos de cet ouvrage que les manuscrits ne lui donnent pas le titre de *Commentarioli*, mais qu'il est qualifié d'*enchiridion* ou d'*excerpta*.

¹³⁰ La notion de brièveté inhérente au *commentarioli* est d'ailleurs bien explicitée dans un passage de l'*In Isaiam* : *Si cui autem explanationum in prophetas displicet longitudo, audiat libere... posse unumquemque de nostra latitudine breues sibi commentariolos facere...* (18, praef. : CCSL 73 A, l. 75).

¹³¹ Les contextes sont respectivement les suivants : 1) Jérôme se défend contre Rufin d'avoir commis une faute dans le genre du mot *torques* et justifie ses digressions par la nécessité d'en imposer à son adversaire ; 2) dans la liste des écrivains qui ont expliqué les soixante-dix semaines, Jérôme cite rapidement Tertullien ; 3) il annonce la méthode qu'il va suivre dans son explication de Dn 11, 21 – 12, 13 : expliquer rapidement les opinions des *aduersarii* et des *nostri* ; 4) Jérôme va proposer quelques *excerpta* d'Origène sur Dn 13-14. Ce dernier exemple est intéressant, dans la mesure où *breuiter* concerne l'explication de passages non canoniques. De la même manière, Jérôme ne s'attarde pas sur le cantique de Dn 3, dont il dresse un sommaire en 1, 3, 57a ; il le dit d'ailleurs explicitement : « et toutes les autres <créatures> qu'il serait long de rapporter » (*et cetera quae longum est texere*).

¹³² On notera néanmoins une exception à cette règle, en 1, 2, 31-35 : *Sequamur interpretationem propheticae et, Danielis uerba adcantantes, quae ab illo breuiter dicta sunt, latius exponamus*. Cette entorse apparente est cependant justifiée par l'importance des versets, qui sont au centre de la théorie de la succession des Empires (voir notre chapitre sur ce thème historique célèbre *infra*).

¹³³ On citera par exemple 1, 3, 57a où Jérôme résume en quelques phrases l'ensemble du Cantique des trois enfants (Dn 3, 57-86) ; il faut dire qu'il passe très rapidement sur les passages qu'on ne trouve qu'en grec.

¹³⁴ Cf. *In Eccl.* 2, 12 (CCSL 72, l. 236).

¹³⁵ *Ibid.* 3, 2 (l. 18).

Jérôme justifie longuement dans son prologue la brièveté du commentaire : ce serait, selon lui, Eusèbe qui lui aurait demandé un bref exposé (*breuiter exponens*), d'expression ramassée, comme viatique pour son retour à Rome ; Jérôme explique que ce travail aurait dû lui prendre des années, mais que, pressé de dicter cet ouvrage en deux semaines, il a composé rapidement (*digressi breuiter*) le volume, renonçant à la lecture et à la consultation des anciens ; à de nombreuses reprises dans le commentaire, il rappelle ce principe imposé de *breuitas*.¹³⁸

Par la suite également, Jérôme revendique la *breuitas* pour son *Commentaire sur Jérémie* (414-416), ce qui nous incite à penser que ce n'est peut-être pas cela qui a le plus servi à décrier notre texte ; dès le prologue en effet, il avertit le lecteur : *Post explanationes duodecim prophetarum, Isaiae, Danielis et Ezechielis ad extremum in Hieremiam manum mittimus tibi, frater Eusebi, eiusdem commentariolos dedicantes... Et quia uolumen longissimum est et in plerisque manifesta historia textitur, illud prudentiam tuam moneo, ne quaeras in hoc latam explanationem, super his maxime, quae iam et in prophetis aliis dicta sunt et per se patent intellegentiae*.¹³⁹ Il revient régulièrement sur cet aspect au cours de son commentaire, comme pour faire le point et vérifier s'il a tenu sa promesse ; dans le prologue du quatrième livre, il ne fait que rappeler son principe : *Nunc coeptum in Hieremiam carpamus iter et quartum in eum uolumen breuiter transcurrentes*¹⁴⁰ ; mais dans le prologue du livre 6, il constate : *Prolixitas uoluminis Hieremiae prophetae uincit nostrum propositum, ut quamuis breuiter, tamen multa dicamus*¹⁴¹ ; on pourrait multiplier les citations sur cet ouvrage.¹⁴² On le voit bien : la notion de *breuitas* est très fréquemment utilisée dans l'œuvre de Jérôme : nous n'avons relevé que les occurrences concernant les commentaires sur l'Ecclésiaste, Matthieu et Jérémie, il y en a bien d'autres dans le reste de ses ouvrages exégétiques¹⁴³ ; néanmoins, seuls ces trois-là semblent avoir fait l'objet d'une attention particulière de Jérôme quant à la *breuitas*, même si, rappelons-le, ce sont des conditions extérieures qui la lui ont imposée pour l'*In Matthaëum*.

c. Per interualla

Il reste la dernière expression utilisée par notre auteur pour qualifier l'*In Daniele* : une explication *per interualla*. Qu'entendre par là ? Expliquer « à intervalles », c'est ne pas tout expliquer, n'expliquer que l'essentiel ; à l'inverse de cette méthode, dans ses commentaires des douze prophètes, Jérôme affirme, dans le prologue de notre œuvre, avoir expliqué toutes les paroles des prophètes : ce n'est donc pas le cas ici. Qu'en est-il

¹³⁶ *Ibid.* 3, 18 sq. (l. 26).

¹³⁷ *Ibid.* 12, 1 (l. 26).

¹³⁸ Cf. *In Matth.* (CCSL 77; SC 142 et 159): 1, 2, 17-18 (CCSL, l. 179) ; 1, 6, 8 (l. 748) ; 2, 12, 39-40 (l. 563) ; 3, 13, 23 (l. 805) ; 2, 14, 13 (l. 1209) ; 2, 15, 4. 5. 6 (l. 1437) ; 2, 15, 12 (l. 1466) ; etc.

¹³⁹ *In Hier.*, prol. (CCSL 74, p. 1, l. 1-10): « Après l'explication des douze prophètes, d'Isaïe, de Daniel et d'Ezéchiel, je me suis attaqué en dernier à Jérémie, te dédiant, mon frère Eusèbe, les petits commentaires sur ce prophète... Et parce que le volume est très long et que, bien souvent, l'histoire qui y est racontée est manifeste, j'avertis ta prudence ne pas rechercher dans le commentaire une vaste explication, surtout sur les points que j'ai déjà mentionnés sur les autres prophètes et sur ceux qui se découvrent par eux-mêmes à l'intelligence. »

¹⁴⁰ *In Hier.* 4, prol. (CCSL 74, p. 175, l. 21-23).

¹⁴¹ *In Hier.* 6, prol. (CCSL 74, p. 289, l. 1-2).

¹⁴² Voir également : 5, 25, 26 (CCSL 74, p. 246, l. 1) ; 5, 26, 20 sqq. (p. 260, l. 14). On remarquera cependant que Jérôme reste lucide sur les limites de son principe : *Nunc coepta carpenda est uia et dictandi commentarioli nec nimia longitudine extendentes opus nec immoderata breuitate auferentes intellegentiam, quorum alterum onerat sensus legentium, alterum praecidit studiosorum desiderium* (p. 59, l. 13-14).

¹⁴³ Voir, par exemple, l'*In Ionam* où Jérôme déclare dans le Prologue : « Le rôle d'un commentateur est d'expliquer avec brièveté (*breuiter*) et clarté (*aperte*) ce qui est obscur (*quae obscura sunt*) » (trad. Y.-M. Duval, SC 323, p. 163).

effectivement dans notre texte ? Sur les 527 versets que comporte le Livre de Daniel¹⁴⁴, 237 n'ont pas été commentés par Jérôme, soit environ 45% de l'ouvrage !¹⁴⁵ La répartition des versets non commentés est très inégale selon les chapitres : dans certains chapitres du livre (3, 13 et 14), nombre de versets n'ont pas été commentés parce que le texte n'existe qu'en grec et n'est pas reçu dans le canon des Ecritures ; d'autre part, Jérôme évite de commenter les doublets du texte.¹⁴⁶ Le mot *interuallum* n'est pas rare chez Jérôme, cependant il appelle quelques remarques d'importance : en effet, son sens le plus fréquent est plutôt celui d'*intervalle de temps*, avec souvent la précision *interuallum temporis*¹⁴⁷ ; en revanche, peu nombreux sont les emplois où le mot reçoit un sens spatial ; on n'en relève que trois dont deux seulement se rapportent à la technique exégétique¹⁴⁸ : il s'agit de notre extrait du *Commentaire sur Daniel* et d'un passage de l'*In Isaiam* présentant la méthode d'Apollinaire de Laodicée.¹⁴⁹ La méthode du *per interualla* s'accorde d'ailleurs très bien à la *breuitas* voulue par notre auteur ; ces remarques sur quelques points saillants du livre justifient aussi pleinement l'appellation de *commentarioli*.

Pour résumer les choses, on s'accordera volontiers avec Jérôme sur le fait que le *Commentaire sur Daniel* déroge aux règles suivies dans ses autres œuvres exégétiques : si *breuitas* il y a, celle-ci est surtout relayée par l'explication *per interualla*, véritable originalité de l'*In Danielelem* ; du coup, la première impression à la lecture de l'ouvrage est que l'on a affaire à des notes de lecture plutôt qu'à un commentaire suivi. Il faut également mentionner un point essentiel que Jérôme signale dès son prologue : il développera davantage son propos sur les paroles obscures (*obscura*) du prophète ; de même, dans la justification qu'il apporte au livre XI de l'*In Isaiam*, il rappelle qu'il s'est plus largement étendu sur quelques parties du livre prophétique : sur l'avant-dernière et la dernière visions en raison de leur grande obscurité (*pro obscuritatis magnitudine*) et sur la question des soixante-dix semaines d'années où il a cité l'opinion de divers auteurs, laissant au lecteur le choix de celle qu'il voudra suivre.¹⁵⁰ Jérôme déclare ainsi que, si l'ensemble de son commentaire obéira à la règle de la *breuitas*, cependant, certaines parties seront plus développées, parce qu'elles portent sur des

¹⁴⁴ Rappelons qu'à l'époque de Jérôme, les livres bibliques n'étaient pas divisés en versets ; nous adoptons néanmoins ce critère, commode pour une juste appréciation de la méthode de Jérôme.

¹⁴⁵ La répartition se fait de la manière suivante : dans le chapitre 1 : 9 versets non commentés sur 21 ; chap. 2 : 16/49 ; chap. 3 : 61/97 ; chap. 4 : 11/34 ; chap. 5 : 13/30 ; chap. 6 : 7/29 ; chap. 7 : 8/28 ; chap. 8 : 7/27 ; chap. 9 : 6/27 ; chap. 10 : 5/21 ; chap. 11 : 3/45 ; chap. 12 : 0/13 ; chap. 13 : 50/64 ; chap. 14 : 41/42.

¹⁴⁶ Ainsi, 3, 9-11 n'est pas commenté parce que le passage double 3, 5-6 ; de même, Jérôme a déjà expliqué 8, 19-25 à propos de 8, 3-14 ; etc.

¹⁴⁷ Cf. *In Is.* 9, prol. (CCSL 73, l. 1) ; *In Hier.* 2 (CSEL 59, p. 140, l. 12) ; *In Hier.* 3 (CSEL 59, p. 193, l. 15) ; *Praef. in Origenis hom. XIV in Ezech.* (GCS 33, p. 318, l. 7) ; *In Ezech.* 7, prol. (CCSL 75, l. 29) ; *Tract. In Marc. Euang.* 2 (CCSL 78, l. 104) ; *Chron.* (GCS 47, p. 241, l. 21 ; p. 244, l. 24) ; *Vita Malchi* 7 (éd. C.C. Mierow, p. 50, l. 162) ; *Epist.* 5, 2 ; 124, 11. 15 ; 125, 18.

¹⁴⁸ Le troisième emploi concerne l'intervalle typographique : cf. *Praef. in libro Ezrae* (éd. R. Weber, p. 638, l. 14) : *Si qui autem fratrum sunt quibus nostra non displicent, his tribuatis exemplar, admonentes ut hebraea nomina, quorum grandis in hoc uolumine copia est, distincte et per interualla transcribant. Nihil enim proderit emendasse librum, nisi emendatio librorum diligentia conseruetur.*

¹⁴⁹ Cf. *In Is.*, prol. (CCSL 73, l. 96) : *Apollinaris autem more suo sic exponit omnia, ut uniuersa transcurrat et punctis quibusdam atque interuallis, immo compendiis grandis uiae spatia praeteruolet ; ut non tam commentarios quam indices capitulorum nos legere credamus.*

¹⁵⁰ *In Is. XI, Praef. : In explanatione duodecim prophetarum longior quibusdam uisus sum quam oportuit, et ob hanc causam in commentariolis Danihelis breuitati studui, praeter ultimam et penultiam uisiones, in quibus me necesse fuit pro obscuritatis magnitudine sermonem tendere, praecipueque in expositione septem et sexaginta duarum et unius hebdomadarum, in quibus disserendis quid Africanus temporum scriptor, quid Origenes et Caesariensis Eusebius, Clemens quoque Alexandrinae ecclesiae presbyter et Apollinaris Laodicensis Hippolytusque et Hebraei et Tertullianus senserint, breuiter comprehendere, lectoris arbitrio derelinquens quid de pluribus eligeret (PL 24, 377 ; CCSL 73, 427-428).*

points plus difficiles.¹⁵¹ De fait, on remarque bien que, vers la fin de Daniel¹⁵², très peu de versets restent sans commentaire : 3 pour le chapitre 11, aucun pour le chapitre 12. La même remarque est valable pour les autres commentaires qui se veulent fidèles à la *breuitas* ; ainsi, Jérôme déclare dans l'*In Matthaeum* : *Quae enim obscura sunt plenius disserenda sunt ne breuitate nimia inuoluantur magis sensus quam exponantur*¹⁵³ ; et, dans l'*In Hieremiam* : *Nunc coeptum in Hieremiam carpamus iter et quartum in eum uolumen breuiter transcurrentes in his tantum, quae obscura fuerint, inmoremur*.¹⁵⁴ Telle quelle, la méthode adoptée par Jérôme semble très proche de celle de son maître Apollinaire ; il est d'ailleurs intéressant de noter que toutes les expressions employées pour désigner l'*In Daniele* sont également utilisées à propos de l'œuvre de l'exégète de Laodicée.¹⁵⁵

La *breuitas* qui caractérise le *Commentaire sur Daniel* n'est pas simplement présente dans l'exégèse. Jérôme ne dit que ce qui lui semble essentiel, il ne cherche pas à expliquer chacun des versets du prophète, mais ceux-là seuls qui sont obscurs ou qui ont pu recevoir des interprétations erronées chez d'autres commentateurs ; or, si l'on considère uniquement son style, il apparaît rapidement qu'il est lui-même marqué du sceau de cette *breuitas*.

2. Le style de Jérôme

a. Des notes dictées

On est souvent surpris par la sécheresse de l'expression et par la rapidité du commentaire de tel ou tel passage ; il n'est pas rare qu'un verset ne reçoive que quelques lignes de commentaire (parfois 5 ou 6, voire moins). Il semble que, dans son *elocutio*, Jérôme ne cherche que l'économie et la fonctionnalité.

En fait, le commentaire se réduit souvent à des notes dictées sur le vif de la lecture. Ainsi Jérôme, cherchant à expliquer ou à souligner un mot seulement du lemme de *Daniel*, introduit parfois son propos sans prendre la peine de construire une phrase. Les exemples sont nombreux : en 2, 5, 7d, à propos du lemme *Et tertius in regno meo erit*, Jérôme se contente de préciser le sens du mot *tertius* : *Vel tertius post me, uel unus ex tribus principibus quos alibi 'tristatas' legimus*. Souvent encore, il recourt à un simple *ut* pour développer le sens d'une expression : c'est le cas en 2, 7, 9c : « *Thronus eius flammae ignis.* » *Vt peccatores tormentorum magnitudinem pertremiscant et iusti saluentur, sic tamen quasi per ignem* ; expliquant le sens de l'expression *flammae ignis*, Jérôme ne se soucie pas de construire une proposition principale : la subordonnée prend directement appui sur le lemme biblique.¹⁵⁶ Avec la même *breuitas*, l'exégète signale, chaque fois que nécessaire, à qui s'adresse tel verset ; par exemple, à qui est-il dit : *Domine Deus magne et terribilis* (Dn 9, 4b) ? c'est,

¹⁵¹ En ce sens, le *commentariolus* semble assez proche des *excerpta* d'Origène telles que Jérôme les décrit dans sa Préface à la traduction des *Homélies sur Ezéchiel* de l'Alexandrin : *excerpta quae graece σχόλια nuncupantur, in quibus ea quae sibi uidebantur obscura atque habere aliquid difficultatis summatim breuiterque perstrinxit* (PL 25, 585-586). De fait, on l'a dit, certains manuscrits qualifient les *Commentarioli in Psalmos* d'*excerpta*.

¹⁵² Les chapitres 13-14 mis à part.

¹⁵³ *In Matth.* 2, 13, 31. 32 (CCSL 77, l. 841) : « Les points qui sont obscurs doivent être commentés de manière plus complète, de peur qu'une trop grande brièveté voile davantage le sens qu'elle ne l'explique. » Une telle remarque suppose que Jérôme ne s'attardera pas sur les évidences du texte.

¹⁵⁴ *In Hier.* 4, prol. (CSEL 59, p. 222, l. 21) : « Prenons désormais le chemin entamé sur Jérémie et, en parcourant brièvement le quatrième livre du commentaire du prophète, arrêtons-nous seulement sur les points qui sont obscurs. »

¹⁵⁵ Voir les textes cités plus haut : sur *breuis* : *In Mal.*, prol. ; *In Os.*, prol. ; sur *interualla* : *In Is.* 1, prol. ; sur *commentarioli* : *In Os.*, prol.

¹⁵⁶ Voir de même 2, 7, 10a (« *Fluuus igneus rapidusque egrediebatur a facie eius.* » *Vt peccatores traheret in gehennam*) ; 2, 7, 25a ; etc.

commente Jérôme, *aduersum eos qui tua praecepta contemnunt*. L'exégèse consiste ici à préciser le sens de l'adjectif *terribilis* : partant du lemme, Jérôme se contente d'ajouter la précision manquante, sans bâtir de nouvelle phrase. On trouve une semblable illustration en 3, 10, 1b : *Et uerum uerbum et fortitudo magna* ; l'expression *fortitudo magna* semble ambiguë : de qui le texte parle-t-il ? de Dieu ou du prophète ? Jérôme mentionne rapidement la double interprétation possible : *Siue Dei qui ista factururus est, siue prophetae qui haec intellecturus* ; il ne construit pas de phrase pour le signaler.¹⁵⁷ De même, lorsque le texte pose une question sans apporter de réponse, il se contente d'éclairer son lecteur, sans développer en une phrase son propos ; c'est le cas en 1, 3, 15c : « *Et quis est deus qui eripiat uos de manu mea ?* » *Ille uidelicet cuius seruum dudum adorasti, quem uere Deum deorum et Dominum regum esse dixisti* ; à la question posée par le texte, *quis ?*, Jérôme répond uniquement par un pronom, *ille*, développé par deux relatives. On tient là le degré suprême de la *breuitas* : l'exégète va à l'essentiel de l'explication sans s'embarrasser de phrases ; généralement, c'est lorsque le lemme manque d'une donnée nécessaire à sa compréhension ; il l'ajoute en se contentant de compléter la phrase biblique.

De même, certains propos de Jérôme paraissent comparables aux notes de bas de page de nos ouvrages modernes : c'est surtout le cas lorsque son exégèse ne fait que signaler des rapprochements scripturaires. On en trouve des exemples lorsque, à propos d'un lemme, il est renvoyé à un passage précédent : en 2, 6, 8a, Jérôme explique : « *Nunc itaque, rex, confirma sententiam et scribe, ut non immutetur quod statutum est a Medis atque Persis.* » *Perspicuum fit quod supra diximus : unum regnum fuisse sub Dario et Cyro Medorum atque Persarum* ; le commentaire consiste en une confirmation de lecture ; l'exégète ne développe pas longuement sa prose : seul le message compte ; on aurait tendance à dire aujourd'hui : « cf. *supra* : 2, 5, 30-31 ; 2, 6, 1-2a ». ¹⁵⁸ On peut faire la même remarque lorsque notre auteur ne commente le lemme que par rapprochement avec d'autres citations bibliques ; qu'il suffise ici de signaler l'exemple de 1, 2, 21b : « *Dat sapientiam sapientibus et scientiam intellegendis disciplinam.* » *Iuxta illud quod scriptum est : « Audiet sapiens et apponet sapientiam »* (Pr 1, 5) « *Qui enim habet dabitur ei* » (Mt 13, 12 ; Mc 4, 25 ; Lc 8, 18) ; *et animae quae feruet amore sapientiae, libenter spiritus Dei infunditur : « In peruersam » autem « animam non introibit sapientia »* (Sg 1, 4). On retrouve ici le principe d'une phrase nominale – *iuxta illud quod scriptum est* – dans laquelle Jérôme montre que le lemme de *Daniel* trouve son sens par rapport à d'autres passages de l'Écriture qui lui font écho.

La plupart du temps, cependant, l'exégète construit son propos. Mais, même alors, il lui arrive de couper au plus court, faisant preuve d'une extrême économie verbale. Il n'est pas rare de rencontrer des commentaires de versets de moins d'une dizaine de mots. En 2, 6, 21b, par exemple, à propos du passage : *Rex in aeternum uiue*, Jérôme explique : *Honorat honorantem et ei uitam imprecatur aeternam* ; sa prose ne déborde pas le cadre de la simple explicitation : son seul objet est de mettre en valeur le sens du texte biblique. C'est le même principe que l'on trouve en 3, 9, 7a : « *Tibi, Domine, iustitia.* » *Iuste enim patimur quod meremur* ; on ne peut être plus bref : du v. 7, Jérôme ne relève que trois mots, un seul l'intéresse – *iustitia* –, et c'est lui qu'il commente très brièvement.¹⁵⁹

Parfois même, l'économie verbale consiste en une réécriture du lemme : il suffit alors à l'exégète de reprendre le vocabulaire, les expressions du texte en explicitant leurs implications et leur sens. On en trouve une illustration remarquable en 1, 4, 31b : commentant

¹⁵⁷ Voir de même : 2, 7, 26 : *Hoc de Antichristo...* ; 2, 7, 27a : *Hoc de Christi imperio...* ; 2, 7, 28a. « *Hucusque finis uerbi.* » *Istius uerbi atque sermonis quem mihi in praesenti uisione Dominus reuelauit* : sans construire de phrase, Jérôme reprend le dernier mot du texte, *uerbi*, pour préciser de quelle parole, ou plutôt de quel discours (*sermo*) Daniel parle ; etc.

¹⁵⁸ Voir de même : 1, 3, 7b ; 1, 3, 12b.

¹⁵⁹ Voir de même : 3, 9, 22a. « *Et docuit me.* » *Tam obscura est uisio, ut propheta angeli doctrina indigeat.*

le verset : *Ego Nabuchodonosor oculos meos ad caelum leuauit, et sensus meus redditus est mihi*, Jérôme écrit : *Nisi oculos leuasset ad caelum, sensum pristinum non reciperet* ; il se contente d'ajouter un rapport de cause à effet entre les deux faits rapportés (le fait de lever les yeux ; le recouvrement du sens) ; il appuie la structure et le vocabulaire de sa phrase sur le lemme biblique. Même exemple, dans un contexte semblable en 3, 10, 5a : « *Et leuauit oculos meos et uidi.* » *Eleuatione opus est oculorum, ut uisionem mysticam cernere ualeamus* ; Jérôme ne fait que reprendre le lemme en ne modifiant qu'un seul détail : le *et* est à lire comme un *ut* ; les deux faits ne sont pas à comprendre selon un rapport seulement temporel, mais selon un rapport de cause à effet. Son but n'est pas de composer un beau traité, mais uniquement d'aider à l'intelligence du texte.

Ces quelques exemples suffisent à montrer que l'une des caractéristiques du *Commentaire sur Daniel* consiste en une économie extrême tant syntaxique que lexicale. Pourtant, en parcourant rapidement l'ouvrage, on constate que bien des pages ne correspondent pas à cette description ; certains paragraphes sont bien plus développés, voire assez longs. Certes, Jérôme a expliqué, dans le prologue de l'*In Danielelem* et dans celui du livre XI de l'*In Isaiam*, qu'en raison de l'obscurité de certaines visions ou de certains passages, il a dû se livrer, sur la fin de *Daniel*, à des explications plus importantes. On peut néanmoins s'interroger sur ces commentaires plus détaillés : si, en raison de la matière qui l'exige, il discute plus longuement sur l'interprétation à donner à tel verset, son style en est-il pour autant modifié ?

b. Un style marqué par la breuitas

Si l'on regarde de près le style de Jérôme dans les parties plus développées de son commentaire, on est forcé de constater que, là aussi, notre exégète se contente du minimum et concentre son propos à l'extrême : on ne rencontre que peu de procédés stylistiques, et il apparaît que, le texte biblique étant premier pour Jérôme, sa parole passe au second plan. Il serait long d'étudier en détail cet aspect. Nous avons choisi, parmi bien d'autres, deux exemples.

Sur Dn 5, 30-31 : « *Eadem nocte interfectus est Baldasar rex Chaldaeorum, et Darius Medus successit in regnum annos natus sexaginta duo* », Jérôme se livre à un tel commentaire : dans un premier temps, il cite le témoignage de Flavius Josèphe sur ce même événement : *Iosephus scribit in decimo Iudaicae Antiquitatis libro: obsessa Babylone a Medis et Persis, Dario uidelicet et Cyro, in tantam uenisse Baldasar regem Babylonis obliuionem sui, ut celeberrimum iniret conuiuuium et in uasis templi biberet et obsessus uacaret epulis* (*Antiqu. Jud.* X, 11, 2) ; ce témoignage lui permet d'asseoir les faits : ***unde potest stare historia***. A partir de Josèphe et des éléments du texte, il reconstitue donc les événements : ***Quod eadem nocte sit captus atque iugulatus, dum omnes aut uisionis interpretationisque pauore terrentur aut occupati sunt festiuitate et ebrietate conuiuuii***. Subsiste un problème : si, selon Josèphe, le roi a été tué par Cyrus et Darius, pourquoi Cyrus n'est-il pas mentionné ? ***Quod autem, uincente Cyro rege Persarum, et Dario rege Medorum, solus Darius successisse in regno scribitur, ordo aetatis et propinquitatis et regni est - Darius enim sexaginta et duorum annorum erat, et maius regnum Medorum quam Persarum legimus, et auunculus qui prior erat iure naturae successor regni debuit numerari***. La fin du paragraphe consiste en des preuves scripturaires confirmant les dires de Jérôme : ***Vnde et in uisione quae contra Babylonem in Esaia legitur, post multa quae longum est ponere, haec futura narrantur: « Ecce ego suscitabo super eos Medos, qui argentum non quaerunt nec aurum uelint; sed sagittis paruulos interficiant, et lactantibus uteri non misereantur »*** (Is 13, 17-18), ***et Hieremias: « Sanctificate, inquit, contra eam gentes regis Mediae, duces eius, et uniuersos magistratus eius, cunctamque terram potestatis***

illius » (Jr 51, 28), *et in consequentibus*: « *Filia Babylon quasi area, tempus triturae eius; adhuc modicum et ueniet tempus messionis eius* » (Jr 51, 33). **Quod autem in conuiuio capta sit Babylon, quam hortatur ad pugnam, manifestius scribit Esaias**: « *Babylon dilecta mea facta est mihi in miraculum. pone mensam, contemplare in specula comedentes, bibentes; surgite, principes, arripite clypeum* » (Is 21, 4-5). Nous avons fait figurer en gras, dans ce paragraphe les interventions de Jérôme, le reste n'étant que des allusions ou des citations ; or, on doit bien affirmer que ces interventions n'ont rien de très recherché : il ne s'agit que de réécritures du texte biblique, de questions posées au lemme et de tentatives pour y répondre. La plus grande partie du paragraphe est occupée par le témoignage d'autres textes : le commentateur s'efface devant son texte, il est à son service.

Si l'on prend maintenant un passage situé dans l'*ultima uisio*, sur laquelle Jérôme avait dû s'étendre plus longuement, la même remarque s'impose. Ainsi, en 3, 11, 6, il se trouve confronté à l'explication d'un verset quelque peu obscur : « *Et post finem annorum foederabuntur (siue, ut Theodotio interpretatus est: « Et post annos illius commiscetur »), filiaque regis austri ueniet ad regem aquilonis facere amicitiam; et non obtinebit fortitudinem brachii, nec stabit semen eius; et tradetur ipsa, et qui adduxerunt eam iuuenes eius, et qui confortabant eam in temporibus.* » Il est question de plusieurs personnages ici (*filia regis austri, rex aquilonis...*), mais le texte ne dit pas clairement qui ils sont. Or, puisque, comme Jérôme l'a indiqué plus haut, les événements mentionnés dans ces versets font référence à l'histoire, il rappelle, sans doute en empruntant son récit à l'un de ses prédécesseurs, les faits auxquels il est ici fait allusion : *Primum Syriae regnauit, ut diximus, Seleucus, cognomento Nicanor; secundus Antiochus, qui appellatus est Soter; tertius et ipse Antiochus, qui uocabatur Θεός id est 'deus'. Iste aduersus Ptolomaeum Philadelphum, qui secundus imperabat Aegyptiis, gessit bella quam plurima et totis Babylonis atque Orientis uiribus dimicauit; uolens itaque Ptolomaeus Philadelphus post multos annos molestum finire certamen, filiam suam, nomine Bernicen, Antiocho uxorem dedit - qui de priore uxore, nomine Laudice, habebat duos filios: Seleucum, qui cognominatus est Callinicus, et alterum Antiochum -, deduxit que eam usque Pelusium et infinita auri et argenti milia dotis nomine dedit - unde 'phernophores' id est 'dotalis' est appellata; Antiochus autem, Bernicen consortem regni habere se dicens et Laudicen in concubinae locum, post multum temporis amore superatus, Laudicen cum liberis suis reduxit in regiam; quae, metuens ambiguum uiri animum, ne Bernicen reduceret, uirum per ministros ueneno interfecit, Bernicen autem, cum filio qui ex Antiocho natus erat, Icadioni et Genneo Antiochi principibus occidendam tradidit, filiumque suum maiorem Seleucum Callinicum in patris locum regem constituit.* On conviendra aisément que, dans ce récit, il n'est pas fait une grande place au style ; le plus rapidement possible, Jérôme résume les faits, les noms propres s'accumulent, aucun détail inutile n'est donné : la prose est on ne peut plus sèche. La raison en est encore que Jérôme ne recherche pas les effets rhétoriques, mais la seule intelligence du texte biblique ; c'est ainsi qu'une fois posées les bases historiques, il peut réécrire le passage qui paraissait auparavant obscur en établissant la correspondance entre les personnages historiques et les périphrases qui dissimulaient leur identité dans le verset : *Et hoc est quod nunc dicitur: 'post multos annos Ptolomaeus Philadelphus et Antiochus Θεός facient amicitias; et filia regis austri, hoc est Ptolomaei, ueniet ad regem aquilonis, id est ad Antiochum, ut inter patrem ac uirum iungat amicitias; et non poterit' inquit 'obtineri, nec semen illius stare in regno syriae; sed et ipsa Bernice et qui eam adduxerunt interficientur; rex quoque Antiochus qui confortabat eam, hoc est per quem poterat praeualere, ueneno uxoris occisus est.'* Si une *uariatio* naturelle explique quelques menues différences entre le lemme et la réécriture explicative de Jérôme, force est de reconnaître la grande dépendance de celle-ci par rapport au texte prophétique.

Tel que nous l'avons décrit, le style de Jérôme dans l'*In Daniele* ne saurait s'apparenter au style *grandis* tel que Quintilien l'a décrit ; il n'est cependant pas non plus

humilis ; l'exégète adopte plutôt ce que les Anciens appelaient le style *medius*. Pour une caractérisation plus contemporaine, Augustin, dans le *De doctrina christiana* parle de style *simple* destiné à enseigner¹⁶⁰ et Macrobe définit quatre genres de styles, le *copiosum* (« abondant », style de Cicéron), le *breue* (« concis », style de Salluste), le *siccum* (« sobre », sinon « sec », style de Fronton) – qui conviendrait bien à notre texte – et le *pingue et floridum* (« généreux et fleuri », style de Pline le Jeune).¹⁶¹

Il suffirait de lire quelques pages du *Commentaire sur Daniel* pour trouver d'autres exemples tout aussi convaincants. Néanmoins, il convient d'apporter quelques nuances à notre propos. Certes, comme il l'a annoncé dans son Prologue, Jérôme tient parole en allant aux remarques pour lui essentielles sans s'attarder à des points de détail ; cependant, il est des entorses à cette règle de la *breuitas*, assez caractéristiques pour être mentionnées.

c. Entorses à la *breuitas*

Il arrive que Jérôme soit plus long qu'il n'aurait dû – ou pu. Nous serons particulièrement sensible à un aspect particulier, celui de la polémique. Dès que Jérôme entre dans le registre de la polémique, son style n'est plus le même. On n'est plus dans le domaine de l'objectivité, de la fonctionnalité, de l'économie, on a l'impression que l'exégète se laisse emporter malgré lui ; il faut dire que, dans sa réfutation de Porphyre, Jérôme n'est plus tout à fait dans le genre du commentaire ; ici, la polémique se mêle à l'exégèse. Nous n'en prendrons qu'une seule illustration, en étudiant précisément comment la prose hiéronymienne devient plus prolixe dès lors qu'il est question de Porphyre.¹⁶²

Ainsi, on voit Jérôme représenter Porphyre comme un homme à l'esprit endormi ; après avoir montré, en 2, 5, 10a, qu'il n'avait pas compris que le mot *regina* désignait non pas la femme du roi, mais sa mère ou sa grand-mère, notre auteur s'écrie : « Il faudrait donc qu'il se réveille (*euigilet*), Porphyre, lui qui rêve (*somniatur*) qu'il s'agit de sa femme et qui s'est moqué qu'elle en sache plus que son mari ! » La même image se retrouve en 3, 11, 44-45 : *tale nescio quid... somniat*. Du reste, le registre lexical n'est pas le même, lorsque Jérôme parle de l'auteur du *Contre les Chrétiens* : nous avons relevé, dans le chapitre consacré à Porphyre, l'ensemble des griefs que lui adresse Jérôme : ses calomnies, son impiété, ses mauvaises intentions, son ignorance, ses soupçons...¹⁶³ On l'a dit encore : il le prend également souvent à partie en s'écriant : *respondeat* ou encore : *doceat*, ton qui convient moins au commentaire qu'aux effets rhétoriques. Un passage est encore tout à fait caractéristique de cet aspect ; en 3, 12, 1-3, Jérôme, abordant le chapitre dans lequel les Chrétiens lisaient une allusion très claire à la résurrection des morts, revient sur l'interprétation porphyrienne de la dernière vision : *Hactenus Porphyrius utcumque se tenuit, et tam nostrum imperitis quam suorum male eruditus imposuit* ; malgré la pique contenue dans la deuxième partie de la phrase, l'exégète semble concéder une certaine mesure dans les propos au néoplatonicien ; mais c'est pour mieux souligner la difficulté qu'il aura à poursuivre son application des versets suivants à une lecture historique des faits¹⁶⁴ : *De hoc capitulo quid dicturus est ?* effectivement, le philosophe semble embarrassé : *Non potest dicere* ; en fait, Jérôme ne fait rien d'autre que ménager un certain suspens chez son lecteur ;

¹⁶⁰ Augustin, *De Doctrina christiana* IV, 17-26 ; voir entre autres 19 (38) : *Et tamen cum doctor iste debeat rerum dictor esse magnarum, non semper eas debet granditer dicere sed submisso cum aliquid docetur, temperate cum aliquid uituperatur aut laudatur, cum uero aliquid agendum est et ad eos loquimur qui hoc agere debent nec tamen uolunt, tunc ea quae magna sunt dicenda sunt granditer et ad flectendos animos congruenter.*

¹⁶¹ Cf. Macrobe, *Sat.* VI, I, 5-7.

¹⁶² On pourrait en trouver bien d'autres exemples, à commencer par les allusions à Origène, dans la vision IV.

¹⁶³ Voir le chapitre consacré à Porphyre : 2^{ème} partie, chapitre 1, B. II. 9.

¹⁶⁴ Rappelons que, pour Porphyre, la fin de *Daniel* rapportait des événements concernant non les temps derniers, mais l'époque d'Antiochus IV Epiphane.

la réponse de Porphyre est préparée par une savante mise en scène, et l'on n'est pas surpris de lire par la suite : « Mais que ne ferait pas l'obstination ! Comme un serpent écrasé (*contritus coluber*) lève la tête, et, près de mourir, répand son venin sur ceux qui vont mourir... » ; la comparaison de Porphyre avec un serpent n'est pas sans rappeler le chapitre 3 du *Livre de la Genèse* : Porphyre deviendrait donc, sans que Jérôme le dise – tout est dans l'implicite – une figure du tentateur, de celui qui perd les hommes (*in eos qui morituri sunt uenena diffundit*).

On le voit bien ici, la *breuitas* est largement outrepassée par des formules incisives, des figures rhétoriques qui montrent bien la limite des résolutions de Jérôme : sans doute peut-on avancer comme explication que notre auteur touche ici à des problèmes particulièrement importants à ses yeux et qui lui tiennent à cœur. Le phénomène ne constitue qu'une exception, une entorse au principe de *breuitas*, le plus souvent respecté par notre auteur à la lettre.

II. Les sens de l'Écriture

Pour caractériser de manière générale le *Commentaire sur Daniel*, il est un autre aspect que nous devons étudier rapidement, celui des sens de l'Écriture, c'est-à-dire celui de la méthode exégétique de Jérôme : celui-ci explique-t-il, comme il l'avait fait pour les douze petits prophètes, le lemme biblique selon les deux approches littérale et spirituelle ?

Si nous revenons sur le passage cité plus haut, dans lequel Jérôme semblait adopter, au début de son commentaire, sa méthode habituelle (*In Dan.* 1, 1, 2b), il nous laisse également penser que l'exégète donnera, sur chaque passage de Daniel, une interprétation spirituelle : il n'en est rien ; Jérôme ne se livre pas d'ordinaire à une exégèse comparable à celle que l'on a tenté de décrire plus haut. Non seulement, on l'a dit, Jérôme ne propose pas une double traduction du lemme, mais, la plupart du temps, il ne fournit pas non plus une double interprétation du passage. Et même pour les parties plus longuement commentées¹⁶⁵, le commentaire n'obéit pas davantage aux règles décrites plus haut : l'explication des soixante-dix semaines revient en fait à l'énumération d'opinions diverses et souvent divergentes ; Dn 10 – 11, 20 est essentiellement commenté d'un point de vue historique ; quant à Dn 11, 21 – 12, 13, l'histoire est rejetée, on le verra, au profit d'une lecture typologique.

La *breuitas* suffit-elle à expliquer que Jérôme ait modifié ses habitudes exégétiques ?¹⁶⁶ Bien souvent, Jérôme n'accorde au texte qu'un seul sens, comme si une lecture unique devait en être faite : tantôt, il souligne qu'un passage doit être lu selon la lettre,

¹⁶⁵ L'explication des soixante-dix semaines s'étend, dans la *Patrologie*, sur onze colonnes ; le commentaire de Dn 11, 21 ; 11, 44-45 ou 12, 1 atteint deux ou trois colonnes.

¹⁶⁶ Certes, on pourrait penser à des raisons extérieurs (maladie, travail intensif, soucis divers...) qui auraient pu amener Jérôme à traiter plus rapidement qu'à l'accoutumée le commentaire. Cependant, aucun des documents écrits cette même année ne fournit d'indices susceptibles de confirmer cette interprétation. Datent de cette même année 407, outre l'*In Daniele* : la *Lettre* 118 adressée à Julien (peut-être un compatriote de Dalmatie), qui avait perdu sa femme et ses deux filles et dont une incursion barbare avait ruiné une grande partie des biens : lui mettant sous les yeux l'exemple de Job, Jérôme l'incite à renoncer au monde ; les réponses aux lettres d'Hédybia (qui avait demandé à Jérôme des conseils pour vivre dans la perfection et qui lui avait posé des questions sur l'Évangile, les Épîtres de Paul et divers mystères : Passion, Résurrection, descente de l'Esprit Saint) et d'Algasia (qui lui avait également présenté des difficultés liées aux Évangiles et aux Épîtres) : il s'agit respectivement des *Lettres* 120 et 121 ; la *Lettre* 122 à Rusticus, mari d'Artémia, laquelle visite alors Bethléem et les lieux saints (exhortation à la continence : le détachement lui est facilité par le témoignage que les invasions barbares lui mettent sous les yeux) ; c'est Apodemius, qui avait remis à Jérôme les lettres des deux dames, qui est chargé de ces trois missives. On le voit : rien dans ces documents n'est propre à nous éclairer. Et quand bien même on supposerait une maladie de Jérôme, l'argument ne tient pas, Jérôme écrivant plus tard, dans le *Commentaire sur Isaïe*, qu'alors qu'il était tombé malade, la guérison survenue lui était apparue comme une invitation à se remettre activement à la tâche et à poursuivre son œuvre jusqu'au bout (*In Is.*, XIV, *praef.*).

tantôt il insiste sur le fait que le passage doit recevoir une interprétation essentiellement spirituelle. La raison est sans doute que le Livre de Daniel avait reçu, avant Jérôme, des interprétations prêtant à polémique, notamment de la part d'Origène et de Porphyre, comme nous l'avons déjà souligné.

Ainsi, le chapitre 4 de Daniel doit recevoir, selon Jérôme, une interprétation littérale ; dès l'explication du premier verset, Jérôme le souligne : « L'histoire est limpide et ne demande pas une grande interprétation : parce qu'il a offensé Dieu, Nabuchodonosor devint fou ; il vécut sept années durant au milieu de bêtes brutes, se nourrissant d'herbes et de racines ; puis, rétabli sur son trône par la miséricorde de Dieu, il loua et glorifia le roi du ciel. » Si Jérôme refuse à ce chapitre un autre sens que le sens littéral, c'est parce qu'Origène, par le passé, s'était servi de ce passage, dans ses *Stromates*, pour affirmer qu'à la fin du monde, le diable se repentirait et serait rétabli dans son état premier (apocatastase). De même, Jérôme récuse des lectures théologiques de Daniel qui veulent y trouver confirmation que les âmes humaines tirent leur origine de la chute des anges (1, 3, 37-39a) ou que chaque homme possède deux âmes (1, 3, 39b).¹⁶⁷

D'autre part, Jérôme rejette les lectures littérales que Porphyre avait faites de Daniel¹⁶⁸ ; c'est essentiellement le cas pour tous les passages qui annoncent, pour les Chrétiens, les événements de la fin des temps (Dn 7 ; 11, 21 – 12, 13). Même s'il convient que l'interprétation porphyrienne n'est pas fautive en soi, il affirme que celle-ci doit céder le pas à l'interprétation chrétienne (3, 11, 21) : ce qui a été accompli sous Antiochus partiellement (*ex parte*) doit l'être complètement (*in toto*) sous l'Antichrist. Ne lire de tels textes que selon l'histoire, c'est ne rien comprendre à l'esprit prophétique. Jérôme prend l'exemple du psaume 72 (71) dans lequel nombre de versets ne peuvent s'appliquer à l'auteur du poème – à savoir Salomon ; cela n'a été dit de lui que « partiellement (*ex parte*) et comme en une ombre et une image de vérité (*in umbra et imagine ueritatis*) » ; en revanche, le psaume s'accomplit de manière plus parfaite (*perfectius*) dans le Christ. Jérôme en conclut : « De même que le Sauveur a pour type de sa venue Salomon et tous les autres saints, de même également, il faut croire que l'Antichrist a vraiment eu pour type de lui-même le pire des rois, Antiochus, qui a persécuté les saints et a violé le Temple. »¹⁶⁹

Ainsi, Jérôme se trouve en quelque sorte confronté à une double contrainte : non seulement son exigence de *breuitas* le conduit à adopter pour son commentaire une « nouvelle formule, plus rapide et plus elliptique »¹⁷⁰, mais les différentes utilisations faites par Origène ou par Porphyre du Livre de Daniel à des fins polémiques ou théologiques l'obligent à sacrifier sa manière habituelle de commenter le texte au profit d'une lecture unique. On soulignera cependant que, dans les passages signalés ci-dessus, Jérôme mentionne quand même le sens rejeté, au moins pour signaler qu'il ne le reçoit pas dans son interprétation de Daniel.

Signalons encore qu'on peut être quelque peu surpris de la place que Jérôme consacre au sens spirituel dans son commentaire ; en effet, mise à part l'interprétation de Dn 7 ; Dn 8, 14 ; Dn 9, 24 et Dn 11, 21 – 12, 13, on ne trouve que quelques remarques éparses concernant le sens spirituel. Or, le même Jérôme affirmait dans la Préface de son commentaire : « Je tiens à rappeler ce point dans ma préface : aucun, parmi les prophètes, n'a parlé aussi clairement du

¹⁶⁷ On trouvera de plus amples développements de ces thèses dans la partie consacrée à Origène. Notons que Jérôme s'en prend souvent à ceux qui s'envolent dans l'allégorie ; dans l'*In Is.* V, prol., il écrit à propos d'Origène : *liberis allegoriae spatiis euagatur* (PL 24, 154C ; CCSL 73, 160).

¹⁶⁸ Il ne s'agit pas *stricto sensu* d'une lecture littérale : Porphyre comprend la prophétie d'Antiochus Epiphane, donc interprète l'oracle ; cependant, Jérôme emploie, à propos de cette interprétation, l'expression *secundum historiam* (3, 11, 27-28a) et semble bien entendre que Porphyre en reste à la lettre du texte (*ex parte*) alors que lui révèle le sens « complet » de la prophétie (*ex toto*). Nous reviendrons plus loin sur ces remarques.

¹⁶⁹ On trouvera de plus amples développements de ces thèses dans la partie consacrée à Porphyre.

¹⁷⁰ P. Jay, *L'exégèse de saint Jérôme*, p. 16, n. 33.

Christ: il n'écrit pas seulement qu'il va venir – ce qui lui est commun avec les autres –, mais il enseigne en quel temps il viendra, et il donne la succession des rois, dénombre les années et annonce des signes les plus évidents. » Une telle remarque laisse le lecteur en droit d'attendre de longs développements sur le Christ dans le cours du commentaire. Or, si l'on fait un rapide relevé des interprétations relatives au Christ, à l'exclusion des passages signalés plus haut, on n'en trouve que deux (en 1, 2, 31-35 et en 1, 3, 92b) !

Après ces quelques remarques générales qui nous permettent de mieux cerner le caractère particulier de l'*In Daniele*, il nous faut analyser plus en détail les différents niveaux d'interprétation du texte.

B. L'INTERPRETATION LITTERALE

Loin de mépriser d'ordinaire la valeur littérale du texte, Jérôme lui accorde au contraire une place tout à fait importante ; conformément à l'enseignement d'Origène, il pense que ce premier niveau de compréhension nourrit les simples¹⁷¹ ; mais surtout, cette interprétation constitue, selon ses propres termes, les fondations sur lesquelles le sens spirituel pourra être construit – celui-ci représentant les étages et le faite de l'édifice : *Historiae iecimus fundamenta ut ex his ad spiritualia transeamus*.¹⁷² Certes, on ne peut se passer des fondations d'un bâtiment, mais Jérôme rappelle ici qu'elles ne sont que des fondations, et que la « lettre » du texte n'est pas le terme de l'interprétation ; les deux sens ne vont d'ailleurs pas l'un sans l'autre.¹⁷³

I. Le vocabulaire

Deux termes désignent, sous la plume de Jérôme, le sens littéral, ils sont empruntés à l'exégèse profane : *littera* et *historia*. Il importe, avant d'envisager l'interprétation littérale dans l'*In Daniele*, de déterminer rapidement le sens de ces mots très fréquemment employés par notre auteur. Nous suivrons pour cela les précieuses analyses de P. Jay.¹⁷⁴

Le mot *littera* apparaît sous deux formes différentes : tantôt dans une formule stéréotypée, *iuxta litteram* ou, moins souvent, *secundum litteram*, tantôt sans préposition. Dans le premier cas de figure, « l'expression..., le plus souvent, sert à désigner simplement, sans précision particulière, l'interprétation littérale. On le voit par exemple dans des phrases de conclusion ou d'annonce qui soulignent le passage d'un type d'explication à un autre. »¹⁷⁵ Dans ses autres emplois, la *littera* désigne les « mots entendus au sens simple » : « Une valeur est... reconnue à la lettre, profitable à son niveau pour ceux qui ignorent les réalités spirituelles, mais surtout profitable si on la dépasse pour se nourrir du grain... Ainsi... *littera*

¹⁷¹ Cf. *In Hiez.* 14, 15, 13-14 (CCSL 75, p. 682, l. 140-142; p. 683, l. 157-158); *Epist.* 18, 12.

¹⁷² *In Zach.* 1, prol. (CCSL 76 A, p. 894, l. 647-648); Y.-M. Duval (Introduction au *Commentaire sur Jonas*, SC 323, p. 55, n. 123) a relevé de nombreuses références de ces expressions dans l'œuvre de Jérôme ; nous lui en empruntons ici la liste : *In Ion.*, praef. (SC 323, p. 166, l. 66); *In Abdiam*, 2-4 (CCSL 76, p. 357, l. 169-171) ; *In Zach.* 1, prol. (CCSL 76 A, p. 748, l. 37) ; *In Mal.* 1, 2-5 (CCSL 76 A, p. 905, l. 106-108) ; *In Amos* 2, 4, 4-6 (CCSL 76 A, p. 260, l. 144-145) ; *In Is.* 5, prol. (CCSL 73, p. 160, l. 35-36) ; 6, prol. (p. 223, l. 1-2) ; *In Hiez.* 7, 14, 15-27 (CCSL 75, p. 329, l. 1500) ; 8, 26, 15-18 (p. 353, l. 613-614) ; 29, 8-16 (p. 411, l. 847-848) ; 11, 38, 1-23 (p. 525, l. 1463-1464) ; 12, 40, 24-31 (p. 576, l. 814-819) ; 12, 41, 22-26 (p. 603, l. 1603-1605).

¹⁷³ *In Hiez.* 13, 42, 13-14 (PL 25, 412A; CCSL 75, 616, l. 318-321): *Neque sic legenda est littera et historiae fundamenta iacienda ut non ueniamus ad culmina, nec ita pulcherrimo aedificio desuper tecta ponenda ut nequaquam fundamenta sint solida.*

¹⁷⁴ Cf. P. Jay, *L'exégèse de saint Jérôme*, p. 132-142.

¹⁷⁵ *Ibid.*, p. 132.

reçoit du contexte une coloration sinon négative, du moins restrictive. »¹⁷⁶ Ce dernier sens s'explique par l'usage qu'a fait Paul du mot *littera* dans 2 Co 3, 6, où il oppose la *littera occidens* au *spiritus uiuificans*. De ce mot fréquent chez Jérôme – quarante occurrences dans l'*In Isaiam* – il est surprenant de ne trouver qu'un seul emploi dans l'*In Danielelem*, et encore n'est-ce pas véritablement dans un contexte exégétique ; c'est à propos du livre que l'ange donne à sceller à Daniel que Jérôme explique, développant un thème origénien connu : « Ce livre, il peut en rompre les sceaux, celui qui connaît les secrets cachés des Ecritures, qui comprend les 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 » (4, 12, 4). Il faudra donc s'interroger sur l'absence presque totale de ce terme dans notre commentaire.

Plus fréquemment, Jérôme a recours au mot *historia* pour désigner le sens littéral – on en trouve soixante-sept occurrences dans l'*In Isaiam*. P. Jay a raison de mettre en garde contre ce vocable ambigu : en effet, il convient de distinguer, pour ce mot, le sens littéral proprement dit (acception exégétique) du sens historique (récit d'événements), et il n'est pas toujours commode, dans notre commentaire, de distinguer les deux sens : « Il est parfois délicat de préciser où commence l'utilisation exégétique du terme. Car celle-ci s'enracine certes dans le sens du premier mot : une lecture « selon l'histoire » n'est autre chose, en première analyse, que la lecture naïve des événements tels que les rapporte le récit ; mais ce sont ces mêmes événements qui peuvent faire l'objet d'une interprétation spirituelle. »¹⁷⁷ Ici encore, on trouve deux manières d'utiliser le mot : des formules stéréotypées, *iuxta historiam* ou, rarement, *secundum historiam*, ou un emploi sans préposition. La formule prépositionnelle a en gros le même sens que celle que nous avons rencontrée plus haut : le tour figé de telles expressions l'explique en grande partie. En revanche, on ne rencontre pas la même méfiance à l'égard du mot *historia* employé seul ; il est souvent employé dans des contextes favorables, avec une valeur positive. Qu'en est-il de l'*In Danielelem* ? On note huit occurrences du mot, ce qui n'apparaît pas négligeable à première vue ; seulement, à y regarder de plus près, celles-ci se résument à deux emplois principaux : en 1, 3, 92b, Jérôme utilise la formule *iuxta historiam* qu'il oppose à *in typum* : selon la lettre, le « fils de l'homme » qui apparaît aux trois enfants dans la fournaise serait soit le Christ soit, plus probablement, un ange ; puis, dans une lecture typologique, il comprend la scène comme relative à la descente du Christ aux Enfers après sa mort ; quant aux sept autres occurrences, on les rencontre toutes dans le même contexte, à propos de l'exégèse de Dn 4 : on sait que sur ce chapitre, Origène croyait lire dans le relèvement final de Nabuchodonosor la préfiguration de la conversion de Satan à la fin du monde ; devant cette lecture théologiquement inacceptable, Jérôme affirme qu'il faut lire le texte selon l'histoire, histoire qui d'ailleurs est limpide (*historia manifesta*).¹⁷⁸ Donc, dans le premier cas, Jérôme utilise le mot *historia* pour distinguer le sens littéral du sens spirituel qui suit ; dans le second, il affirme la nécessité de suivre l'*historia*, refusant au texte l'interprétation spirituelle qu'Origène lui a donnée. Mis à part ces deux emplois, on ne trouve pas d'autre passage où Jérôme parle explicitement d'*historia*.

Qu'on s'intéresse donc à la *littera* ou à l'*historia*, le constat est le même : Jérôme n'a que très peu recours au vocabulaire exégétique auquel il est pourtant habitué. Ici encore, l'*In Danielelem* se distingue des autres commentaires sur les prophètes. Une première explication peut être trouvée dans la méthode employée pour notre texte : puisque Jérôme ne donne que rarement une double interprétation des lemmes, il n'a pas besoin de préciser le passage du sens littéral au sens spirituel, selon le principe de *breuitas* décrit plus haut – en 1, 3, 92b où,

¹⁷⁶ *Ibid.*, p. 134.

¹⁷⁷ *Ibid.*, p. 135.

¹⁷⁸ Cf. *In Dan.* 1, 4, 1a ; d'autres emplois du mot *historia* se trouvent encore en 1, 4, 1a ; 6a ; 7b-8 (ceux qui suivent Origène dans son explication sont des *contemptores historiae*) ; 20b ; 23b ; 33b (dans ces trois derniers passages, Jérôme parlent de ceux *qui historiae contradicunt*, à propos d'Origène et de ses partisans).

de manière exceptionnelle, il suit sa méthode habituelle, on note effectivement la précision *iuxta historiam*. D'autre part, mis à part les chapitres directement concernés par le sens spirituel et indiqués très clairement par notre auteur¹⁷⁹, Jérôme annonce dès son prologue son intention de lire Daniel selon l'histoire, et ce, afin de répliquer à l'attaque de Porphyre qui voyait dans l'ouvrage un simple récit fait par un auteur après les événements et non un livre proprement prophétique : il rappelle au contraire la grande simplicité du sens du texte biblique de Daniel : il s'opposera « 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. » Par cette précision, Jérôme indique d'emblée que son explication sera essentiellement historique : il lui faut prouver que Daniel est bien un prophète et que certaines prédictions se sont accomplies et se trouvent écrites en toutes lettres dans les *Histoires* postérieures¹⁸⁰, alors que d'autres, au sens spirituel, concernent la fin des temps. On ne sera donc pas étonné de la place très importante que l'interprétation littérale prend dans cet ouvrage.

II. Le contenu du sens littéral

De manière récurrente, au cours de l'explication du prophète Daniel, Jérôme ne cache pas son admiration pour le texte biblique, et il note à plusieurs reprises la justesse des expressions. Le sens littéral, qui correspond à la lecture des mots *ut scripta sunt*, mérite à ce titre toute l'admiration de son lecteur : à travers les mots, c'est Dieu lui-même qui parle. Ainsi Jérôme indique-t-il, généralement au début de son commentaire du lemme : « c'est bien dit » ou encore : « voilà qui est bien dit », « il faut encore noter la précision des termes ». ¹⁸¹ Car remarquer la précision de telle expression, c'est déjà comprendre le texte ; ainsi, c'est d'abord une lecture attentive du texte biblique¹⁸² qui permet de comprendre celui-ci et d'en tirer des éléments de commentaire : s'il est dit à la forme passive que Yoyaqim a été livré, cela montre que seule la volonté de Dieu, et non le pouvoir des hommes, peut remettre un homme aux mains de ses ennemis¹⁸³ ; si le texte parle de « Dieu du ciel », c'est pour distinguer ce Dieu des idoles des hommes¹⁸⁴ ; de même, l'expression « les yeux de ta tête » renvoient à une vision qui se joue non pas au niveau corporel (le texte aurait alors dit « de tes yeux »), mais dans la partie dirigeante du cœur¹⁸⁵ ; si le texte emploie le verbe « ressembler à », il ne faut pas comprendre « est véritablement »¹⁸⁶ ; de même il convient de bien distinguer « pouvoir » et « vouloir »¹⁸⁷ ; pourquoi Dieu dit-il qu'il ne répand sur nous sa malédiction que « goutte à goutte » ? c'est parce que nous n'aurions pu supporter qu'il la répande tout entière¹⁸⁸ ; etc. Cette admiration peut prendre des formes encore plus visibles, et il n'est pas rare de lire, après le lemme biblique, une formule exclamative que Jérôme ne peut réprimer : « quel grand

¹⁷⁹ Voir *infra* : l'interprétation spirituelle.

¹⁸⁰ On voit bien ici combien est mince la frontière entre *historia* au sens exégétique et *historia* au sens « historique ».

¹⁸¹ Cf. *In Dan.* 2, 5, 5 ; 2, 6, 6a ; 1, 3, 18b.

¹⁸² Cette approche première de tout texte, on se doute que Jérôme a dû l'apprendre tout jeune auprès de son maître Donat.

¹⁸³ Cf. *In Dan.* 1, 1, 1.

¹⁸⁴ Cf. *In Dan.* 1, 2, 19b.

¹⁸⁵ Cf. *In Dan.* 1, 2, 28c ; de même : 1, 4, 2c.

¹⁸⁶ Cf. *In Dan.* 1, 3, 95a.

¹⁸⁷ Cf. *In Dan.* 1, 3, 18a.

¹⁸⁸ Cf. *In Dan.* 3, 9, 11a.

prodige ! », « qu'elle est grande la sagesse du feu, combien indicible la puissance de Dieu », « qu'elle était grande la bienveillance du roi ! »¹⁸⁹

C'est à n'en pas douter de cette admiration pour le texte biblique qu'est né l'amour de Jérôme pour l'Écriture. Une Écriture qu'il entend bien faire goûter à son lecteur. Seulement, il n'est pas si facile de lire les textes bibliques, particulièrement les prophètes, Jérôme lui-même en a éprouvé toute la difficulté quand il était jeune¹⁹⁰ ; du coup, il est nécessaire d'introduire son lecteur à ces textes, d'expliquer tout ce qui, en eux, peut faire difficulté. C'est précisément là que réside l'importance de l'interprétation littérale ; P. Jay l'a clairement exprimé : « La fonction propre de l'exégèse littérale est d'établir avec certitude la signification immédiate du texte ou, pour mieux dire, de dégager ce que l'auteur a exactement voulu dire. »¹⁹¹ Cela nous amène d'une part à considérer comment notre exégète assure la clarté du texte biblique et quelles sont les sciences auxquelles il recourt dans cette explication de la lettre. Dans un premier temps, tâchons de relever quelques procédés qui permettent à Jérôme de rendre plus clair le sens du texte qu'il cherche à expliquer.

1. Clarifier et expliquer le texte biblique

a. La paraphrase

La paraphrase participe à l'explicitation du sens du lemme. Généralement, Jérôme a recours à ce procédé d'explication lorsque le sens est peu obscur et qu'il n'a besoin que de peu d'explications. Cependant, on notera que la paraphrase d'un texte ne consiste pas simplement à se contenter de reformuler autrement ce que celui-ci dit déjà, sans quoi elle ne présenterait aucune utilité : elle permet de clarifier tel aspect, d'ajouter tel mot de liaison qui manquait, de souligner tel point important qui aurait pu échapper au lecteur peu scrupuleux.¹⁹² Il serait long de citer l'ensemble des exemples qu'offre le *Commentaire sur Daniel*¹⁹³ : le procédé est régulièrement employé par Jérôme et constitue l'un des moyens les plus utilisés pour proposer une première lecture du texte : quelques exemples suffiront à montrer comment la paraphrase se veut au service de la *littera*. Les expressions annonçant la paraphrase sont variées : elles vont d'un simple *inquit*¹⁹⁴ – où Jérôme, reprenant les paroles du prophète, les exprime sous une autre forme – à des formules plus explicites encore : *et quodammodo sic loquuntur, quod autem ait..., ille est sensus..., quod autem ait..., hunc habet sensum..., quod dicit hoc est..., estque sensus...*¹⁹⁵ Le procédé sert parfois à développer un propos que Jérôme trouve trop rapide ; ainsi, à propos de Dn 3, 15b : « Prosternez-vous et adorez la statue que j'ai fait faire ; si vous ne l'adorez pas, à l'instant même vous serez jetés dans la fournaise ardente du feu », Jérôme commente : « Bien qu'il ait ordonné, dans sa fureur, d'amener les enfants, il leur donne cependant un temps pour se repentir : s'ils se jettent à terre et qu'ils adorent, leur faute première sera suivie du pardon, mais s'ils se refusent à adorer, la punition de la fournaise ardente sera immédiate. » Ailleurs, c'est la logique du passage qui est explicitée ; s'étonnant de ce que Daniel et ses compagnons aient ignoré la cause de la

¹⁸⁹ Voir respectivement *In Dan.* 1, 3, 23 ; 1, 3, 92b ; 2, 6, 18.

¹⁹⁰ Cf. Jérôme, *Epist.* 22, 30 à Eustochium en 384.

¹⁹¹ P. Jay, *L'exégèse de saint Jérôme*, p. 147.

¹⁹² Sur l'utilisation de la paraphrase dans l'Antiquité, voir H. Lausberg, *Handbuch der literarischen Rhetorik*, München 1973², p. 530-531 ; sur la paraphrase dans les commentaires de Jérôme, voir P. Jay, *L'exégèse de saint Jérôme*, p. 204-206.

¹⁹³ Voir par exemple *In Dan.* 1, 2, 5b ; 1, 2, 16 ; 1, 2, 28a ; 1, 2, 29a ; 1, 3, 8 ; 1, 3, 15b ; 1, 3, 17 ; 2, 5, 25-28 ; 2, 6, 12b ; 2, 6, 13b ; 2, 6, 14a ; 2, 6, 17a ; 2, 6, 20d ; 2, 7, 28a ; 2, 8, 13b ; 2, 8, 18b ; 3, 9, 22c ; 3, 10, 13b ; 3, 10, 14a ; 3, 10, 21a ; etc.

¹⁹⁴ Par exemple : *In Dan.* 3, 10, 20b ; 3, 11, 1.

¹⁹⁵ Respectivement : *In Dan.* 1, 3, 12a ; 1, 3, 16b ; 3, 10, 12 ; 3, 10, 20a ; 3, 11, 2a.

sentence de mort prononcée par Nabuchodonosor contre les sages et les devins de son royaume, Jérôme rappelle que les Chaldéens, craignant que les Hébreux ne découvrent l'interprétation du songe du roi, la leur avait cachée : « Voilà la raison pour laquelle (*ob hanc causam*), écrit Jérôme, Daniel pose la question sur la cruauté de la sentence, ignorant la raison du danger qu'il court. »¹⁹⁶

Mais la paraphrase peut se doubler d'une valeur clairement explicative, comme c'est le cas lorsque Jérôme en arrive à l'épisode du festin de Balthazar, où une main se met à écrire « face au candélabre sur le revêtement du mur du palais royal » : « Si l'on voit des doigts écrire sur le mur face au candélabre, c'est pour éviter que, s'ils avaient été trop loin d'une source de lumière, la main et ce qu'elle écrivait ne fussent pas clairement visibles ; et s'ils écrivent sur le mur du palais royal, c'est pour que le roi comprenne que ce qui est écrit se rapporte à lui. »¹⁹⁷ Parfois encore, paraphraser un texte permet d'assurer à celui-ci une plus grande clarté : c'est le cas pour Dn 2, 31-35, où, à travers la statue qu'a vue en songe le roi Nabuchodonosor, il est question de la succession des Empires ; renonçant à une explication détaillée de chaque partie du lemme, Jérôme préfère réécrire le texte afin d'en dégager un sens plus facile d'abord.

Il arrive que Jérôme soit tellement investi dans sa réécriture du lemme qu'il continue les paroles mêmes des personnages qui s'expriment ou qu'il leur réponde ; il abandonne alors la neutralité que l'on attend ordinairement d'un commentateur pour adopter le système d'énonciation du texte¹⁹⁸ ; en 1, 3, 15c, par exemple, rencontrant la question de Nabuchodonosor : « Et quel est le dieu qui pourra vous arracher à ma main ? », Jérôme semble lui répondre, se mettant peut-être à la place des Hébreux : « Il s'agit naturellement de celui dont tu as adoré naguère le serviteur et que tu as désigné avec vérité comme Dieu des dieux et Seigneur des Seigneurs » ; même commentaire en 1, 2, 28a, où Jérôme prête à Daniel ces paroles : « C'est donc en vain que tu demandes, sur la terre, aux hommes, ce que Dieu seul, dans le ciel, connaît ». Ce n'est pas seulement Daniel qui parle à travers Jérôme, mais les anges également ; ainsi Gabriel, en 3, 9, 22c dit-il à Daniel : « Maintenant, j'ai été envoyé vers toi et je suis sorti : non pas loin de la face de Dieu – pour ne pas m'éloigner de lui –, mais pour venir à toi. » Parfois, un tel procédé permet d'explicitier un verset : en 2, 7, 28a, alors que le lemme dit seulement : « Là se termine la parole », Jérôme met dans la bouche de Daniel cette précision : « De cette parole et de ce discours que le Seigneur, dans la présente vision, m'a révélés. »¹⁹⁹

De même, lorsque la logique du texte le demande, Jérôme développe un aspect qui était resté dans l'ombre, ou comble les ellipses du texte biblique. En Dn 4, 24, le prophète donne comme conseil au roi : « Rachète tes péchés par tes aumônes et tes injustices en faisant miséricorde aux pauvres ; peut-être Dieu pardonnera-t-il tes fautes » ; or, le texte biblique ne dit pas si Nabuchodonosor a suivi ce conseil ; Jérôme tranche : « Certes, [il] a fait, selon le conseil de Daniel, miséricorde aux pauvres... » Certes, on n'est plus tout à fait dans la paraphrase au sens où on l'entend d'ordinaire ; pourtant, c'est le même esprit qui anime de telles remarques : il faut assurer au texte biblique sa cohérence. Auparavant, alors que le texte dit seulement que « Daniel commença... à réfléchir en silence en lui-même » pour comprendre le songe du roi et que « ses pensées le troublaient », Jérôme explore les pensées secrètes de Daniel qui comprend (*intellexit*), éprouve de la compassion (*dolebat, timorem cordis...*) et souligne la « pâleur de son visage ». ²⁰⁰ De telles **explications psychologiques**²⁰¹

¹⁹⁶ Cf. *In Dan.* 1, 2, 15a.

¹⁹⁷ Cf. *In Dan.* 2, 5, 5.

¹⁹⁸ On trouvera de nombreuses références de ce type d'exégèse dans le commentaire ; voir par exemple : *In Dan.* 2, 5, 22 ; 3, 9, 7a. 11a. 17b. 23a ; 3, 10, 13b. 20a – 11, 2a.

¹⁹⁹ Autre exemple en 3, 9, 4b.

²⁰⁰ Cf. *In Dan.* 1, 1, 16a.

interviennent fréquemment sous la plume de Jérôme : pourquoi, par exemple, Nabuchodonosor donne-t-il l'ordre, en Dn 3, 19c, de faire chauffer la fournaise sept fois plus que d'ordinaire ? c'est qu'il est emporté par « la fureur et la colère – qui se rapprochent beaucoup de la folie – (qui) ne peuvent rester dans la mesure. » De même, l'exégète note à propos de Dn 6, 16b que si Nabuchodonosor recommande Daniel à Dieu au moment de l'enfermer dans la fosse aux lions, c'est qu'il s'en remet à la providence divine, n'ayant pas osé refuser à « des adversaires unanimes » la mort du prophète.²⁰²

b. Le sommaire des visions

On a déjà souligné que, dans sa volonté de *brevitas*, Jérôme avait parfois recours au sommaire pour résumer brièvement un passage du texte qui lui semble mériter moins d'explication ou qui lui semble plus délicat à traiter – c'est le cas par exemple du long cantique des trois enfants dans la fournaise, rédigé en grec, et que Jérôme condense en quelques lignes, annonçant d'emblée que « le texte commence par une louange générale », englobant les diverses *œuvres* du Seigneur qui louent leur créateur dans la formule « et toutes les autres qu'il serait long de rapporter.²⁰³ Mais le sommaire n'a pas simplement pour objectif de « se débarrasser » d'un passage sans intérêt : il peut tout au contraire servir la lettre du texte. Ainsi, dans le résumé du Cantique, si Jérôme passe rapidement sur la liste des *œuvres* invitées à louer leur Créateur, cela lui permet de mieux souligner un aspect important du texte, concernant chacune de ces œuvres : « Tout ce qui est créé loue le Seigneur non par sa *voix*, mais par son *œuvre*, car c'est par ce qui est créé que l'on saisit par suite le créateur, et c'est par chacun des œuvres et des effets que se montre la grandeur de Dieu. »

Plus clair encore est le cas du sommaire d'une vision. Il arrive en effet à Jérôme de résumer brièvement l'ensemble d'un chapitre avant d'étudier celui-ci : c'est le cas de la vision III, en 1, 3, 1a. C'est aussi, de manière plus intéressante, le cas de la vision IV, en 1, 4, 1a ; on sait qu'Origène fondait sa théorie de l'apocatastase sur ce chapitre de Daniel : Nabuchodonosor déchu de ses fonctions, transformé en bête, puis rétabli sur son trône serait une image du diable, appelé à la fin des temps à être rétabli dans ses prérogatives. Avant même de commenter le premier verset, Jérôme écrit : « L'histoire est limpide et ne demande pas une grande interprétation : parce qu'il a offensé Dieu, Nabuchodonosor devint fou ; il vécut sept années durant au milieu de bêtes brutes, se nourrissant d'herbes et de racines ; puis, rétabli sur son trône par la miséricorde de Dieu, il loua et glorifia le roi du ciel. » On comprend bien ici l'intérêt du sommaire : en quelques lignes, Jérôme condense le texte, qui n'a besoin d'aucune explication, à ses yeux : l'*historia* est *manifesta* ; du coup, Jérôme affirme que tout ce qui ira à l'encontre de cette interprétation littérale – et il cite la lecture qu'avait faite Origène – sera forcément erroné : le texte doit être lu au pied de la lettre, et de nombreux exemples de transformations tirées pour la plupart des *Métamorphoses* d'Ovide attestent qu'un tel récit n'a rien d'extraordinaire. Bref, tout en évitant par la suite à Jérôme un inutile commentaire de détail, le sommaire lui permet de couper court à toute interprétation spirituelle abusive.

c. Comment résoudre les incohérences du texte ?

Expliquant la lettre du texte, Jérôme se heurte parfois à des difficultés ou à des incohérences apparentes dans le lemme ; loin de les passer sous silence, il les aborde de front,

²⁰¹ Sur l'explication psychologique dans l'interprétation littérale, cf. P. Jay, *L'exégèse de saint Jérôme*, p. 172-174.

²⁰² Voir également *In Dan.* 1, 4, 16c ; 1, 4, 17a-19 ; 1, 4, 21 ; 3, 10, 19b ; etc.

²⁰³ Cf. *In Dan.* 1, 3, 57a.

avec d'autant plus de nécessité dans le cas de Daniel que ces mêmes questions avaient dû être soulevées par le *Contre les Chrétiens* de Porphyre.

Avant même de chercher ailleurs une explication, Jérôme commence par parcourir de mémoire l'Écriture ; le principe fondamental est que la Bible explique la Bible. On sait que cette méthode n'est pas nouvelle et que, depuis Aristarque déjà, on expliquait Homère par Homère. Ainsi, s'il surgit une difficulté dans l'Écriture, on tente de trouver un parallèle dans un autre passage qui permette de mieux comprendre celui qui semble problématique ; l'idée qui sous-tend une telle méthode est que toute l'Écriture a été inspirée par le même Esprit. Quelques exemples tirés du *Commentaire sur Daniel* suffiront pour illustrer cette habitude exégétique si fréquente.²⁰⁴ En 1, 2, 1b, Jérôme s'étonne : pourquoi un roi impie bénéficie-t-il d'une vision ? « Nous lisons la même chose, explique-t-il, à propos de Pharaon : 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 » ; un simple parallèle avec Gn 41 permet ici de lever la difficulté. En 1, 2, 48, c'est Porphyre qui soulève une question : « Pourquoi [Daniel] n'a-t-il pas refusé les présents [du roi] et a-t-il volontiers accepté les honneurs (= une charge de gouverneur) que lui offraient les Babyloniens ? » La réponse est simple : « C'était pour que Daniel grandît et que, à la place de la captivité, il devînt gouverneur de tous les Chaldéens et que fût connue la toute-puissance de Dieu », et des parallèles bibliques le confirment (Joseph auprès de Pharaon en Gn 41 ; Mardochée auprès d'Assuérus dans Est 8). Parfois même, c'est tout un dossier biblique auquel Jérôme se réfère : ainsi, en 1, 2, 21b, alors que le texte biblique – « Il donne la sagesse aux sages et la connaissance aux hommes qui possèdent l'intelligence » – semble quelque peu illogique (pourquoi donner la sagesse à ceux qui la possèdent déjà ?), Jérôme s'arme de citations bibliques : « Selon ce qui est écrit : *Que le sage écoute et il augmentera sa sagesse* (Pr 1, 5). *Car à celui qui a, on donnera* (Mt 13, 12, etc.) ; et sur l'âme qui brûle de l'amour de la sagesse, volontiers se répand l'Esprit de Dieu : *La sagesse n'entrera pas dans une âme mauvaise* (Sg 1, 4). »

Parfois, à l'explication biblique viennent se joindre des exemples tirés d'auteurs, juifs ou profanes. En 1, 1, 8a, Jérôme s'interroge : pourquoi les jeunes Hébreux acceptent-ils d'être instruits dans la culture des Babyloniens alors même qu'ils refusent de manger leurs plats ? Jérôme avance deux explications, l'une biblique (Moïse lui aussi avait appris la sagesse des Égyptiens : cf. Ex 2, 9-10), l'autre profane (si l'on veut lutter contre les astrologues ou les philosophes, il faut connaître leurs doctrines). De même, pour expliquer l'attitude de Nabuchodonosor qui se prosterne devant Daniel en 2, 47b, Jérôme rappelle qu'Alexandre avait jadis agi de même à l'égard du pontife Joïada.²⁰⁵

Enfin, il arrive que, sans recourir à aucune autorité, Jérôme résolve de lui-même la difficulté ; c'est généralement lorsque le texte mérite d'être reformulé et explicité. En Dn 8, 27c, le prophète vient d'être témoin d'une vision et il déclare, frappé de stupeur : « Il n'y avait personne pour l'interpréter » : « S'il n'y avait personne pour l'interpréter, s'étonne Jérôme, comment se fait-il que, plus haut (Dn 8, 19-26), l'ange l'a interprétée ? Non, ce qu'il dit, c'est qu'il avait entendu parler de rois et qu'il ignorait leurs noms, qu'il avait appris ce qui devait arriver et que, plein de doutes, il était dans l'incertitude sur l'époque où cela devait arriver. »

Dans ces différents exemples étudiés, on voit que Jérôme s'efforce de réduire à rien les incohérences qui, à première lecture, pourraient gêner un lecteur peu expérimenté. En bon pédagogue, il se met à la place des simples et tente de résoudre les questions qui naissent du texte. Ces questions, on l'a dit, ont peut-être également été soulevées par Porphyre et l'exégète se doit de les résoudre.

²⁰⁴ Voir aussi par exemple : 1, 2, 28c ; 1, 2, 29c ; 1, 4, 24 ; 2, 5, 19b ; 3, 10, 12 ; 3, 11, 21 ; etc.

²⁰⁵ Cf. Josèphe, *Antiqu. Jud.* XI, 8, 5 (333) ; Eusèbe, *Démonstr. Euang.* VIII, 2, 67.

d. Les habitudes de l'Écriture (*Scripturae consuetudines*)²⁰⁶

Expliquer la lettre du texte, c'est éclairer ses moindres obscurités, révéler les trésors de l'Écriture en tant qu'elle a ses propres habitudes linguistiques ; ainsi, pour comprendre Daniel, il faut être initié à ce langage particulier qu'est le langage biblique. Jérôme ne perd aucune occasion de rappeler quelques traits caractéristiques de celui-ci, pour aider à une claire compréhension des lemmes.

C'est tout d'abord sur les expressions proprement bibliques qu'il fait porter ses remarques. Ainsi, l'expression « se jeter à terre » doit-elle attirer l'attention en Dn 3, 5-6 : en effet, elle n'est jamais employée dans la Bible qu'à propos des démons et des idoles (cf. Mt 4, 9) : « En parcourant de tête toute l'Écriture sainte, commente Jérôme, – à moins que la mémoire ne me trompe –, je n'y trouve nulle part que quelqu'un ait adoré Dieu en se jetant à terre. » De même, que signifie la formule récurrente « de génération en génération » ? elle peut soit signifier « pour tous les siècles à venir », soit, de manière plus subtile, désigner deux générations : celle de l'Ancien Testament et celle du Nouveau.²⁰⁷ Le mot « père » a souvent dans la Bible le sens d' « ancêtre » : les « pères », ce sont les « aïeux » ; Jérôme souligne au passage : « Il n'y a pas là d'erreur quand on connaît l'habitude de l'Écriture sainte. »²⁰⁸ « Dans de nombreux passages de la Sainte Écriture », le mot latin *confessio* a le double sens de « pénitence » et de « louange ». ²⁰⁹ Le mot « temps » dans les prophéties désigne en fait une « année » ; ainsi, « un temps, deux temps et la moitié d'un temps » correspondent à « trois ans et demi » : c'est là l'*ἰδίωμα* (le langage particulier) des Saintes Écritures²¹⁰ ; on reconnaîtra volontiers qu'une telle explication est nécessaire au lecteur non averti. Le *Commentaire sur Daniel* montre bien que Jérôme emprunte ce type d'éclaircissements à une tradition qui le précède : certainement, il avait entendu Donat commenter ainsi les textes classiques ; mais c'est chez Origène qu'il emprunte très clairement les remarques sur les derniers chapitres de Daniel ; or, à de très nombreuses reprises, il va insister sur l'expression « d'une voix forte » (*uoce magna*) qui revient plusieurs fois dans le texte : celle-ci serait uniquement appliquée aux saints dans la Bible.

D'une manière un peu semblable, Jérôme explique que l'Écriture parle parfois par anthropomorphisme : or, un lecteur peu averti pourrait mal comprendre un tel langage ; Jérôme précise donc que « pour l'écrivain sacré, les gestes prêtés à Dieu sont une manière de traduire une attitude psychologique. »²¹¹ Au cours de l'explication du chapitre 9 de Daniel, Jérôme est amené de fait à préciser quelques expressions apparemment obscures : ainsi, lorsque nous sommes abandonnés de Dieu, on dit alors qu'il *dort* ; notre méchanceté *enivre* Dieu ; lorsque le mal est puni en nous, il est dit qu'il *s'éveille* et qu'il *se redresse de son ivresse* (14a) ; de même, quand nous sommes exaucés, l'Écriture a pour habitude de dire que Dieu *inclina son oreille* et lorsqu'il daigne nous regarder, Dieu *ouvre les yeux* (18a) ; bien sûr, Dieu ne dort pas, ne boit pas, n'a pas d'oreilles ni d'yeux : tout cela est dit *ἀνθρωποπάθως* (18a). A condition de bien comprendre le langage de la Bible, l'anthropomorphisme permet de découvrir la bonté d'un Dieu dont le châtement est un acte d'amour, destiné à provoquer le repentir : l'anthropomorphisme a une visée pédagogique : « Dieu se met en quelque sorte à la

²⁰⁶ P. Jay (*op. cit.*, p. 166) définit ainsi les « habitudes d'expression de l'Écriture » : « Il s'agit d'expressions dont la signification est normalement autre que le sens obvie, sans que le contexte permette à coup sûr de le déceler. »

²⁰⁷ Cf. *In Dan.* 1, 4, 31d.

²⁰⁸ Cf. *In Dan.* 2, 5, 2.

²⁰⁹ Cf. *In Dan.* 3, 9, 20.

²¹⁰ Cf. *In Dan.* 4, 12, 7a. Porphyre lui-même a compris ainsi l'expression.

²¹¹ P. Jay, *L'exégèse de saint Jérôme*, p. 162 ; sur l'anthropomorphisme chez Jérôme, voir les p. 161-166.

portée de notre langage ; il parle en affectant des sentiments humains "pour que nous comprenions à travers nos manières de parler les sentiments de Dieu à notre égard". »²¹²

L'Écriture a parfois aussi une grammaire qui lui est propre et qu'il convient de connaître ; ainsi, lorsqu'il s'agit des idoles et des démons, les notions de singulier et de pluriel perdent parfois leur valeur habituelle : ainsi, le pluriel peut renvoyer à une réalité unique (des « dieux » qui ne désignent qu'une idole)²¹³ ; à l'inverse, un singulier peut renvoyer à une réalité plurielle (des démons désignés par un singulier)²¹⁴ ; c'est là, affirme encore Jérôme, l'habitude de l'Écriture sainte.²¹⁵

Outre ces expressions et formulations propres à la Bible, Jérôme souligne également qu'on trouve dans le Livre de Daniel un certain nombre de thèmes récurrents dans la Bible. A cette occasion, il prend généralement la peine de relever les différents passages où ce thème apparaît : il constitue ainsi des *dossiers bibliques*, qu'il emprunte souvent d'ailleurs à Origène. Il n'est du coup pas surprenant de lire que les jeunes Hébreux en déportation ont reçu des noms nouveaux : dans la Bible, le thème des changements de noms est fréquent : Joseph a été appelé Çophnat-Panéah en Egypte (Gn 41, 45) ; mais de manière plus positive aussi, on voit qu'Abram a reçu de Dieu le nom d'Abraham, « père d'une multitude » (Gn 17, 5), Saraï celui de Sara (Gn 17, 15), Simon celui de Pierre (Mt 10, 2 ; etc.)...²¹⁶ De même, à propos de la « chambre haute » dans laquelle Daniel se retire en 6, 10, Jérôme propose : « Il nous faut, dans un rapide souvenir, rassembler tous les passages de toute l'Écriture sainte » où il est question d'un tel lieu : c'est justement dans une chambre haute que se déroule la Pâque du Seigneur (Mc 14, 15-17 ; Lc 22, 12-14) et que l'Esprit descend sur les Apôtres à la Pentecôte (Ac 1, 13-15 ; 2, 1-5). Le livre que l'ange ordonne à Daniel de sceller en Dn 12, 1-3 évoque pour Jérôme d'autres textes qui parlent également de livre scellé : Is 29, 11-12 et Ap 5, 1-5.²¹⁷

Nous venons d'évoquer quelques procédés par lesquels Jérôme tente d'assurer la plus grande clarté possible au texte biblique, parfois assez obscur chez un prophète ; on sent chez notre exégète une véritable passion pour la pédagogie biblique : tous les moyens sont bons pour que le texte reçoive le sens le plus clair possible ; ce trait est peut-être d'ailleurs encore plus frappant dans le *Commentaire sur Daniel*, dans la mesure où certains lemmes, commentés très rapidement, ne reçoivent d'explication que pour permettre au lecteur de mieux en saisir le sens ou la portée. Mais outre les procédés que nous venons d'étudier, Jérôme recourt à tout un appareil de connaissances pour expliquer le prophète.

2. Les sciences au service de l'Écriture²¹⁸

a. L'histoire

La place que Jérôme réserve aux explications historiques dans sa lecture *iuxta litteram* de Daniel apparaît très importante. Il serait long et sans intérêt pour notre enquête de rapporter

²¹² P. Jay, *L'exégèse de saint Jérôme*, p. 164 ; la citation est extraite de l'*In Is.* 18, 65, 5b-7 (PL 24, 634B ; CCSL 748) : ... *quo per nostra uerba Dei erga nos intellegamus affectum.*

²¹³ C'est le cas du veau d'or en Ex 32, 4 (LXX) ; voir aussi 1 R 12, 32-33.

²¹⁴ Cf. Is 44, 17 (LXX).

²¹⁵ Cf. *In Dan.* 1, 3, 14b.

²¹⁶ Cf. *In Dan.* 1, 1, 7.

²¹⁷ Voir encore, sur le thème de la pénitence, le dossier en 3, 9, 2b-3 ; sur les visions se déroulant sur le bord d'un fleuve, 3, 10, 4b ; etc.

²¹⁸ Nous adopterons volontiers ici le point de vue de P. Jay (*op. cit.*, p. 172) : « Il serait difficile, et d'ailleurs vain, de fournir une description exhaustive de toute la matière que met en œuvre l'interprétation littérale. Sa richesse et sa diversité reflètent celles mêmes du texte prophétique. On peut cependant cerner assez facilement les principaux domaines auxquels Jérôme l'emprunte. »

les précisions historiques que Jérôme mentionne au long de son commentaire : le Livre de Daniel pose effectivement des questions délicates, et jamais Jérôme ne s'y dérobe : il les aborde au contraire de front et justifie ses réponses en citant historiens et textes bibliques ; du coup, les notes historiques sont très nombreuses. Ce qui nous importe à vrai dire, c'est moins de comprendre le sens du Livre de Daniel que d'analyser la méthode de Jérôme dans l'établissement des faits : aussi nous bornerons-nous à présenter les principales questions soulevées par Jérôme, sans toujours rappeler les réponses qu'il y apporte longuement.

Le problème de l'histoire est particulièrement délicat dans l'*In Danielelem*, parce que Jérôme l'aborde de manière différente selon les parties de son commentaire ; il convient donc d'étudier séparément Dn 1-10, Dn 11, 1-20 (explication suivie des versets selon l'histoire uniquement) et Dn 11, 21 – 12, 13 (rejet de la lecture historique au profit d'une lecture uniquement spirituelle et eschatologique).

- **L'explication de Dn 1-10**

Pour simplifier l'examen de la question historique dans ces premiers chapitres de Daniel, nous avons choisi de ne rappeler que les passages les plus importants en les présentant sous la forme d'un tableau qui fasse apparaître à la fois les raisons pour lesquelles Jérôme recourt à l'histoire et, chaque fois que c'est possible, à quelle(s) source(s) il se réfère.²¹⁹

Référence	Objet de la note	Raison de la note	Source invoquée
1, 1, 1	Distinction entre Yoyaqim, fils de Josias, et Yoyakîn, son fils	Calomnie de Porphyre sur l'Évangile de Matthieu	Jr 1, 2-3 ; 2 R 22-24 ; 2 Ch 36 ; Ez 1, 2 ; Mt 1, 11-12
1, 1, 21	Si Daniel a vécu jusqu'à la 1 ^{ère} année de Cyrus, pourquoi, en 7, 1 et 10, 1 est-il dit qu'il vécut jusqu'à la 3 ^{ème} de Cyrus et la 1 ^{ère} de Darius ? Problème repris en 2, 6, 28 ; 3, 10, 1a.	Problème apparent de chronologie	
1, 2, 1a	Pourquoi les Hébreux paraissent-ils devant le roi en l'an deux du roi, alors qu'en 1, 5, il était dit : « au bout de trois ans » ?	Problème apparent de chronologie	Hébreux Josèphe (AJ X)
2, 5, 1	Qui est Balthazar par rapport à Nabuchodonosor ?	Problème de règne	Bérose, <i>Hist. de la Chaldée</i> Josèphe (qui suit Bérose) ; Jr 52, 31
	La mort de Balthazar et la prise de pouvoir de Darius	Précision historique	Is 21, 7. 9 ; Xénophon, <i>Cyr.</i> VII, V ; Trogue Pompée ; « historiens des nations barbares » ; « auteurs grecs »
2, 5, 10a	Qui est la « reine » dont parle le texte ?	Calomnie de Porphyre sur le Livre de Daniel	Josèphe ; Origène

²¹⁹ A part pour les sources bibliques, nous ne donnons que les indications mentionnées par Jérôme : on trouvera le détail des sources dans la traduction.

2, 5, 30-31	Assassinat de Balthazar pendant le festin	Précision historique	Josèphe (AJ X)
	Prise de pouvoir par Darius et Cyrus ; seul Darius s'empare du trône, mais le texte parle tantôt du règne de Darius, tantôt du règne de Cyrus : la question est à nouveau abordée en 2, 6, 1-2a ; 8a ; 12d. Voir aussi 2, 8, 3b ; 3, 9, 1.	Précision historique	Is 13, 17-18 ; 21, 4-5 ; Jr 51, 28. 33
2, 6, 1-2a	Le sort de Daniel sous Darius	Précision historique	Josèphe (AJ X)
	Dans Daniel, l'ordre chronologique n'est pas toujours respecté ; problème repris en 2, 7, 1a (*) ²²⁰	Problème de cohérence du Livre de Daniel	* Comparaison avec Jr 27-28 et Ez 29, 17-21
2, 7, 5-7	Explication historique de la vision des quatre bêtes	Interprétation historique d'une prophétie	Xénophon, <i>Cyr.</i> ; Hébreux ; Est 3, 13 ; Za 1, 8 ; 6, 3. 6 ; Ps 80 (79), 14 ; <i>etc.</i>
2, 8, 1a	Etablissement de la chronologie du récit	Précision historique	
2, 8, 2a	Daniel aurait construit une tour à Suse dans laquelle ont été ensevelis les rois perses et mèdes, ainsi que le gardien et le prêtre du lieu	Précision historique	« l' <i>Histoire de Josèphe</i> »
2, 8, 3c-4a	Le second Darius	Précision historique	« les histoires tant grecques que latines et barbares »
2, 8, 5b-9a ; 9b-12	Explication historique de la vision du bouc et du bélier	Interprétation historique d'une prophétie	
2, 8, 14	Comment compter les 2300 jours soir et matin indiqués par le texte ?	Précision historique	Macchabées ; Josèphe
	Judas Macchabée et la mort d'Antiochus IV	Précision historique	Macchabées ; Josèphe

²²⁰ On notera la manière dont Jérôme résout le problème lié à l'ordre des visions de Daniel ; il constate en effet que les chapitres 5, 7 et 8 se déroulent sous Balthazar, alors que les événements du chapitre 6 ont lieu sous Darius : cet ordre est justifié par le découpage du Livre de Daniel en deux genres littéraires distincts : une première partie (à laquelle appartiennent les chapitres 5 et 6) est composée de récits extraordinaires (*mirabilia signa*) et ces récits sont ordonnés selon un ordre chronologique ; une seconde (dans laquelle on lit les chapitres 7 et 8) est constituée de visions (*somnia*) et se trouve également construite de manière chronologique : l'apparente incohérence s'explique donc logiquement.

Dans l'explication de Dn 1-10, même si Jérôme s'intéresse régulièrement au problème de l'histoire, on peut être quelque peu surpris par le petit nombre de renvois aux historiens. Le plus cité d'entre eux est sans conteste Josèphe.²²¹ Son nom est mentionné à 13 reprises dans le *Commentaire sur Daniel* ; mais 9 seulement concernent la section à laquelle nous nous intéressons.²²² L'utilisation de Josèphe semble répondre à trois critères principaux : Jérôme fait appel à son autorité pour donner des précisions historiques (1, 2, 1a ; 2, 5, 1 ; 2, 5, 10a ; 2, 5, 30-31 ; 2, 6, 1-2a ; 2, 8, 14) ; il se sert de son témoignage pour résoudre des problèmes de chronologie ou de règne (1, 2, 1a ; 2, 5, 1) ; il utilise son ouvrage comme un argument contre les attaques de Porphyre (2, 5, 10a). Dans un seul cas, Jérôme conteste une information donnée par l'historien.²²³ On trouve également une référence à Bérose, auteur d'un ouvrage – *Chaldaica* ou *Babyloniaca* – aujourd'hui perdu (2, 5, 1)²²⁴, une à Trogue Pompée (2, 5, 1), deux à Xénophon (2, 5, 1 et, sans doute 2, 7, 5)²²⁵. Si Tite-Live et Salluste sont mentionnés, c'est en fait sans rapport avec les problèmes historiques.²²⁶ On note encore quelques allusions imprécises aux « histoires grecques et romaines » (1, 4, 1a), aux « histoires tant grecques que latines et barbares » (2, 8, 3c-4a), à « beaucoup d'historiens des nations barbares » et à des « auteurs grecs » (2, 5, 1) ; mais ces dernières ne doivent pas faire illusion, comme l'a bien souligné P. Courcelle : « Une référence à l'histoire grecque ne signifie pas forcément que Jérôme a sous les yeux une source grecque, ni même un historien »²²⁷ ; bien souvent d'ailleurs, il emprunte à l'une de ses sources la référence en question : « A la vérité, Jérôme ne semble avoir lu des historiens grecs que ceux qui lui étaient directement utiles pour l'étude de l'Écriture »²²⁸, ce que l'on peut sans doute comprendre aussi de l'ensemble des historiens autres que grecs.

Mais il faudrait ajouter à cette liste d'historiens les références constantes de Jérôme au texte biblique, que nous pouvons déjà apprécier dans les quelques références citées plus haut : il serait fastidieux de les énumérer toutes. Notons simplement avec P. Jay : « Incontestablement, c'est à l'Écriture elle-même, première source de l'histoire d'Israël, particulièrement dans ses « livres historiques » que [Jérôme] emprunte le plus. »²²⁹

²²¹ P. Jay remarque également : « L'historien profane dont le nom revient le plus souvent, et de fort loin, dans le *Commentaire sur Isaïe* est Flavius Josèphe. Le fait ne surprend pas, vu les sujets que traite l'historien juif » (*L'exégèse de saint Jérôme*, p. 183). On trouve de semblables remarques chez P. Courcelle, *Les Lettres grecques*, p. 71-74 : « Le seul historien profane que Jérôme connaisse à fond et chez lequel il puise perpétuellement pour ses commentaires historiques de l'Écriture, est Josèphe. [...] Jérôme doit à Josèphe sa science de l'histoire et de la civilisation hébraïques [...]. Il y renvoie encore chaque fois qu'un point d'histoire mérite d'être élucidé, soit un problème chronologique, soit une généalogie confuse. [...] Jérôme possédait [...] le texte grec des œuvres complètes de Josèphe, qui était presque pour lui un livre de chevet. »

²²² Josèphe est également cité dans le Prologue, dans la liste des nombreux historiens dont il faut se servir pour comprendre la fin de Daniel (= Dn 11) ; il est aussi mentionné à trois reprises dans l'explication de Dn 12 (sur les versets 1-3a ; 7a ; 11).

²²³ Cf. *In Dan.* 3, 10, 6a : A propos du mot hébreu *Tarsis*, Jérôme commente : « Jonas désirait fuir non pas à Tarse, la ville de Cilicie, comme beaucoup le pensent, mettant une lettre à la place d'une autre, ou une 'région' de l'Inde, comme le croit Josèphe, mais de façon absolue 'en mer'. » Voir notre note sur le passage dans la traduction.

²²⁴ Mais Jérôme semble laisser entendre qu'il a atteint le témoignage de Bérose à travers Josèphe : « D'après Bérose qui a écrit une *Histoire de la Chaldée*, et Josèphe, qui suit Bérose... »

²²⁵ Jérôme ne mentionne pas son nom, mais dit : *Legamus Cyri maioris Infantiam*.

²²⁶ Jérôme invoque le témoignage de Tite-Live pour déterminer le genre du mot *torques* (2, 5, 7c) et celui de Salluste pour expliquer ce qu'est le naphte (1, 3, 46).

²²⁷ P. Courcelle, *Les Lettres grecques en Occident, de Macrobe à Cassiodore*, De Boccard, Paris 1943, p. 66.

²²⁸ P. Courcelle, *Ibid.*, p. 67.

²²⁹ P. Jay, *L'exégèse de saint Jérôme*, p. 180.

- **L'explication de Dn 11, 1-20**

Jusqu'au verset 21, l'ensemble du chapitre 11 de Daniel est expliqué par Jérôme d'un point de vue uniquement historique. Avant d'aller plus loin, il importe d'introduire ici une remarque essentielle pour bien comprendre la démarche de Jérôme : pour un lecteur moderne en effet, l'explication qui va être décrite ci-après relèverait davantage de l'exégèse spirituelle : Jérôme reconnaît en chacun des personnages décrits par le texte prophétique des personnages historiques ; la prophétie est donc expliquée par son application à l'histoire. Or, Jérôme semble ici considérer que l'interprétation prophétique s'identifie au sens littéral : prophétie et histoire se correspondent donc dans ce cas précis.²³⁰

Chaque verset de cette séquence est étudié en détail, et chaque personnage mentionné de manière imprécise par l'ange est identifié à un personnage historique. Dès le Prologue, le lecteur était prévenu que la fin de Daniel nécessitait le recours à de nombreux ouvrages historiques : cette vision en est une parfaite illustration. Avant d'aborder le problème des sources de Jérôme, précisons succinctement les événements mentionnés ici.²³¹

L'exégète est en fait incité par l'ange, qui affirme en 11, 2a annoncer « la vérité », à rechercher dans l'histoire une explication de la vision ; Jérôme développe son propos : « Puisque tu veux connaître ce qui arrivera aux rois des Perses, écoute l'enchaînement des événements (*ordinem rerum*) et prête l'oreille à ce que tu cherches à savoir » ; ainsi, c'est cet *ordo rerum* qui va être ici précisé. La vision se rapporte principalement à la période hellénistique. En 11, 2b, il est question de quatre rois : il s'agit, explique Jérôme, des quatre rois qui ont succédé à Cyrus : Cambyse, le mage Smerdis, Darius et Xerxès. Puis, omettant neuf rois²³², l'ange en vient à parler d'Alexandre ; celui-ci est désigné en 3-4a comme un roi très puissant : cela s'explique par les nombreuses victoires qu'il a remportées. Si son royaume est « divisé entre les quatre vents du ciel » (11, 4b), cela trouve confirmation dans la division de l'Empire d'Alexandre entre les quatre diadoques à sa mort : Ptolémée (Egypte), Philippe (Macédoine), Séleucus Nicanor (Syrie, Babylone) et Antigone (Asie, Pont). A partir de là, la vision va détailler les rapports entre ceux que l'ange appelle les « rois du sud », c'est-à-dire de l'Egypte, et les « rois du nord », c'est-à-dire de la Syrie²³³ : les différents affrontements décrits correspondent aux guerres syriennes qui ont opposé les deux royaumes de 274 à 200 AC. En Egypte, à Ptolémée, premier roi d'Egypte (11, 5a), succède son fils Ptolémée Philadelphe (11, 5b) ; en Syrie, après Séleucus Nicanor et Antiochus Soter, c'est Antiochus Théos qui monte sur le trône ; celui-ci mène des guerres nombreuses contre Ptolémée Philadelphe (il s'agit de la deuxième guerre syrienne, qui s'étend de 259 à 253 environ) : pour mettre un terme à ces conflits, ce dernier donne en mariage sa fille Bérénice au roi syrien, qui avait épousé en premières noces Laodice ; celle-ci parvient finalement à empoisonner son époux et à faire périr Bérénice. C'est alors Séleucus Callinicos, fils d'Antiochus Théos, qui prend le pouvoir (11, 6). Ptolémée Evergète, frère de Ptolémée Philadelphe, nouveau souverain égyptien lance une offensive victorieuse contre Séleucus Callinicos (troisième guerre syrienne, de 246 à 241 : 11, 7-9).

²³⁰ On trouvera de semblables remarques, à propos des prophéties messianiques, chez P. Jay, *L'exégèse de saint Jérôme*, p. 377.

²³¹ Nous ne nous attacherons pas à détailler ces récits (on se reportera pour cela au texte de Jérôme) ni à préciser les sources historiques de chaque événement ou à passer au crible de la critique les récits historiques de Jérôme : d'une part, les notes de la traduction proposent déjà une telle approche ; d'autre part, notre propos est moins de comprendre le Livre de Daniel que d'analyser la manière dont Jérôme approche le texte prophétique. Nous nous bornerons donc ici à résumer sommairement les propos de Jérôme, sans recul critique.

²³² C'est là, précise Jérôme en 3, 11, 21, une habitude de l'Écriture de ne mentionner que les événements d'importance.

²³³ Jérôme explique pourquoi l'ange appelle ainsi les rois : du point de vue de la Judée, la Syrie est au nord et l'Egypte au sud (3, 11, 4b ; 11-12).

Dn 11, 10 décrit les guerres des fils de Séleucus Callinicos – Séleucus Céraunos et Antiochus – contre Ptolémée Philopator, nouveau roi d’Égypte ; Antiochus devient roi sous le nom d’Antiochus le Grand. Le roi d’Égypte attaque alors le souverain de Syrie (quatrième guerre syrienne, en 217) : ce dernier est battu (11, 11-12). Par la suite, il va à son tour décider une guerre contre le fils de Ptolémée Philadelphie, le jeune Ptolémée Epiphane, âgé de quelques années (il va s’agir de la cinquième guerre syrienne, de 202 à 200) ; l’Égypte connaît à cette époque de nombreuses séditions : Antiochus le Grand et Philippe V de Macédoine s’entendent dans le but de se partager l’Égypte (11, 13-14a). C’est à cette époque là qu’à la suite du prêtre Onias, de très nombreux Juifs quittent la Judée pour s’enfuir en Égypte ; la Judée elle-même est prise par Antiochus, puis reprise par Scopas, général de Ptolémée (11, 14b). Antiochus, revenu en Palestine, est finalement victorieux à Panéas (Panion) (11, 15-16). Voulant étendre son royaume à l’Égypte, il promet en mariage sa fille Cléopâtre I au roi Ptolémée V (11, 17a), mais ne peut finalement en prendre possession ; il se tourne alors vers l’Asie, mais il est vaincu par Scipion Nasica et reçoit l’ordre de rester en-deçà du Taurus. Dans un combat contre les Elyméens, il est anéanti avec son armée (11, 17b-19). Sur le verset 20, les interprétations varient, alors que jusque là, Jérôme n’avait pas mentionné d’explications divergentes : d’après lui, l’homme *uilissimus et indignus decore regio* décrit par l’ange serait Séleucus Philopator ; selon Porphyre, il s’agirait de Ptolémée Epiphane ; les Hébreux y voient plutôt une allusion à Tryphon.

Ces explications historiques, souvent très détaillées et riches de nombreux détails ont de quoi surprendre dans un commentaire qui se veut à la fois *bref* et écrit à *intervalles* ; pourtant, Jérôme avait prévenu son lecteur dès le Prologue : « Pour comprendre la fin de Daniel, il faut recourir à l’histoire complexe des Grecs (*multiplex Graecorum historia*), c’est-à-dire à Callinicos Sutorius, Diodore, Hiéronymos, Polybe, Posidonios, Claudius Théon et Andronycus surnommé Alipius, que Porphyre aussi dit avoir suivis, Josèphe encore et ceux que Josèphe cite, et surtout nos compatriotes Tite-Live, Trogue Pompée et Justin, qui racontent toute l’*histoire* de la dernière vision et qui, après Alexandre jusqu’à César Auguste, décrivent les guerres de Syrie et d’Égypte, c’est-à-dire de Séleucus, d’Antiochus et des Ptolémées. »²³⁴ Or, il faut bien avouer qu’on est quelque peu embarrassé en comparant la longue liste des sources donnée dans le Prologue et l’absence quasi totale de renvois à ces sources dans l’explication du texte ; au total, on ne trouve que trois allusions, vagues et portant sur des points de détail : à propos de Xerxès (« [II] accomplit les actions que racontent les historiens grecs » : 3, 11, 2b), de la puissance de Ptolémée Philadelphie (« les histoires rapportent en effet que... » : 3, 11, 5b) et de villes prises par Antiochus le Grand, « sur lesquelles nous avons des histoires grecques et romaines » (3, 11, 15-16). On est d’autant plus surpris que, dans les notes de notre traduction, nous avons pu signaler de nombreuses correspondances avec les historiens dont nous possédons encore les œuvres, notamment Diodore de Sicile, Polybe, Hérodote, Appien, Pausanias, Tite-Live, Justin et Josèphe.

Une question est soulevée naturellement par ces constatations : Jérôme a-t-il lu les ouvrages qu’il mentionne et, si ce n’est pas le cas, d’où tire-t-il ses informations ? Dans le Prologue, Jérôme reconnaît que les historiens grecs mentionnés ont également été suivis par Porphyre ; par la suite, à deux reprises, il mentionne clairement qu’il tient de Porphyre les allusions à Sutorius²³⁵ et à Polybe et Diodore²³⁶. Cette indication semble confirmer que

²³⁴ Pour des indications plus précises sur les historiens mentionnés, on se reportera aux notes de la traduction, *ad loc.* Voir également B. Croke, « Porphyry’s *Anti Christian* chronology », *JThS* 34 (1983), p. 176-179. Si Jérôme donne une liste aussi longue d’historiens, c’est, affirme-t-il, afin de « prouver que, ce qui maints siècles auparavant, a été prédit par les saints prophètes, se trouve contenu dans les écrits tant des Grecs que des Latins et d’autres peuples. »

²³⁵ Cf. *In Dan.* 3, 11, 21 : « Voilà les explications qu’en suivant Sutorius, Porphyre a poursuivies dans des propos très filandreux. »

Jérôme emprunte ses références, qui ne seraient donc que de seconde main ; mais les emprunte-t-il directement à Porphyre ? Nous avons montré, dans notre étude sur les sources, que Jérôme n'a certainement pas lu le *Contre les Chrétiens* de Porphyre, mais qu'il l'a atteint indirectement, à travers les réfutations d'Apollinaire de Laodicée, d'Eusèbe de Césarée et de Méthode d'Olympe ; ce serait donc vraisemblablement à travers ces ouvrages, sans doute principalement à travers celui d'Eusèbe²³⁷, que Jérôme aurait eu accès à ces historiens. P. Courcelle est également de cet avis : « 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. »²³⁸ Restent les historiens latins et Josèphe ; si l'on peut supposer que Jérôme peut avoir une connaissance de leurs œuvres, rien ne prouve dans l'explication du texte qu'il s'en soit servi.

- **L'explication de Dn 11, 21 – 12, 13**

A partir du verset 21, le mode d'explication change ; Jérôme l'indique très clairement dans une sorte de préface : « Jusqu'ici, l'ordre historique (*historiae ordo*) se poursuit et il n'y a aucune divergence entre Porphyre et nous. Mais tout ce qui suit jusqu'à la fin du volume, celui-ci le comprend de la personne d'Antiochus [...] ; 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. » Et il indique son « programme d'explication » : « Suivons donc l'ordre de l'exposé (*expositionis ordo*) et relevons brièvement, selon chacune des deux explications, ce qui paraît bon à nos adversaires, et ce qui paraît bon aux nôtres. » Le propos de Jérôme est très clair : à partir du verset 21, les explications porphyrienne et chrétienne sont imperméables l'une à l'autre : Jérôme quitte le domaine de l'histoire, comme il l'indique très clairement : à l'*historiae ordo* se trouve substitué l'*expositionis ordo*, c'est-à-dire que la chronologie des événements n'est pas à rechercher dans l'histoire : si Jérôme conserve la trame du texte, c'est uniquement parce que le récit les présente dans cet ordre, celui-ci n'a plus, selon lui, de rapport avec des faits historiques. Dès lors, nous n'avons plus à nous attacher à l'explication historique du texte, puisque Jérôme la rejette et que la seule interprétation possible du texte est, selon lui, spirituelle et eschatologique.

Cependant, Jérôme signale à plusieurs reprises les sources de Porphyre, qu'il les trouve indiquées directement dans son ouvrage ou, plus probablement dans la critique qu'en avaient fait les auteurs chrétiens : en 3, 11, 21, Jérôme mentionne Sutorius comme la source principale que Porphyre aurait suivie : « Voici les explications qu'en suivant Sutorius, Porphyre a poursuivies dans des propos très filandreux ; nous les avons citées en un rapide résumé » ; en 3, 11, 28b-30a, il est question des « historiens grecs et romains », expression qui peut renvoyer ici à Tite-Live, Justin, Polybe, Diodore de Sicile, Appien²³⁹ ; il cite encore explicitement Polybe et Diodore en 3, 11, 36 et, fréquemment, la source biblique traitant de la période d'Antiochus, les Livres des Macchabées (3, 11, 30b ; 32 ; 33 ; 34-35 ; 3, 12, 1-3). L'ensemble de ces sources vient en fait confirmer l'application possible du texte biblique à la personne d'Antiochus ; en 3, 11, 37-39, il est dit clairement : « Nous lisons en effet... »²⁴⁰

²³⁶ Cf. *In Dan.* 3, 11, 36 : Mais Porphyre et tous ceux qui le suivent sont d'avis qu'il est question d'Antiochus Epiphane... Effectivement, Polybe et Diodore, rédacteurs de *Bibliothèques historiques*, racontent que... »

²³⁷ Cf. J. Lataix, « Le commentaire de saint Jérôme sur Daniel », *Revue d'histoire et de littérature religieuses*, II (1897), p. 165.

²³⁸ P. Courcelle, *Les Lettres grecques en Occident*, p. 64 ; voir également P. Jay, *L'exégèse de saint Jérôme*, p. 181 et Y.-M. Duval, Introduction au *Commentaire sur Jonas* de Jérôme, p. 69.

²³⁹ Voir les notes de la traduction, *ad loc.*

²⁴⁰ On notera que Jérôme, attribuant explicitement cette lecture historique à Porphyre et la rejetant, mentionne les sources de son auteur, alors qu'auparavant, bien qu'il emprunte également vraisemblablement ses références à

Cependant, Jérôme rejette cette lecture incomplète du texte au profit de la lecture spirituelle. Et il est intéressant de constater qu'il recourt à des arguments historiques pour prouver qu'une lecture littérale n'est pas satisfaisante : en 3, 11, 27-28a, il réfute l'opinion de Porphyre : « selon l'histoire, cela ne peut être démontré » ; de même, en 3, 11, 44-45, Jérôme ironise sur la « montagne illustre et sainte, l'Apedno » dont Porphyre parle dans son récit, montagne « pour laquelle il ne peut mettre en avant aucune histoire où il l'ait trouvée » ; citant encore en 3, 12, 7a et 12 Josèphe et les Macchabées, notre exégète refuse l'application des « trois ans et demi » dont parle le texte à la période durant laquelle le Temple aurait été souillé : les textes historiques parlent non de trois ans et demi, mais de trois ans : « or, sous l'Antichrist, ce n'est pas trois ans, mais trois ans et demi [...] que, dit-on, il y aura. »

b. La géographie

Il arrive que le texte biblique nécessite quelques éclaircissements géographiques, surtout lorsque des noms propres apparaissent ; Jérôme, il faut le rappeler, avait lui-même rédigé un *Livre des noms de lieux* ; aussi n'est-on pas surpris de le voir évoquer les difficultés liées à la géographie : s'il est question de Shinéar dans le texte (Dn 1, 2), il rappelle aussitôt que « le pays de Shinéar est la région de Babylone où se trouve la plaine de Dura », c'est d'ailleurs là qu'aurait été construite la tour de Babel.²⁴¹ Ailleurs, le texte parle de Suse et de l'Elam (Dn 8, 2a) : Jérôme précise que Suse est la métropole de la région des Elamites et que si elle est appelée « forteresse » par le texte, c'est uniquement « parce qu'elle a été édifiée avec tant de solidité qu'elle semble être une forteresse. » Il ne faut pas être surpris qu'une porte ait un nom : si une porte s'appelle *Oulai* en Dn 8, 2b, que l'on pense aux équivalents connus : *porte de Scée* à Troie ou *porte Carmentale* sur le mont Palatin. On peut encore citer l'explication du mot *lacus* en 2, 6, 19 : le mot désigne dans la réalité du pays une fosse profonde ou encore une citerne asséchée dans laquelle on nourrit des lions : il ne faut pas confondre ce mot avec la réalité qui lui est attachée en latin, car il peut désigner aussi une « masse d'eaux douces » (en grec, *λίμνη*), comme les lacs Bénacus (lac de Garde) et Larius (lac de Côme).

c. L'anthropologie, la connaissance des cultures

Pour expliquer la Bible, il faut aussi connaître les réalités liées aux peuples mentionnés dans les textes : s'appuyant sur ses propres connaissances, mais aussi sur les historiens qu'il a lus, Jérôme offre les éclaircissements nécessaires à son lecteur, en bon serviteur de la *littera*. Il explique ainsi que si Daniel est revêtu de la pourpre et qu'il reçoit un collier d'or en 5, 29, c'est parce que, chez les Mèdes, il s'agit d'insignes royaux, qui manifestent ici son accès au pouvoir.²⁴² Dans le domaine vestimentaire, il faut savoir que les *saraballa* désignent chez les Chaldéens les cuisses et les jambes et, par métonymie, les braies qui recouvrent cuisses et jambes ; de même, la tiare « est une sorte de petit bonnet en usage chez les Perses et les Chaldéens. »²⁴³ A propos de Dn 2, 2, où il est entre autres question de « mages » et de « sorciers », Jérôme note : « L'habitude et le langage courant entendent par mages « sorciers », alors qu'ils sont considérés d'une tout autre manière dans leur nation, en ce qu'ils sont les philosophes des Chaldéens, et c'est conformément à la science de cet art que les rois

Porphyre (directement ou plutôt indirectement), il ne donnait aucune indication sur les sources possibles des récits : peut-être peut-on y voir une méfiance plus grande lorsque notre auteur refuse l'interprétation littérale.

²⁴¹ Jérôme profite de l'occasion qui lui est fournie pour rappeler que le nom *Babylone* se traduit en latin *confusio*.

²⁴² Comme nous le montrons dans les notes de la traduction, Jérôme emprunte cette explication à Xénophon et Hérodote.

²⁴³ Cf. *In Dan.* 1, 3, 21 ; Jérôme cite à l'appui de sa définition Virgile, *En.* VII, 247.

aussi et les princes de ce même pays agissent en tout : ainsi, lors de la nativité du Seigneur et Sauveur, ils ont eux-mêmes compris les premiers qu'il était né et, venant dans la sainte Bethléem, ils ont adoré l'enfant, guidés d'en haut par l'étoile. »

d. La théologie

Lorsque le texte aborde des points de doctrine d'importance, Jérôme ne peut faire autrement que de les expliquer, même succinctement : c'est le cas de la notion d'*anges*, qui revient fréquemment dans le Livre de Daniel. Ainsi, lorsqu'en 8, 15b, il est dit qu'un ange se tient devant le prophète « comme une apparence d'homme », Jérôme, soulignant l'expression, explique : « Car les anges ne sont pas des hommes, mais ils se montrent sous l'apparence d'hommes » (cf. Gn 18, 1-3 ; Jn 8, 56) ; plus loin, il rappelle la fonction dévolue à chacun des trois archanges : Gabriel est préposé aux combats (son nom signifie *force* ou *homme robuste de Dieu*)²⁴⁴, Raphaël à la médecine (son nom se traduit par *traitement* ou *médecine de Dieu*)²⁴⁵ et Michel aux événements heureux et à l'expiation (son nom veut dire : *qui est comme Dieu ?*).²⁴⁶ Plus loin, à propos de Dn 10, 13, Jérôme rappelle que chaque nation a été confiée à un ange, selon le texte de Dt 32, 8 (LXX) : « 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 »²⁴⁷ ; ainsi, l'expression « prince du royaume des Perses » désigne-t-elle l'ange auquel la Perse a été confiée ; quant à l'expression qui suit immédiatement ce passage, « prince de premier rang », vu qu'elle est appliquée à Michel, elle désigne nécessairement les archanges.

L'exégèse littérale semble bien correspondre à l'image qu'en donne souvent Jérôme, celle d'un *fundamentum* ; avant de construire tout édifice, il faut s'assurer d'établir des fondations solides. On l'a bien vu : Jérôme ne néglige rien pour asseoir fermement le texte qu'il prétend étudier. Mais ne poser que des fondations n'est pas suffisant, ce n'est là qu'une étape de la construction : ce qui compte, c'est la maison en elle-même, et celle-ci n'est achevée qu'une fois le faîte posé, et ce faîte, affirme Jérôme, c'est l'exégèse spirituelle.²⁴⁸ Nous l'avons déjà signalé : on ne doit pas s'attendre, pour l'*In Daniele*, à une interprétation spirituelle systématique ; mais bien que celle-ci ait une place plus limitée que dans les commentaires sur les douze prophètes, par exemple, elle n'est cependant pas non plus négligeable.

²⁴⁴ Cf. Lc 1, 11-19. 26-27 ; Ps 23, 8. 10.

²⁴⁵ Cf. Tb 12, 14-15.

²⁴⁶ Cf. Dn 10, 13. 21 ; 12, 1 ; Ap 12, 8-10.

²⁴⁷ Nous avons montré dans les notes de la traduction que Jérôme emprunte à Origène cette explication.

²⁴⁸ P. Jay (*op. cit.*, p. 213-214) ne dit pas autre chose : « Le sens littéral n'est... pas pour Jérôme un absolu. Comment eût-il pu l'être, chez un commentateur chrétien ? Mais il n'est pas non plus réalité négligeable, simple accident de parcours sur le chemin d'une lecture chrétienne de la Bible. « Base et support » du sens spirituel qui est tenu de respecter sa « cohérence », il a pour vocation de permettre d'accéder au sens plénier des Ecritures. C'est sa limite, mais aussi, pour Jérôme, son incontestable grandeur. »

C. L'INTERPRETATION SPIRITUELLE

I. Le vocabulaire

Même si la terminologie propre à l'interprétation spirituelle reste peu développée dans l'*In Danielelem*²⁴⁹, on trouve un certain nombre de termes habituels chez Jérôme. Nous nous contenterons de les reprendre en en donnant une rapide définition, empruntée en grande partie aux travaux de P. Jay²⁵⁰ ; celui-ci distingue deux catégories de termes : « ceux qui servent à désigner le sens spirituel lui-même », *allegoria*, *anagoge*, *tropologia*, *spiritus* ; « ceux qui qualifient plutôt les réalités de l'Écriture par lesquelles on y accède », *umbra*, *imago*, *figura*, *typus*.

Le terme *allegoria* n'apparaît qu'une seule fois dans le commentaire en 3, 9, 24, où Jérôme, exposant l'opinion d'Origène sur les soixante-dix semaines d'années, rappelle que l'Alexandrin considérait que, dans ce passage, « il n'y avait pas de place pour l'allégorie qui laisse toute liberté à la discussion »²⁵¹. Le mot, emprunté à la terminologie des grammairiens grecs, est employé avec le même sens par Paul (Ga 4, 24) et Tertullien ; il désigne d'abord le sens spirituel de façon générale. Mais Jérôme emploie également ce terme lorsqu'il se méfie d'une interprétation spirituelle : « Présentée comme un procédé d'explication qui morcelle le texte sacré, l'allégorie conduit l'interprète de l'Écriture à substituer aux « mystères de l'Écriture » ses conceptions personnelles. Le mot reçoit ainsi du contexte une valeur indiscutablement péjorative » (p. 222). Sans doute les querelles autour d'Origène avaient-elles mis Jérôme en garde contre les risques théologiques de l'allégorie. Or, c'est bien ce sens-là que reçoit le mot dans le passage de l'*In Danielelem*.²⁵² Bref, conclut P. Jay, le mot reçoit des « valeurs contradictoires, suivant que sous le voile de l'allégorie se découvre le sens spirituel, ou qu'au contraire le procédé en détourne et égare. Ainsi perçu par Jérôme dans son ambiguïté, le mot pouvait difficilement s'imposer dans son vocabulaire comme une expression courante du sens spirituel » (p. 225).

Le mot *anagoge* revient à deux reprises dans notre commentaire, sous sa forme grecque et dans une tournure prépositionnelle : *secundum ἀναγωγήν* (1, 1, 2b ; 3, 10, 2-3) ; dans le premier passage que l'on a déjà cité, les vases du temple représentent les « doctrines de la vérité » ; dans le second, le deuil de Daniel annonce le deuil des disciples du Christ une fois l'époux enlevé. L'usage de l'expression est courant chez Jérôme dans des tours prépositionnels (*secundum* ou *iuxta*). S'il est le premier Latin à l'avoir employé, le mot est fréquent chez les Grecs (d'où, parfois, sa transcription en grec, comme c'est le cas ici). Comme le note P. Jay, « le mot exprime en lui-même l'idée d'une élévation, d'un passage à un plan supérieur [...], c'est le passage au sens supérieur, et ce sens supérieur lui-même : c'est-à-dire le sens spirituel » (p. 227). Pour le sens, « libre des réserves qui limitent l'emploi d'*allegoria*, le mot *anogoge* chez Jérôme désigne dans sa généralité l'interprétation spirituelle ; mais il n'est pas douteux qu'il vient aussi volontiers sous sa plume lorsque le passage au sens supérieur qu'il désigne s'opère par des voies proches de procédés allégoriques » (p. 231) : le mot est parfois utilisé pour des exégèses morales ou allégoriques.

On ne rencontre qu'une seule fois dans notre texte le mot *tropologia*, en 2, 5, 4, dans l'expression *iuxta tropologiam* (Jérôme voit dans les hérétiques la figure d'idolâtres et de sacrilèges). Le mot est d'origine grecque : on le trouve chez Justin, avec le sens de « langage figuré », mais c'est avec Origène qu'apparaît la valeur de sens spirituel ; c'est

²⁴⁹ On ne traitera pas du *De Susanna* qui n'est pas à proprement parler de Jérôme, mais qui est constitué de remarques extraites des *Stromates* d'Origène.

²⁵⁰ P. Jay, *L'exégèse de saint Jérôme*, p. 215-265 (« Le vocabulaire du sens spirituel »).

²⁵¹ *In Dan.* 3, 9, 24 : *Allegoria in qua libera est disputatio*.

²⁵² On trouve une semblable allusion à Origène dans l'*In Is.* V, prol., PL 24, 154 C ; CCSL 73, p. 160.

vraisemblablement à lui que Jérôme emprunte ce terme, fréquent chez lui : il est le premier Latin à l'utiliser. Il désigne d'abord l'interprétation spirituelle de façon générale ; mais il peut aussi recevoir des nuances particulières : la valeur étymologique du mot persiste chez notre auteur ; d'autre part, le mot est couramment employé dans un contexte d'exégèse morale : « Il est certain [...] que dans la majorité des cas l'explication « tropologique » a une coloration morale. Ce peut être sous la forme de normes de conduite qu'on atteint par une interprétation figurée d'un épisode ou même d'un simple mot du texte biblique » (p. 239)

P. Jay signale que le mot *spiritus* est l'« expression la plus spécifique [et] la plus courante de l'exégèse chrétienne », « surtout à travers ses deux dérivés *spiritalis* et *spiritualiter* » (p. 241). Or, on n'en trouve pas véritablement d'emploi dans l'*In Daniele* ! Le mot s'est spécialisé dans cet emploi depuis la célèbre opposition que Paul a établie entre le *spiritus uiuificans*, « l'esprit qui fait vivre » et la *littera occidens*, « la lettre qui tue » dans 2 Co 3, 6 : « [Dieu] nous a rendus capables d'être ministres d'une nouvelle alliance, non de la lettre, mais de l'Esprit ; car la lettre tue, l'Esprit vivifie. » On trouve ce même thème utilisé dans notre commentaire en 3, 12, 4, à propos du livre que Daniel doit sceller sur l'ordre de l'ange : « Ce livre, il peut en rompre les sceaux, celui qui connaît les secrets cachés (*sacramenta*) des Ecritures, qui comprend les *αἰνύματα* 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. » On notera toutefois que le passage ne constitue pas en lui-même une interprétation spirituelle du lemme biblique ; il vaut plutôt comme un rappel que seul peut comprendre les Ecritures celui qui a été introduit dans leurs mystères ; le champ lexical du secret, de l'énigme est d'ailleurs fort développé ; on est en droit de penser que la remarque s'applique à Porphyre qui, selon Jérôme, aborde le texte biblique sans connaissance préalable et en fait une lecture nécessairement erronée.²⁵³

Deux mots sont encore à mettre en rapport avec le sens spirituel : *umbra* et *imago* ; on peut les traiter ensemble dans la mesure où ils apparaissent souvent dans la même expression. On les trouve tous deux employés par Paul en Hb 10, 1 : « N'ayant, en effet, que l'ombre (*umbra*) des biens à venir, non l'image (*imago*) même des réalités, la Loi est absolument impuissante. » Si l'on trouve le second terme seul dans notre commentaire (*in imaginem* en 3, 11, 28b-30a), on rencontre également l'expression, fréquente chez Jérôme, *in umbra et imagine ueritatis* en 3, 11, 21, à propos de Salomon, type du Christ. P. Jay note que « cette association est tout à fait surprenante par rapport au verset de l'Ecriture dont, à première vue, la formule de Jérôme apparaît pourtant refléter docilement la structure et le vocabulaire. En réalité, en faisant glisser *imago* du second élément au premier, elle en renverse totalement la signification : le mot passe avec *umbra* d'un rapport disjonctif (« l'ombre, non l'image... ») à une relation d'assimilation (« l'ombre et l'image... »), que confirme le tour quasi formulaire : *in umbra et (in) imagine* [...]. Ainsi, alors que l'*Epître aux Hébreux* oppose, comme l'esquisse au dessin, l'ombre des choses à venir que contient la Loi (*umbram habens Lex futurorum bonorum*) à l'image même des réalités qui lui échappe (*non ipsam imaginem rerum*), Jérôme confond pratiquement les deux termes en une même signification : du verset [...], il retient l'idée simplifiée d'une opposition entre une préfiguration imprécise et voilée et la vérité. » On indiquera encore que Jérôme emprunte vraisemblablement l'expression à Didyme.²⁵⁴

²⁵³ On trouve d'autres échos à cette pique contre Porphyre dans le commentaire ; en 3, 11-45, Jérôme parle de « la difficulté de l'Ecriture sainte, dont les plus inexpérimentés revendiquent peut-être pour eux l'intelligence, sans posséder la grâce de Dieu ni le savoir de leurs devanciers » ; en 3, 12, 8-10, il commente : « Si le prophète a entendu, mais n'a pas compris, que doivent faire ceux qui, dans la présomption de leur esprit, expliquent en détail le livre scellé et enveloppé jusqu'au temps de l'achèvement de bien des obscurités ? »

²⁵⁴ Didyme l'emploie en effet dans son *In Zachariam* : 6, 9-11 (II, 16 : SC 84, p. 434) ; 8, 1-3 (II, 235 : p. 536).

Un verbe doit retenir notre attention pour le sens spirituel : *praefigurare*, lui-même tiré du substantif *figura* appliqué à l'interprétation spirituelle, mais dont on n'a pas de trace dans le *Commentaire sur Daniel* ; on trouve cependant le verbe en 1, 3, 92b (l'ange dans la fournaise préfigure la descente du Christ aux enfers), en 2, 7, 25c (les « deux temps » du texte préfigurent deux années) et en 3, 11, 28b-30a (Antiochus préfigure l'Antichrist). On notera que le verbe contient à la fois l'idée d'antériorité et qu'il renvoie, par le mot *figura* dont il est dérivé, au type, *figura* étant un équivalent du mot grec *τύπος*. Si le mot vient de Tertullien qui l'a employé une fois²⁵⁵, il a davantage été employé par Cyprien et surtout par Hilaire.

On peut rattacher à ce mot le verbe *praecedere*, qui atteste une « justification très claire de l'interprétation spirituelle de l'Ancien Testament : elle repose sur la perspective d'une continuité historique dans laquelle les événements de l'histoire d'Israël préfigurent ces réalités à venir que Jérôme appelle ailleurs "la vérité de l'Évangile" » (p. 258). Ce verbe apparaît, à propos d'Antiochus, en 3, 11, 28b-30a et en 3, 11, 31.

Le mot *typus*, qui renvoie lui aussi au sens spirituel, apparaît à sept reprises dans l'*In Daniele* : d'abord comme simple substantif en 3, 11, 21 (*typum eum uolunt fuisse ; typum sui habuisse*), puis dans un groupe prépositionnel : *in typum* (1, 3, 92b ; 3, 11, 21), *in typo* (2, 8, 14 ; 3, 11, 31), *in typis* (3, 11, 21). Ce mot est calqué sur le grec *τύπος*, emprunté au domaine de la sculpture (figure moulée ou sculptée, bas-relief). Utilisé par Paul²⁵⁶, le terme est repris par Tertullien et Irénée ; l'expression se rencontre fréquemment chez Cyprien, puis chez Zénon de Vérone et Chromace d'Aquilée. P. Jay note que le terme est courant dans la terminologie exégétique de l'Italie du IV^e siècle à laquelle se rattache Jérôme. Avec *typus*, on remarque que le contenu des réalités préfigurées se rapporte la plupart du temps à des prophéties concernant la venue du Christ²⁵⁷ ; d'autre part, « ce sont des personnes ou des événements mentionnés par les textes prophétiques qui jouent le rôle de type » (p. 262). Une analyse de P. Jay mérite encore notre attention : « A propos d'annonces et non plus précisément d'événements rapportés, plusieurs passages du *Commentaire sur Jérémie* voient dans des faits ou des personnages en lesquels s'est accompli historiquement, mais de façon partielle, l'oracle prophétique la préfiguration symbolique des personnes ou des événements qui la réaliseront pleinement. Le type n'est donc plus directement dans le texte biblique, il est à découvrir dans des réalités historiques ultérieures qui lui correspondent » (p. 262-263). C'est précisément le cas du personnage d'Antiochus dans notre texte ; Jérôme rappelle en effet en 3, 11, 21 que les paroles prophétiques contenues dans la fin de Daniel peuvent être appliquées à Antiochus, mais que celui-ci ne constitue que le type de l'Antichrist : « A de tels textes correspondent donc trois degrés de réalité : l'annonce prophétique, venant en quelque sorte s'inscrire en préalable, repousse à un moment ultérieur de l'histoire l'événement qui, interprété comme un premier accomplissement de l'oracle, va faire en même temps figure de symbole de sa réalisation complète qu'il "devance" » (p. 263). D'où l'insistance de Jérôme sur le fait que le premier accomplissement est partiel alors que le second est complet : « [les nôtres] veulent qu'[Antiochus] ait été le type de l'Antichrist et que ce qui avait précédé partiellement (*ex parte*) en lui doive être accompli totalement (*ex toto*) en l'Antichrist » (3, 11, 21).

Enfin, on peut ajouter à la liste de P. Jay l'expression *secundum superiorem sensum* que l'on trouve en *In Daniele* 3, 11, 25-26 : « Ces versets, Porphyre les comprend

²⁵⁵ Cf. Tertullien, *De praescr. haer.* 26.

²⁵⁶ Cf. Paul, Rm 5, 14 ; 1 Co 10, 6. 11 ; Hb 8, 5.

²⁵⁷ Il convient de souligner la remarque d'Y.-M. Duval, à propos des types du Christ : « On notera, en ce qui concerne les types du Christ, qu'il est dit que certains personnages annoncent le Christ dans la mesure où ce qui leur est attribué par l'Écriture les dépasse en réalité et n'a pas pu les concerner eux-mêmes. Le type se discerne alors au fait qu'il ne pouvait exister réellement au moment où il est relaté ou qu'il aurait été scandaleux et donc indigne de Dieu » (Introduction au *Commentaire sur Jonas*, p. 100, n. 316).

d'Antiochus... Quant aux nôtres, suivant un sens plus élevé, ils comprennent tout de l'Antichrist... » D'une part, il convient de noter l'emploi du comparatif qui indique ici que l'exégèse chrétienne est meilleure que la lecture porphyrienne du texte ; mais on doit aussi souligner l'emploi du mot *superior* qui renvoie à l'idée d'élévation que l'on trouve par exemple dans le mot *anagoge*. Le terme désigne bien ici également le sens spirituel.

II. Les visées du sens spirituel

Une fois la terminologie de l'interprétation spirituelle fixée, il convient de s'interroger sur la visée du sens spirituel. On peut classer les remarques de Jérôme selon quatre catégories, selon qu'elles s'appliquent au Salut, à l'eschatologie, à la vie des Chrétiens ou aux infidèles.

Pour ce qui concerne les deux premières, il est intéressant d'analyser la manière dont Jérôme justifie sa lecture : comment explique-t-il que tel passage doit être rapporté au Christ ou à l'Antichrist ? quels arguments emploie-t-il pour asseoir son interprétation ? Trois possibilités se présentent en fait à lui ; d'abord, celle de ne pas justifier son exégèse ; en ce cas, il affirme sa lecture sans autre explication : « [La petite pierre] représente le Seigneur et Sauveur », écrit-il à propos de Dn 2, 31-35 ; Dn 12, 1-3 est un « passage où est décrite la résurrection des morts ». Ailleurs, c'est l'impossibilité d'une lecture littérale ou une lecture littérale manifestement fautive qui justifie sa lecture : « A qui parmi les hommes ce passage peut-il s'appliquer ? Que Porphyre y réponde »²⁵⁸. Mais, de manière plus générale, Jérôme recourt à l'argument de la tradition : sa lecture, c'est celle de l'Eglise ; il lui suffit du coup de mentionner ses prédécesseurs pour justifier l'interprétation spirituelle qu'il fait de tel ou tel passage : « comme la plupart le pensent » (1, 3, 92b) ; « disons ce qu'ont transmis tous les auteurs de l'Eglise » (2, 7, 7c-8) ; « 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 » (3, 9, 24a) ; « les nôtres sont d'avis que... » (3, 11, 21). On soulignera cependant qu'une telle attitude n'empêche pas notre auteur de garder un esprit critique face aux diverses opinions avancées avant lui : si l'ange apparu dans la fournaise représente le Christ, Jérôme s'interroge : « mais j'ignore comment il se fait qu'un roi impie (Nabuchodonosor) mérite de voir le fils de Dieu » (1, 3, 92b) ; de même, il signale à propos des soixante-dix semaines d'années : « parce qu'il est risqué de juger des opinions des maîtres de l'Eglise et de préférer l'une 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).

1. Le salut

L'application du texte de Daniel au Salut est relativement mince. Nous n'en relevons véritablement que deux exemples. Le premier concerne l'application de la petite pierre qui se détache « sans qu'une main l'eût touchée » et qui détruit la statue : elle « représente », nous l'avons dit, « le Seigneur et Sauveur » ; le fait qu'aucune main ne l'ait touchée annonce la naissance virginale du Christ : « sans union charnelle, ni semence humaine, d'un sein virginal » (1, 2, 31-35). L'autre passage a également été signalé : il s'agit de l'ange qui vient auprès des jeunes Hébreux dans la fournaise et que le texte nomme « fils de Dieu » : « Pour une interprétation typologique, cet ange ou fils de Dieu préfigure notre Seigneur Jésus, qui est descendu dans la fournaise de l'enfer où étaient enfermées les âmes des pécheurs et des justes pour libérer ceux qui étaient retenus par les liens de la mort, sans subir brûlure ni dommage » (1, 3, 92b). Seuls ces deux passages s'attachent donc à la vie du Christ ; ils se situent à ses deux extrémités : la naissance et la descente aux enfers.

²⁵⁸ In Dan. 2, 7, 14b ; voir aussi 2, 7, 18b ; 3, 12, 12.

2. L'eschatologie

Le thème eschatologique est en revanche beaucoup plus présent dans le texte. Jérôme ne rappelle-t-il pas d'ailleurs dès sa Préface : « Aucun, parmi les prophètes, n'a parlé aussi clairement du Christ : il n'écrit pas seulement qu'il va venir – ce qui lui est commun avec les autres –, mais il enseigne en quel temps il viendra, et il donne la succession des rois, dénombre les années et annonce des signes les plus évidents » ? Nous ne développerons pas longuement ce thème, puisque nous lui consacrerons plus loin une partie ; il convient néanmoins d'en signaler les principales lignes. Les passages essentiels qui le concernent sont les suivants : visions II, VII et VIII (Dn 8, 14), où le texte biblique évoque les successions de rois et d'Empires après lesquels viendront les temps derniers ; prophétie des soixante-dix semaines (Dn 9, 24-27) pour laquelle Jérôme reste réservé et préfère citer les opinions de divers auteurs plutôt que prendre lui-même position ; Dn 11, 21 – 12, 13 où il est question de l'Antichrist et de la résurrection des morts. Concernant le Christ et le Jugement des hommes, la vision VII est la plus manifeste : l'« Ancien des Jours » désigne Dieu le Père assis sur un trône de feu ; le « Fils de l'homme », le Christ qui recevra de son Père l'honneur, le règne et la puissance ; les livres qui seront ouverts représentent les livres du Jugement (Dn 7, 9-14). L'Antichrist, lui, a comme type Antiochus, on l'a dit ; Jérôme insiste à plusieurs reprises : 2, 8, 14 ; 3, 11, 21 *sqq.* Tout ce qui est dit d'Antiochus de manière partielle peut et même doit être appliquée de manière complète dans l'Antichrist : si Antiochus n'a pas reçu l'honneur royal dans un premier temps et a été méprisable, l'Antichrist, lui, viendra d'une nation modeste – le peuple d'Israël – et ne recevra pas non plus l'honneur royal ; mais tous deux, par ruse et fourberie obtiendront la suprématie (3, 11, 21) ; les batailles d'Antiochus contre le roi du sud préfigurent celles de l'Antichrist contre le roi d'Égypte (3, 11, 25-26) ; les attaques du roi contre Israël – l'Alliance sainte –, le pillage du Temple préfigurent les attaques de l'Antichrist contre le « peuple du Christ » (3, 11, 28b-30a) ; si Antiochus a réussi dans sa marche contre Israël, c'est parce que « ceux qui avaient abandonné la Loi de Dieu » l'ont aidé ; de même, l'Antichrist aura des partisans parmi ceux qui auront abandonné la Loi de Dieu (3, 11, 30b) ; l'image de Zeus Olympien installée dans le Temple annonce que l'Antichrist s'assiéra dans le Temple de Dieu et se fera Dieu (3, 11, 31) ; le martyre des Juifs sous Antiochus est l'image de celui des fidèles à la fin des temps (3, 11, 33) ; la « petite aide » de Dn 11, 34-35 désigne, selon Porphyre la résistance de Judas Macchabée : mais elle est surtout l'annonce de la résistance des saints jusqu'au « temps fixé par avance » ; *etc.* Ces quelques exemples, pris parmi d'autres, suffisent à prouver la double lecture que Jérôme propose pour ces passages ; sans refuser la lecture historique de Porphyre, il affirme qu'elle n'est pas complète, parfaite : Antiochus n'est que le type de l'Antichrist – tout comme Néron ou Domitien le sont (3, 11, 28b-30a) ; ainsi, chaque événement peut recevoir son exact correspondant dans le domaine spirituel.

On voit en tout cas très nettement, pour ces passages appliqués au Salut ou à l'eschatologie, le phénomène que nous avons déjà caractérisé : dès lors que le sens d'un passage a été fixé par la tradition comme clairement spirituel, Jérôme accepte cette interprétation et elle devient, dans le cas du *Livre de Daniel*, unique ; la lecture littérale est, sinon écartée, du moins laissée de côté comme imparfaite. On soulignera cependant une fois encore qu'une telle lecture est limitée aux passages signalés et se trouve donc en quelque sorte isolée du reste du commentaire de manière assez exceptionnelle.

3. La vie des Chrétiens²⁵⁹

De manière plus générale, le texte s'applique souvent, pour Jérôme, à la vie des Chrétiens : la parole divine éclaire la vie du fidèle, est source d'un enseignement qu'il convient de souligner dès qu'il est nécessaire. Nombre de domaines sont alors abordés. La vie parfaite tout d'abord. Jérôme parle en premier lieu de l'humilité dont le Chrétien doit faire preuve : « Le présent passage nous enseigne l'humilité du cœur, tout comme ce passage de l'Évangile : *Mettez-vous à mon école, car je suis doux et humble de cœur ; et vous trouverez le repos de vos âmes* (Mt 11, 29). Cette humilité du cœur, c'est celle qui est appelée ailleurs 'pauvreté en esprit' (cf. Mt 5, 3) : nous n'avons pas à nous enfler d'orgueil ni à rechercher la gloire par une humilité affectée, mais nous devons nous abaisser de tout notre cœur » (1, 3, 87a ; cf. 1, 4, 7b-8) ; mais il lui faut aussi garder les commandements : « [Dieu] accomplit ses promesses sur ceux qui gardent ses commandements » (3, 9, 4c) et transmettre la connaissance : « car il ne suffit pas de connaître la sagesse si l'on n'instruit pas aussi les autres, et l'enseignement de la doctrine, s'il reste muet, sans édifier l'autre, ne peut recevoir la récompense du repos » (3, 12, 1-3). Suivent diverses réflexions sur les mortifications : les veilles et les jeûnes : « Si le roi, qui ne connaît pas Dieu, fait cela pour un autre qu'il veut délivrer d'un grief, combien plus, pour nos propres péchés, devons-nous, par la privation de nourriture et les veilles, incliner Dieu à la clémence » (2, 6, 18) ; « Cet exemple nous apprend à nous abstenir, en période de jeûne, de nourritures trop délicates » (3, 10, 2-3 ; cf. 1, 4, 10b) ; ou encore sur le pardon des péchés : « Puisque le bienheureux Daniel, connaissant par avance l'avénir, a des doutes sur la sentence de Dieu, ils font chose téméraire, ceux qui promettent audacieusement l'indulgence aux pécheurs. Il faut cependant savoir que, si le pardon est promis à Nabuchodonosor, s'il accomplit de bonnes œuvres, à plus forte raison est-il promis aux autres qui n'ont commis que des péchés plus légers » (1, 4, 24b). Le texte ne montre pas simplement la route à suivre pour parvenir à la sainteté, il donne aussi des enseignements pour les jours de difficultés, lorsque le Chrétien est confronté au malheur, aux embarras, aux dangers ; il se veut un encouragement : « Lorsque l'âme est accablée de troubles, que des inquiétudes diverses se sont emparées d'elle et qu'elle a tourné toutes ses pensées vers le Seigneur, alors l'ange du Seigneur, c'est-à-dire la parole divine, descend auprès d'elle et repousse les ardeurs brûlantes de la flamme, afin que les traits de feu de l'ennemi n'aient aucun moyen de pénétrer l'intimité de notre cœur et que nous ne soyons pas enfermés dans sa fournaise » (1, 3, 49-50) ; il rappelle aussi qu'il ne faut pas faire preuve de témérité : « Ce passage nous apprend à ne pas nous exposer aux dangers pour rien, mais, autant que possible, à nous écarter des embûches » (2, 6, 11) ; il offre aussi des modèles de prière : « Quand toutes sortes de tourments nous accablent, nous devons prononcer ces paroles avec tout l'amour de notre cœur et, quoi qu'il nous arrive, proclamons que nous le supportons justement » (1, 3, 26-28a) ; « Il faut se servir de ces versets, s'il arrive que des Églises, à cause des péchés du peuple, endurent la privation d'hommes saints et de maîtres très érudits en la loi de Dieu ou que, dans les persécutions, ni sacrifice ni oblation ne soient offerts » (1, 3, 37-39a). Bref, le texte sert parfois de prétexte à des réflexions plus générales, s'appliquant non pas à la dimension collective du Salut ou à la fin des temps, mais à la propre vie du fidèle : la Parole est pour chaque jour et nourrit la vie du Chrétien ; du coup, il faut chercher dans la Bible des

²⁵⁹ P. Jay souligne : « Qu'il s'agisse de la venue du Sauveur, de l'Église ou de la fin des temps, c'est à la dimension collective du dessein de Dieu que nous introduits jusqu'ici l'exégèse spirituelle... Il arrive... que Jérôme... dégage des grandes perspectives théologiques qui viennent d'être évoquées des applications qui éclairent la vie spirituelle du chrétien. Il n'y a pas en effet de hiatus mais continuité entre le plan collectif et le plan individuel : en dernière analyse c'est à chaque homme que le salut est apporté, et le combat spirituel comme son couronnement eschatologique sont bien l'aventure de chacun » (*L'exégèse de saint Jérôme*, p. 326).

modèles (Daniel bien sûr, mais aussi, on l'a vu, Nabuchodonosor, le roi impie, peut donner des enseignements), des conseils, des encouragements.

4. Les infidèles

Mais le texte concerne également les infidèles. Jérôme aborde le thème à plusieurs reprises ; on peut en citer quelques exemples : « Tous les hérétiques qui parent leur doctrine fausse de l'éclat de l'éloquence profane fabriquent une statue d'or et ils poussent les hommes, autant qu'ils peuvent, par leur force de persuasion, à se jeter à terre et à adorer l'idole du mensonge » (1, 3, 4-6) ; « Le prophète ne parle pas seulement de Nabuchodonosor, le roi chaldéen, il parle de tous les impies : *J'ai vu l'impie exalté et élevé comme les cèdres du Liban* (Ps 36, 35) ; ce n'est pas par la grandeur de leurs vertus qu'ils s'élèvent, c'est par leur orgueil, voilà pourquoi ils sont coupés et s'abattent – aussi est-il bon de suivre cet enseignement que le Seigneur donne dans l'Évangile : *Apprenez de moi que je suis doux et humble de cœur* (Mt 11, 29) » (1, 4, 7b-8) ; « Selon l'interprétation tropologique, il faudrait dire que tous les hérétiques et la doctrine contraire à la vérité - laquelle s'approprie les paroles des prophètes, fait un usage abusif des témoignages de la divine Écriture et donne à boire à ceux qu'elle a trompés et avec qui elle a forniqué - s'emparent des vases du temple de Dieu, s'enivrent avec eux et louent non pas Dieu à qui sont ces vases, mais des dieux d'or, d'argent et de bronze, de fer, de bois et de pierre - les dieux d'or sont, à mon sens, ceux qui ont été façonnés par la raison profane; ceux d'argent, ceux qui ont le charme de l'éloquence et qui ont été fabriqués par la rhétorique; ceux qui rapportent les fables des poètes et ont recours aux vieilles traditions, très différents les uns des autres en élégance et en sottise, ceux-là sont qualifiés de bronze et de fer; quant à ceux qui ne proposent que pures inepties, on les appelle de bois et de pierre... » (2, 5, 4 ; cf. 1, 1, 9 ; 1, 3, 19a ; 3, 12, 8-10).

Sens littéral et sens spirituel ne sauraient cependant suffire à embrasser toute la matière contenue dans le commentaire de Jérôme. C'est que le genre du Livre de Daniel est particulier : il s'agit d'un prophète, et à ce titre, l'ouvrage offre des problématiques particulières ; à la suite des travaux de P. Jay sur l'exégèse de Jérôme²⁶⁰, nous avons donc choisi de traiter la prophétie à part : aux deux étapes que constituent le sens littéral et le sens spirituel doit en effet « s'en ajouter une autre : l'importance de la prophétie dans le *Commentaire* et surtout la façon dont Jérôme en parle, la rapprochant parfois, la distinguant aussi bien d'un sens que de l'autre, imposent que, dans un troisième temps, on tente de clarifier... la notion de *prophetia*. »²⁶¹ Il n'est pas facile de situer la prophétie par rapport aux sens littéral et spirituel ; P. Jay note toutefois qu'« on pressent [...] une difficulté de fond à propos de la prophétie. Car toute l'exégèse antérieure est là pour manifester qu'elle est dans l'Écriture le lieu privilégié de la révélation du Christ qu'elle a, en quelque sorte, vocation d'annoncer directement. C'est bien là qu'est la question. Quand Jérôme se trouve, par exemple, devant la prophétie de l'Emmanuel (Is 7, 14), il ne s'encombre pas d'exégèse préalable. A ses yeux le sens de la prophétie, c'est l'annonce de la naissance de Jésus. Est-ce sens spirituel ? Est-ce lecture littérale ? Il semble que les catégories traditionnelles de l'exégèse technique ne soient plus, dans un tel cas, en mesure de fournir la réponse. »²⁶²

²⁶⁰ Cf. P. Jay, *L'exégèse de saint Jérôme*, p. 335-379.

²⁶¹ P. Jay, *L'exégèse de saint Jérôme*, p. 131.

²⁶² P. Jay, p. 171. Sur les rapports complexes que la prophétie entretient avec les sens littéral et spirituel, voir p. 376-379.

D. LA PROPHEÉTIE

I. La mission du prophète à travers le vocabulaire de la prophétie²⁶³

1. Le prophète Daniel

En 401, dans son *Apologie contre Rufin*, Jérôme répond aux attaques de son adversaire sur sa Préface à la traduction de Livre de Daniel : « A propos de Daniel, ma réponse sera brève : je n'ai pas nié qu'il fût prophète, l'ayant reconnu comme tel dès l'en-tête de mon prologue. »²⁶⁴ De fait, tout au long de son *Commentaire sur Daniel*, Jérôme précise que Daniel est un *propheta*²⁶⁵ et que, d'ailleurs, « aucun parmi les prophètes n'a parlé aussi ouvertement du Christ »²⁶⁶ ; il est également plusieurs fois associé aux autres prophètes, lorsque Jérôme parle, de manière générale, des *prophetae*²⁶⁷ ; on trouve encore les différents adjectifs dérivés du nom pour le désigner : *propheticus*²⁶⁸, *prophetalis*²⁶⁹ ; le substantif *prophetia*²⁷⁰ et le verbe *prophetare*²⁷¹ désignent clairement son activité.

Non seulement, Jérôme reconnaît clairement Daniel comme un prophète, mais il lui prête tous les traits du saint, terme qu'il lui applique d'ailleurs²⁷² ; il exalte sa sagesse²⁷³, ses vertus²⁷⁴, sa foi²⁷⁵, son humilité²⁷⁶, sa bonté, lui qui intercède pour les hommes et même pour ceux qui le persécutent²⁷⁷, sa justice et ses bonnes œuvres²⁷⁸, sa prudence²⁷⁹ ; plus d'une fois, Jérôme le rapproche des autres grandes figures bibliques : Joseph, Abraham, Sara et Pierre parce que, comme eux, il a changé de nom durant sa déportation²⁸⁰, Paul parce que, comme lui, il prend sur lui les péchés de son peuple et s'en accuse devant Dieu²⁸¹ ou parce qu'il est le seul à apercevoir une vision, ceux qui l'entourent ne distinguant rien²⁸², le Christ lui-même, parce qu'« il reproduit la clémence du Seigneur en intercédant pour ses persécuteurs et en ne voulant pas que périssent ceux par la faute de qui il allait lui-même périr. »²⁸³ Voilà pourquoi

²⁶³ Nous ne relèverons ici que le vocabulaire ayant trait directement au prophète Daniel.

²⁶⁴ Jérôme, *Contra Rufinum* II, 33 : *De Danihele autem, breuiter respondebo me non negasse eum prophetam quem statim in fronte prologi prophetam esse confessus sum* (SC 303 ; trad. de P. Lardet). Voici le début de sa Préface : *Danielem prophetam iuxta Septuaginta interpretes Domini Saluatoris Ecclesiae non legunt, utentes Theodotionis editione...* (Vulg. Dan., prol. : Weber, p. 1341).

²⁶⁵ Cf. *In Dan.* Prol. (4 occurrences) ; 1, 2, 48 ; 1, 3, 98 ; 1, 4, 7b-8 ; 2, 5, 7a ; 2, 5, 29a ; 2, 6, 18 ; 2, 6, 22 ; 2, 7, 1a ; 2, 8, 5b-9a ; 2, 8, 18b ; 3, 9, 21b ; 3, 9, 22a ; 3, 9, 24a ; 3, 10, 1b ; 3, 10, 10a ; 3, 10, 13a ; 3, 11, 1 (2 occurrences) ; 3, 12, 8-10 (2 occurrences) ; 3, 12, 13.

²⁶⁶ *Nullum prophetarum tam aperte dixisse de Christo* (Prol.).

²⁶⁷ Cf. *In Dan.* Prol. (2 occurrences) ; 1, 2, 9b-11 ; 2, 5, 4 ; 2, 5, 7c ; 3, 11, 1.

²⁶⁸ Cf. *In Dan.* 1, 2, 30a (*reuelationis propheticae*) ; 1, 2, 31-35 (*interpretationem propheticam*) ; 3, 11, 21 (*sermo propheticus*).

²⁶⁹ Cf. *In Dan.* 1, 3, 37-39a (*prophetalis sermo*) ; 3, 11, 2b (*spiritui prophetali*).

²⁷⁰ Cf. *In Dan.* 3, 11, 44-45 ; 3, 12, 13.

²⁷¹ Cf. *In Dan.* 3, 11, 21 (*prophetari*).

²⁷² Cf. *In Dan.* 1, 2, 1b ; 2, 5, 11b.

²⁷³ Cf. *In Dan.* 1, 1, 17.

²⁷⁴ Cf. *In Dan.* 1, 1, 9.

²⁷⁵ Cf. *In Dan.* 1, 1, 12.

²⁷⁶ Cf. *In Dan.* 1, 2, 16 ; 1, 2, 23a ; 1, 2, 23b ; 1, 2, 30a ; 1, 2, 45b.

²⁷⁷ Cf. *In Dan.* 1, 2, 24b ; 3, 9, 9a

²⁷⁸ Cf. *In Dan.* 2, 6, 22.

²⁷⁹ Daniel nous enseigne à ne pas nous exposer inutilement aux dangers : cf. *In Dan.* 2, 6, 11.

²⁸⁰ Cf. *In Dan.* 1, 1, 7.

²⁸¹ Cf. *In Dan.* 1, 3, 29 ; 3, 9, 5a ; 3, 9, 20a.

²⁸² Cf. *In Dan.* 3, 10, 7.

²⁸³ Cf. *In Dan.* 1, 2, 24b.

Jérôme propose souvent Daniel comme un modèle à imiter : « Il faut imiter la vie de ce saint homme »²⁸⁴, « Rivalisons avec Daniel. »²⁸⁵

Le Livre de Daniel insiste également sur le fait que le prophète est un martyr : il témoigne de sa foi par la calomnie (Dn 6 ; 14, 23-42) et par les souffrances qu'il endure : lui-même est jeté par deux fois dans la fosse aux lions (*ibid.*) et ses compagnons sont plongés dans une fournaise de feu ardent (Dn 3). Mais toujours, ils sont sauvés par la main de Dieu (un « Fils de Dieu » vient marcher aux côtés des trois jeunes Hébreux, et la flamme les épargne ; la rage des lions est contenue par l'ange²⁸⁶) : Dieu protège son serviteur fidèle.

2. La forme de la prophétie

Dans Daniel, la prophétie prend deux formes particulières : la vision (*uisio*)²⁸⁷ et le songe (*somnium*)²⁸⁸ : on trouve ainsi les songes de Nabuchodonosor (songes de la statue en Dn 3 et de l'arbre en Dn 4)²⁸⁹, ceux de Daniel (Dn 2 et 7) et les visions de Daniel (Dn 2, 8, 9 et 10-12). On se méfiera du premier mot qui reçoit, dans l'explication prophétique, une double valeur : la « vision » peut désigner aussi bien la « vision prophétique » que la « division » de l'ouvrage selon les visions du prophète, correspondant, en quelque sorte, aux chapitres du livre²⁹⁰ ; cependant, il arrive que la frontière entre les deux sens soit assez floue.²⁹¹ Si les deux mots semblent *a priori* avoir un sens bien déterminé, Jérôme les prend parfois l'un pour l'autre : ainsi emploie-t-il, à propos du songe de la statue le terme de *uisio* (2, 7, 5) ou parle-t-il des « visions que l'on voit dans des songes... en ombre et en image » (2, 8, 3a) ; caractéristique en cela est le début de Dn 7 : *Daniel somnium uidit*. C'est au cours de l'explication de Dn 2 que Jérôme semble donner la clé de cette apparente contradiction : commentant l'expression « les visions de ta tête », il explique : « Il n'a pas dit les visions de tes yeux, pour que nous n'allions pas penser à quelque chose de corporel, mais de ta tête, car les yeux du sage sont en sa tête (Qo 2, 14), c'est-à-dire de la partie dirigeante du cœur (*in principali cordis*) » (1, 2, 28c) : voilà qui semble résoudre la question : vision et songe ne sont pas à opposer, l'un et l'autre ont lieu non pas au niveau corporel, mais à un niveau tout autre et, si l'un se déroule plutôt à l'état de veille, l'autre plutôt à l'état de sommeil, leur visée, en tout cas, est exactement la même ; d'ailleurs, dès le début de son explication du prophète, Jérôme le signalait : « Les visions et les songes, où l'avenir est révélé par certains symboles et *ἀντίμακτα*, [Daniel] les comprenait grâce à une intelligence pénétrante ; ainsi, ce que les autres voyaient en imagination, lui le contemplait avec les yeux du cœur » (1, 1, 17).

²⁸⁴ Cf. *In Dan.* 2, 5, 11b.

²⁸⁵ Cf. *In Dan.* 2, 5, 17; voir également 2, 6, 5; 2, 6, 22.

²⁸⁶ Cf. *In Dan.* 2, 6, 22.

²⁸⁷ Cf. *In Dan.* 1, 1, 17; 1, 2, 1b; 1, 2, 28c; 2, 5, 30-31; 2, 7, 5; 2, 7, 28a; 2, 8, 1a; 2, 8, 3a; 2, 8, 5a; 2, 8, 5b-9a; 2, 8, 15a; 2, 8, 16; 2, 8, 26b; 2, 8, 27a; 2, 8, 27c; 3, 9, 22a; 3, 10, 1a; 3, 10, 12; 3, 10, 16b; 3, 12, 5-6. On soulignera que Jérôme comprend par le terme « vision » à la fois ce que Daniel « voit » et ce qu'il « entend » : « Le prophète veut comprendre ce qu'il avait vu, ou plutôt ce qu'il avait entendu » (*In Dan.* 3, 12, 8-10).

²⁸⁸ Cf. *In Dan.* 1, 1, 17; 1, 2, 1a; 1, 2, 1b; 1, 2, 3; 1, 2, 5b; 1, 2, 19a; 1, 2, 21a; 1, 2, 23b; 1, 2, 25b; 1, 2, 26b; 1, 2, 27b; 1, 2, 28b; 1, 2, 29a; 1, 2, 30a; 1, 2, 45b; 1, 2, 48; 1, 4, 2a; 1, 4, 6a; 1, 4, 16a; 2, 7, 1a; 2, 7, 13b; 2, 8, 3a.

²⁸⁹ Jérôme précise bien qu'il ne faut pas être étonné si Nabuchodonosor, un roi impie, a bénéficié de visions : « 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 Dieu dans la captivité, il y ait une grande consolation » (1, 1, 2b).

²⁹⁰ Nous reprenons la question dans notre partie sur l'édition du texte.

²⁹¹ Par exemple, en *In Dan.* 3, 12, 5-6, comment interpréter la formule : « Il demande en quel temps ces choses étonnantes, qui sont rapportées dans la présente vision, doivent s'accomplir » ?

3. Le contenu de la prophétie

Les mots qui désignent la prophétie ont presque tous trait au mystère, au secret, à l'insondable. Le terme le plus utilisé est *mysterium*, surtout au pluriel²⁹² ; Jérôme emploie également, mais de manière moins fréquente le mot *sacramentum*, uniquement au pluriel.²⁹³ P. Jay ne note pas véritablement de différence entre les deux mots : *mysterium* « ajoute une nuance de voile et de mystère, conformément à sa valeur originelle »²⁹⁴ ; quant à *sacramentum*, il « met l'accent, dans le mystère, sur son aspect sacré plutôt que sur son aspect caché. »²⁹⁵ Pour caractériser la prophétie, on trouve encore l'expression *Dei secreta*²⁹⁶, l'adjectif *occultum*²⁹⁷, les termes *αἰνύματα*²⁹⁸, *parabola*²⁹⁹, *symbola*³⁰⁰, *tenebrosus*³⁰¹, *multiplex*³⁰² ; la prophétie est donc essentiellement caractérisée par son obscurité³⁰³, son sens est souvent scellé³⁰⁴, elle ne se livre pas d'elle-même ; Jérôme emploie à plus d'une reprise pour la caractériser des images parlantes : les visions se donnent à voir « en ombre et en image »³⁰⁵, « en peinture et en image »³⁰⁶, « comme à travers un nuage »³⁰⁷, et il précise : « Il n'est donc pas vrai que quiconque voit comprend ; c'est comme si nous lisions l'Écriture sainte de nos yeux, mais que nous ne la comprenions pas de notre cœur »³⁰⁸ ; la prophétie a donc besoin d'être révélée et interprétée.

4. L'action du prophète

Mais la révélation de la vision ou du songe ne va pas de soi : elle dépend de Dieu de qui vient tout don et de l'attitude du prophète. Dès l'explication de Dn 1, 17, Jérôme souligne en effet que Daniel bénéficie du don d'une intelligence pénétrante de la part de Dieu³⁰⁹, et à plusieurs reprises il affirme que « la connaissance anticipée de l'avenir n'appartient pas aux hommes, mais à Dieu », ce que sont forcés de reconnaître aussi « les mages, les devins et toute la science profane »³¹⁰ ; de fait, le prophète n'attribue pas à son propre mérite la révélation des mystères³¹¹, mais reconnaît que celle-ci vient de Dieu : Jérôme emploie en effet

²⁹² Cf. *In Dan.* 1, 2, 19a; 1, 2, 23b; 1, 2, 27b (2 occurrences); 1, 2, 28b; 1, 2, 29a; 1, 2, 29c; 1, 2, 30a; 1, 2, 47b; 1, 2, 48; 1, 4, 2c; 2, 6, 16b; 3, 12, 4.

²⁹³ Cf. *In Dan.* 1, 2, 29c; 1, 4, 31d; 3, 10, 1a; 3, 10, 19b; 3, 12, 4.

²⁹⁴ Jérôme propose dans l'*In Daniele* une sorte de définition du *mysterium* : *quicquid occultum est et ab hominibus ignoratur posse mysterium nuncupari*.

²⁹⁵ P. Jay, *op. cit.*, p. 266 et 270 (sur *mysterium* et *sacramentum* : p. 266-271).

²⁹⁶ Cf. *In Dan.* 3, 9, 23c; 3, 10, 20b; 3, 10, 11a.

²⁹⁷ Cf. *In Dan.* 1, 2, 16; 1, 2, 27b; 3, 12, 4.

²⁹⁸ Cf. *In Dan.* 1, 1, 17; 3, 12, 4.

²⁹⁹ Cf. *In Dan.* 1, 1, 17.

³⁰⁰ Cf. *In Dan.* 1, 1, 17.

³⁰¹ Cf. *In Dan.* 1, 2, 22 (*tenebrosa mystica*); 3, 12, 4 (*uerba tenebrosa*).

³⁰² Cf. *In Dan.* 3, 12, 4.

³⁰³ Cf. *In Dan.*, Prol.; 2, 8, 26b; 3, 9, 22a; 3, 12, 4; 3, 12, 8-10.

³⁰⁴ Cf. *In Dan.* 2, 8, 26b; 3, 12, 4; 3, 12, 8-10.

³⁰⁵ Cf. *In Dan.* 2, 8, 3a.

³⁰⁶ Cf. *In Dan.* 2, 8, 15a.

³⁰⁷ Cf. *In Dan.* 1, 2, 30a.

³⁰⁸ *Ibid.* ; voir également *In Is.* 6, 13, 1 : *Vidit non carnis sed mentis oculis* (PL 24, 205 D ; CCSL 73, 223).

³⁰⁹ Contrairement à ses compagnons qui ne voient qu'en imagination (*in phantasmate*), Jérôme affirme que Daniel distinguait « avec les yeux du cœur » (*oculis cordis*).

³¹⁰ Cf. *In Dan.* 1, 2, 9b-11; voir aussi 1, 2, 27b : « Que [Nabuchodonosor] ne pense pas que l'ingéniosité humaine puisse découvrir ce qui est réservé à la connaissance de Dieu seul » ; ou encore 1, 2, 30a : « Les songes... ne se découvrent pas aux faiseurs de conjectures ni à la volonté de l'esprit humain, mais à la science de Dieu seul. »

³¹¹ Cf. *In Dan.* 1, 2, 23a; 1, 2, 30a; 1, 2, 45b.

très souvent les expressions « révélation de Dieu » ou « Dieu a révélé »³¹² ; d'ailleurs, le prophète ne comprend pas toujours les visions, comme c'est le cas dans la fin de Daniel où « la vision est si obscure que le prophète a besoin de l'enseignement de l'ange. »³¹³ Du coup, Jérôme insiste sur le rôle de l'Esprit Saint, qui « donne l'intelligence et la sagesse » (Dn 2, 20) : « Les prophètes qui ont prédit les événements à venir ont parlé par l'Esprit de Dieu »³¹⁴ ; avec l'Esprit, c'est la grâce donnée par Dieu qui est également évoquée.³¹⁵

Pour ce qui relève de l'homme, Jérôme semble d'abord insister sur le désir : c'est par son désir que Daniel mérite d'entendre les secrets de Dieu et de connaître le futur³¹⁶ ; souvent également, il est dit que Daniel désire connaître les événements à venir.³¹⁷ On comprend dès lors pourquoi un homme impie comme Nabuchodonosor a pu bénéficier de visions : « Dieu a révélé au roi les mystères de l'avenir, parce que lui-même a voulu connaître ce qui devait arriver » (1, 2, 29a) ; « La cause de la révélation prophétique, c'est le désir du roi » (1, 2, 30a). Mais le prophète, outre qu'il a reçu, de la part de Dieu, un don pour comprendre les visions, a également une attitude qui lui permet de se rendre disponible à l'Esprit : ainsi note-t-on que Daniel entre en silence pour comprendre les mystères³¹⁸ ; il prie, comme Jérôme le souligne très bien à propos du songe de la statue : « Il demande du temps non pas pour rechercher par l'étude et la sagesse de l'esprit les secrets cachés, mais pour prier le Seigneur des secrets cachés »³¹⁹ ; parfois même, on le voit demander à ses compagnons de prier avec lui³²⁰ ; il jeûne³²¹, fait pénitence et confesse ses péchés (si l'on est d'avis que Daniel n'a pas commis de péché, que l'on voie dans cette expression l'humilité du prophète)³²² ; il écarte les cadeaux et les dignités qu'on lui offre pour interpréter les visions. En retour de la révélation de Dieu, il bénit son Seigneur³²³, conscient que c'est grâce de lui que lui vient la connaissance, car « sur l'âme de qui brûle l'amour de la sagesse volontiers se répand l'Esprit de Dieu » (1, 2, 21b).

La vision demande une conversion de tout l'être : elle est d'abord conversion du regard, puis conversion de l'intime de l'être. Jérôme insiste en effet sur une condition indispensable pour « discerner une vision spirituelle » : il faut « lever les yeux » ; cette nécessité se trouve clairement indiquée dans le texte de Daniel, comme il le rappelle en 2, 8, 3a et 3, 10, 5a où il est dit que Daniel lève les yeux, puis voit ; c'est dire que la vision est reçue de Dieu et que le prophète ne saurait rien voir s'il n'avait le regard tourné vers les réalités divines. Une fois le regard ainsi purifié, l'homme mérite de recevoir la vision. Or, celle-ci opère en l'homme une transformation : lui qui était jusque là tourné vers l'extérieur est soudain tout tourné vers l'intérieur de son être ; c'est ce que signifie le passage : « mes entrailles se sont retournées en moi » (Dn 10, 16).³²⁴

Daniel reçoit les révélations de différentes manières : c'est parfois par un songe que lui-même comprend la signification d'un songe, ainsi en 1, 2, 19a Jérôme écrit-il : « Le songe,

³¹² Cf. *In Dan.* 1, 2, 19a (2 occurrences) ; 1, 2, 22 ; 1, 2, 28b ; 1, 2, 29a ; 1, 2, 29c ; 1, 2, 30a ; 1, 2, 47b ; 1, 2, 48 ; 2, 7, 28a ; 3, 12, 4. On notera d'ailleurs que le verbe *reuelare* est souvent associé au mot *mysteria* : 1, 2, 28b ; 1, 2, 29a ; 1, 2, 29c ; 1, 2, 30a ; 1, 2, 47b ; 1, 4, 2c ; 2n 6, 16b ; de la même manière, on trouve le substantif *reuelatio* lié au mot *somnium* : 1, 2, 28b ; 1, 2, 45b.

³¹³ Cf. *In Dan.* 3, 9, 22 ; voir aussi 3, 12, 8-10. En 1, 2, 19a, Jérôme souligne bien que Daniel « connaît et le songe et son interprétation par une révélation de Dieu. »

³¹⁴ Cf. *In Dan.* 1, 2, 9b-11 ; voir également 3, 13, 45 et 46.

³¹⁵ Cf. *In Dan.* 1, 2, 25b ; 1, 2, 29 a (cf. 3, 11, 44-45).

³¹⁶ Cf. *In Dan.* 3, 9, 23c.

³¹⁷ Cf. *In Dan.* 3, 10, 11a ; 3, 12, 8-10.

³¹⁸ Cf. *In Dan.* 1, 4, 16a ;

³¹⁹ Cf. *In Dan.* 1, 2, 16 ; 3, 9, 21a ; 3, 9, 23a ; 3, 10, 2-3 ; 3, 10, 11a ; voir également 2, 6, 10a.

³²⁰ Cf. *In Dan.* 1, 2, 23b.

³²¹ Cf. *In Dan.* 1, 1, 8a ; 3, 9, 2b-3 ; 3, 10, 2-3.

³²² Cf. *In Dan.* 3, 9, 2b-3 ; 3, 9, 20a.

³²³ Cf. *In Dan.* 1, 2, 19b.

³²⁴ Cf. *In Dan.* 3, 10, 16b ; Jérôme propose deux textes développant ce même thème : Ps 102, 1 ; Ps 44, 14.

il l'apprend par un songe ; plus encore, il connaît et le songe et son interprétation par une révélation de Dieu »³²⁵ ; ailleurs, c'est après avoir réfléchi dans le silence³²⁶ ; à partir du chapitre 7, Daniel reçoit les interprétations de ses visions directement de la part d'anges qui viennent lui expliquer ce qu'il a vu ou qui viennent lui révéler les mystères des événements futurs.³²⁷ On notera même en 3, 11, 1 que Jérôme, assimilant le messager angélique à Dieu qui l'envoie pour révéler les mystères à Daniel, affirme : « Dieu aussitôt répondit. »

Daniel, comme tout prophète, est un intermédiaire entre Dieu et les hommes : « Les mystères de l'interprétation ont été révélés par l'intermédiaire de l'enfant (*per puerum*) »³²⁸ ; éclairé sur la signification des songes et des visions, Daniel révèle³²⁹ à son tour et interprète³³⁰, mais toujours, c'est la volonté de Dieu que le prophète annonce.³³¹ Ces révélations visent différents domaines : d'abord, elles peuvent ne servir qu'à prévenir le roi du danger encouru et l'exhorter à des aumônes et à la miséricorde envers les pauvres : c'est le cas lorsque Daniel explique à Nabuchodonosor le songe du grand arbre (1, 4, 24), le prophète veut le détourner de l'orgueil qui le fait s'opposer à Dieu (1, 4, 34b). De manière plus générale, la révélation tend à faire connaître la grandeur de Dieu, qui seul doit être honoré (1, 2, 45b). Enfin, et c'est surtout le cas dans Daniel, comme nous serons amené à l'étudier plus en détail, les visions et les songes révèlent de manière cachée les événements à venir³³² ; deux mots servent à Jérôme pour exprimer ces événements futurs : *futura*³³³ surtout et *uentura*.³³⁴ C'est parce que visions et songes ont trait à l'avenir qu'il est souvent dit que Daniel ou l'ange qui lui révèle les mystères prédit (*praedicere*³³⁵ ; *praenuntiare*³³⁶) ce qui va se passer dans les siècles futurs : le prophète est celui qui est *praescius*³³⁷, qui possède la *praescientia futurorum*.³³⁸ En fait, Jérôme explique très clairement que le but de la prophétie change en fonction de la forme que revêt cette même prophétie : dans les premiers chapitres de Daniel, il s'agit de « signes extraordinaires » (*mirabilia signa*) destinés à impressionner les « barbares » ; à partir du chapitre 7, les visions ou les songes de Daniel « sont écrits dans le seul but que, pour les générations à venir, ce qui a été vu reste en mémoire. »³³⁹

³²⁵ Cf. *In Dan.* 1, 2, 19a.

³²⁶ Cf. *In Dan.* 1, 4, 16a.

³²⁷ Cf. *In Dan.* 2, 7, 2-3 ; 2, 8, 5b-9a ; 2, 8, 16 ; 3, 9, 22a ; 3, 10, 21a ; 3, 11, 2a.

³²⁸ Cf. *In Dan.* 1, 2, 48.

³²⁹ Cf. *In Dan.* 1, 2, 30a ; 1, 2, 47b ; 1, 2, 48 ; 1, 3, 1a.

³³⁰ Cf. *In Dan.* 1, 2, 1b ; 1, 2, 31-35 ; 2, 5, 22 ; 2, 6, 1-2a.

³³¹ Cf. *In Dan.* 1, 2, 28a ; Dn 4, 21.

³³² Voir Dn 2 ; 4 ; 7-12. Cf. P. Jay, *L'exégèse de saint Jérôme*, p. 351 : « Sans doute le prophète peut avoir un rôle d'intercession, ou de consolation, mais pour Jérôme comme pour tous les Pères, sa marque propre c'est bien d'annoncer l'avenir. »

³³³ Cf. *In Dan.* 1, 1, 17 ; 1, 2, 1b ; 1, 2, 9b-11 ; 1, 2, 29a ; 1, 4, 2c ; 1, 4, 24b ; 2, 5, 30-31 ; 3, 9, 23c ; 3, 10, 21a ; 3, 12, 8-10 ; 3, 11, 21.

³³⁴ Cf. *In Dan.* Prol. ; 1, 2, 29a ; 1, 4, 6a ; 1, 2, 30a ; 3, 10, 11a.

³³⁵ Cf. *In Dan.* Prol. ; 1, 4, 6a ; 1, 4, 24 ; 2, 5, 25-28 ; 2, 6, 1-2a ; 3, 10, 21a.

³³⁶ Cf. *In Dan.* Prol.

³³⁷ Cf. *In Dan.* 1, 4, 24b.

³³⁸ Cf. *In Dan.* 1, 2, 9b-11.

³³⁹ Cf. *In Dan.* 2, 7, 1a.

II. Les caractéristiques de la prophétie

1. Prophétie et histoire

P. Jay l'a noté : il existe aux yeux de Jérôme une opposition nette entre la prophétie et l'histoire.³⁴⁰ Dans le *Commentaire sur Daniel*, on note ce même constat lorsque, en 3, 11, 2b, Jérôme remarque : « Il faut noter qu'une fois énumérés quatre rois après Cyrus, il en omettait neuf et passait à Alexandre : c'est que l'esprit du prophète (*spiritus prophetalis*) ne se préoccupait pas de suivre l'ordre de l'histoire (*historiae ordo*), mais de parcourir tous les événements remarquables » ; de même, plus loin, en 3, 11, 21, il explique à nouveau : « C'est là une habitude de la Sainte Ecriture de ne pas tout raconter, mais d'exposer ce qui semble plus important. » L'expression *historiae ordo* pose effectivement quelques difficultés dans l'explication de Daniel : Jérôme note en 2, 7, 1a que jusqu'à la fin de chapitre 6 de Daniel, l'enchaînement de l'histoire est clairement établi, mais que, dans la suite du livre, on revient à des périodes déjà mentionnées³⁴¹ ; de même, en 3, 11, 21, notre auteur écrit que « jusqu'ici, l'ordre historique se poursuit », ce qui signifie qu'il s'arrête là, que du domaine historique, le prophète passe au domaine eschatologique sans tenir compte des questions chronologiques : « La liberté de la prophétie par rapport aux contraintes de la chronologie est en effet le point majeur qui la distingue de l'histoire. »³⁴²

2. Les habitudes des prophètes

Pour lire et comprendre les prophètes, il faut connaître leurs habitudes, note souvent Jérôme³⁴³. Cette remarque intervient dans l'*In Daniele* à l'occasion de l'explication de Dn 11, 1-2 ; au premier verset de ce chapitre, Daniel raconte : « Et moi, depuis la première année de Darius le Mède, je me tenais là... » ; soudain, sans transition, Dieu, à travers son ange, fait entendre sa voix : « Et maintenant, je vais t'annoncer la vérité. » Ce brusque changement de personnage, qu'aucun indice ne permet de deviner, a de quoi désorienter un lecteur novice : « C'est l'habitude des prophètes (*consuetudo prophetarum*) d'introduire soudain des personnes sans aucun préambule », précise l'exégète ; pour appuyer son propos, il donne l'exemple du psaume 31, 7-8 : alors que le prophète vient de prier Dieu, celui-ci lui répond aussitôt, sans que le texte précise que c'est maintenant Dieu qui parle. Cette habitude du langage prophétique a souvent fait l'objet de notes dans l'œuvre de Jérôme.³⁴⁴

³⁴⁰ Cf. P. Jay, *op. cit.*, p. 359.

³⁴¹ Dn 6 traitait du règne de Darius ; Dn 7 revient au règne de Balthazar. C'est en fait parce que le livre, après avoir traité des « faits remarquables », en vient maintenant à parler des « songes » qui se sont déroulés à chaque époque. Jérôme note à plusieurs reprises qu'il est inutile de rechercher dans la prophétie l'enchaînement normal des événements : cf. *In Is.* 11, 37, 1-7 (PL 24, 384 C ; CCSL 73, 436) ; 11, 38, 4-8 (PL 24, 391 A-B ; CCSL 73, 444).

³⁴² P. Jay, *loc. cit.* : dans ses œuvres suivantes également, Jérôme mentionnera cet aspect ; *In Is.* 5, 16, 1 : *Quod interpretatur non est historia sed prophetia. [...] Si ordinem Scriptura conseruet, non sit uaticinium sed narratio* (PL 24, 171 A ; CCSL 73, 179) ; *In Is.* 18, prol. : *Neque enim simplex a prophetis historia et gestorum ordo narratur* (PL 24, 629 A ; CCSL 73 A, 742) ; *In Hier.* 4, 21, 1 : *Et notandum quod in prophetis, maximeque in Ezechiele et Hieremia, nequaquam regum et temporum ordo seruetur [...]. Aliud est enim historiam, aliud prophetiam scribere.* (PL 24, 808 A-B ; CCSL 74, p. 196).

³⁴³ Sur la *consuetudo prophetalis*, cf. P. Jay, *op. cit.*, p. 359-361.

³⁴⁴ P. Jay indique les références suivantes : *In Nah.* 2, 1-2 (PL 25, 1244 A ; CCSL 76 A, p. 542) ; *In Is.* 2, 3, 4a (PL 24, 62 D ; CCSL 73, 47) ; 2, 3, 14d-15 (67 D ; CCSL, 54) ; 5, 21, 3-4 (191 A ; CCSL 204) ; 8, 26, 2-4a (293 B ; CCSL 330) ; *In Hier.* 2, 8, 14-15 (PL 24, 739 C ; CCSL 74, p. 90) ; 6, 31, 25-26 (PL 24, 881 D ; CCSL 74, p. 315).

3. L'obscurité des prophéties et la manière de les comprendre

Le mot « sceau », qui revient à plusieurs reprises dans le Livre de Daniel³⁴⁵, manifeste l'obscurité des prophéties, particulièrement de celles ayant trait à l'annonce de l'avenir : « ce qui était dit est obscur et n'est pas à la portée du grand nombre »³⁴⁶ : l'intelligence, l'interprétation de la prophétie semble donc réservée à une élite. Daniel est invité à « sceller le livre », c'est-à-dire à en « dissimuler les paroles », « en sorte que la plupart le lisent, cherchent la vérité de l'histoire et aient, en raison de la grandeur de son obscurité, des opinions différentes. »³⁴⁷ C'est là une constante de la prophétie, ainsi que le note Jérôme : on retrouve la même image du livre scellé chez Isaïe (Is 29, 11-12) et dans l'Apocalypse de Jean (Ap 5, 1-5).³⁴⁸ Seul pourra comprendre – c'est-à-dire « rompre les sceaux » – celui « qui connaît les secrets cachés des Ecritures, qui comprend les *αίνύματα* 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 fait vivre. »³⁴⁹ Cette idée que seuls quelques « élus » peuvent accéder aux secrets cachés des Ecritures se lit fréquemment chez Jérôme ; il l'avait déjà exprimée dans son *Commentaire sur Nahum* : si les prophéties sont obscures, c'est pour que « ne s'ouvrent pas aux chiens ce qui est saint, les perles aux porcs et le Saint des Saints aux profanes. »³⁵⁰

Lors de l'explication de 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 explique que la découverte de la connaissance cachée ne peut se faire sans Dieu : c'est lui qui est à l'origine de toute recherche, c'est lui qui la suscite en l'homme : il lui « révèle les profondeurs » et sans « l'Esprit qui habite en lui », l'homme ne saurait rien trouver. Deux images expriment clairement cette quête. L'homme doit d'abord creuser (*fodit*) pour trouver ce qui est profond (*profundus*) ; scrutant en Dieu, il y trouve un trésor de sagesse et de science ; creusant des puits en lui-même, il y découvre les eaux profondes, d'ordinaire recouvertes de terre.³⁵¹ Dans un mouvement inverse, l'homme peut également amorcer une montée vers Dieu³⁵² : aspirant aux réalités célestes, il lâche le lest qui le retient sur terre et parvient jusqu'à la « vérité de Dieu », alors il est « rempli d'une abondance de science », alors se révèlent dans son cœur des « eaux abondantes, ténébreuses et enveloppées d'obscurité »³⁵³. Ainsi, ayant reçu de Dieu l'intuition des trésors qu'il a en lui, si l'homme creuse dans les profondeurs ou s'élève vers les hauteurs, scrutant en Dieu et en lui-même, il reçoit la connaissance et fait jaillir les eaux profondes de son cœur.

³⁴⁵ Cf. Dn 8, 26 ; 12, 4.

³⁴⁶ *In Dan.* 3, 8, 26b.

³⁴⁷ *In Dan.* 3, 12, 4.

³⁴⁸ Nous avons montré dans les notes de la traduction que le thème du livre scellé se retrouve très souvent sous la plume de Jérôme.

³⁴⁹ *In Dan.* 3, 12, 4.

³⁵⁰ *In Nahum* 3, 8 *sqq.*: *Et dicemus ideo Scripturam sanctam his difficultatibus esse contextam, et maxime prophetas, ut non facile pateat sanctum canibus, et margaritae porcis et profanis sancta sanctorum* (PL 25, 1263 C ; CCSL 76 A, p. 566). Voir également *In Is.* 7, 18, 1-3 (PL 24, 246 B ; CCSL 73, p. 274) ; *In Ez.* 14, 45, 10-12 (PL 25, 449 D – 450 A ; CCSL 75, p. 680).

³⁵¹ Jérôme propose sur cette première image un dossier biblique autour des « profondeurs », sans doute emprunté à Origène (voir note de la traduction, *ad loc.*) : Rm 11, 33 ; 1 Co 2, 10 ; Pr 5, 15 (LXX).

³⁵² On notera les images très aériennes de la description : *ad excelsa conscendit ; terrena deserens ; instar autium ; tenuissimum aerem ; aetheria ; nubes.*

³⁵³ Le dossier biblique, sans doute également emprunté à Origène, est centré cette fois autour du terme « ténèbres » qui peut certes recevoir, comme le rappelle Jérôme, le sens d' « ignorance », mais qui peut aussi – comme c'est sans doute le cas dans le texte – désigner *mystica quaeque et profunda* : Pr 1, 6 (LXX) ; Ps 17, 12 ; Ex 20, 21 ; 33, 11.

Parfois, même le prophète ne comprend pas certaines prophéties : « Le prophète veut comprendre ce qu'il avait vu, ou plutôt ce qu'il avait entendu [...] le prophète a entendu mais n'a pas compris. »³⁵⁴ C'est parce que certaines visions, propres à la fin des temps, ne deviendront claires que lorsqu'elles seront réalisées : « Ce qui était dit... ne peut être compris avant de s'accomplir par la réalité des œuvres (*rebus et operibus*) »³⁵⁵; « le livre [est] scellé et enveloppé jusqu'au temps de l'achèvement de bien des obscurités ». ³⁵⁶ Or, constate Jérôme, il y a des présomptueux qui se vantent d'expliquer les prophéties en détail, alors que Daniel lui-même avoue ne pas comprendre.³⁵⁷

III. L'accomplissement des prophéties

C'est à l'exégète que revient la difficile tâche d'expliquer la prophétie, c'est-à-dire d'indiquer la visée de la prophétie.

Jérôme utilise plusieurs verbes pour exprimer l'accomplissement des prophéties : *implere*, *complere*, *consummare* ; les deux premiers manifestent clairement la notion d'accomplissement, le troisième insiste davantage sur l'idée que la prophétie a été menée à son terme ; d'ailleurs, on le trouve principalement, semble-t-il, au parfait : *in Antiochum prophetia consummata est* (3, 11, 44-45). Ailleurs, on trouve le verbe soit au futur³⁵⁸, soit sous la forme de l'adjectif verbal.³⁵⁹ Il arrive également que le verbe soit au présent, bien que la visée de la prophétie touche aux temps derniers : *uicinum desolationis tempus impletur* (3, 9, 17b) : il s'agit là d'une habitude prophétique qui présente comme proche ce qui doit s'accomplir à une date indéterminée.³⁶⁰

1. La complexité de l'interprétation

Il n'est pas toujours facile de déterminer la visée d'une prophétie ; parfois, elle s'accomplit immédiatement : c'est le cas en Dn 4 lorsque Nabuchodonosor est transformé en bête brute ou en Dn 5 où est annoncée la mort de Balthazar ; ailleurs, elle annonce des événements historiques : c'est le cas de Dn 11, 1-20 qui a trait aux guerres entre les Lagides et les Séleucides ; elle peut aussi concerner la naissance du Christ : la petite pierre de Dn 2, qui se détache sans qu'aucune main l'ait touchée, prédit la naissance virginale de Jésus ; parfois encore, elle annonce les temps derniers, comme Jérôme le pense à propos de Dn 7 ; Dn 8, 14 ; Dn 11, 21 – 12, 13 : nous aurons l'occasion d'étudier plus en détail cet aspect dans la partie suivante du commentaire.

Le Commentaire sur Daniel manifeste bien cette difficulté : selon les divers interprètes mentionnés par Jérôme pour chacune des prophéties, différentes interprétations ont pu être proposées. Dans la petite pierre de Dn 2, 34, Jérôme voit une prophétie de la naissance virginale du Christ, nous l'avons dit ; mais Porphyre et les Juifs rapportent le passage à Israël

³⁵⁴ *In Dan.* 3, 12, 8-10.

³⁵⁵ *In Dan.* 2, 8, 26b.

³⁵⁶ *In Dan.* 3, 12, 8-10.

³⁵⁷ *Ibid.* ; dans le contexte de la phrase, Jérôme pense essentiellement au philosophe Porphyre. Plus haut, Jérôme avait rappelé que « les plus inexpérimentés revendiquent peut-être le plus pour eux l'intelligence, sans posséder la grâce de Dieu ni le savoir de leurs devanciers » (*In Dan.* 3, 11, 44-45).

³⁵⁸ Cf. *In Dan.* 3, 12, 7b: *complebuntur*.

³⁵⁹ Cf. *In Dan.* 3, 11, 21: *complenda*; 3, 11, 30b: *complendum*; 3, 12, 5-6: *complenda*. On rencontre également un subjonctif imparfait en 3, 11, 21 (*implerentur*), à propos de l'exemple de Salomon, type du Christ (mais la visée de la prophétie concerne une époque passée).

³⁶⁰ Voir, à propos des temps derniers, Mt 24, 34 : « Cette génération ne passera pas avant que tout cela n'arrive » ; etc.

dont le règne sera établi éternellement (1, 2, 31-25). On a vu sur les soixante-dix semaines (3, 9, 24a) les très nombreuses explications qui ont pu être élaborées : selon les unes, la prophétie a trait à l'incarnation du Christ (Julius Africanus ; Eusèbe de Césarée) ; selon d'autres, elle concerne l'Antichrist (Hippolyte ; Apollinaire de Laodicée) ; ou même encore la destruction du Temple de Jérusalem (Clément d'Alexandrie ; Tertullien ; les Hébreux). L' « homme sans aucune valeur et indigne de l'honneur royal » de Dn 11, 20 serait Séleucus Philopator d'après Jérôme, Ptolémée Epiphane selon Porphyre et Tryphon pour les Hébreux. L'ensemble des versets de Dn 11, 21 – 12, 13 concerne, aux yeux de Jérôme, l'Antichrist, mais Porphyre pense qu'il y est parlé d'Antiochus Epiphane ; et c'est sans compter les nombreuses interprétations des Hébreux, qui comprennent les versets 21-36 des événements qui se sont déroulés à l'époque romaine.³⁶¹ Il y a donc très souvent une polyphonie d'interprétations qui ne simplifie pas le travail de l'exégète.

A cela s'ajoute une autre difficulté : certaines prophéties ont reçu plusieurs réalisations, dans ce sens où elles ont déjà connu une réalisation partielle, mais leur plein accomplissement est encore à venir.³⁶² C'est le cas, explique Jérôme, de Dn 8, 9-14 où, dans la vision du Bouc et du Bélier, il est question d'une corne qui jette la vérité par terre et va dévaster le sanctuaire : Jérôme le comprend de la désolation du Temple sous Antiochus Epiphane avant de proposer une autre application à la prophétie : « Ce passage, la plupart des nôtres le rapportent à l'Antichrist ; ils disent que ce qui est arrivé de manière typologique (*in typo*) sous Antiochus doit s'accomplir en vérité (*in ueritate*) sous <l'Antichrist> » (2, 8, 14). L'expression qui importe ici, c'est *in ueritate* : non pas que la première interprétation soit fautive, mais elle ne contient pas la pleine vérité que seule peut recevoir la visée finale de la prophétie. Plus claire en ce sens est l'expression que l'on trouve au début de l'explication de Dn 11, 21 : « Et comme bien des choses que nous allons lire et expliquer conviennent à la personne d'Antiochus, <les nôtres> veulent qu'il ait été le type (*typus*) de l'Antichrist et que ce qui avait précédé partiellement (*ex parte*) en lui doive être accompli totalement (*ex toto*) en l'Antichrist. » Apparaît ici la formule que l'on trouve souvent sous la plume de Jérôme : la première réalisation n'est que partielle, elle n'a pas pleinement accompli la prophétie : seule la seconde couvre la totalité de l'annonce et donne son plein achèvement à la parole du prophète, en l'occurrence de l'ange. On trouve encore par la suite un autre exemple de réalisations successives, qui est en fait donné pour expliquer le précédent : Jérôme, désirent bien faire comprendre que les versets qu'il va expliquer ne s'appliquent que de manière imparfaite à Antiochus, cite le Psaume 71, censé s'appliquer à Salomon, mais il montre en fait que le sens du poème dépasse de très loin le roi : « C'est partiellement (*ex parte*), conclut-il, et comme en une ombre et une image de vérité (*quasi in umbra et imagine ueritatis*) que cela a été annoncé en Salomon, afin d'être accompli plus parfaitement (*perfectius*) dans le Seigneur et Sauveur ». L'expression est ici intéressante : la réalisation successive de la prophétie s'exprime en degré de plénitude³⁶³ et de perfection ; si l'on retrouve l'idée de *ueritas* déjà contenue dans l'exemple précédent, c'est pour signifier que le premier accomplissement de la prophétie, loin d'épuiser la vérité, n'en est qu'une image, une ombre.³⁶⁴

³⁶¹ Voir entre autres *In Dan.* 3, 11, 31 ; 33 ; 34-35 ; à partir du verset 36, les Hébreux s'accordent à dire que le chapitre vise les temps derniers.

³⁶² Sur la notion de « réalisations successives », voir P. Jay, *op. cit.*, p. 369-372.

³⁶³ Voir aussi *In Dan.* 3, 11, 30b : « Mais cela doit s'accomplir de manière plus complète (*plenius*) sous l'Antichrist. »

³⁶⁴ P. Jay a montré que « ces réalisations successives, d'abord partielles, puis plénières, telles que les voit Jérôme, suggèrent... un rapprochement avec les conceptions antiochiennes. Dans la perspective de l'exégèse d'Antioche, on le sait, le discours prophétique vise à la fois, dans un même oracle, deux niveaux de réalité, dont le prophète a eu par la *θεωρία* une perception simultanée. L'un, proche, est immédiatement perceptible par les contemporains, mais à travers lui se profile, comme par des échappées sur l'avenir, une réalité plus profonde qui

Devant la grande complexité des prophéties, il semble nécessaire de fixer quelques règles d'interprétation : bien que Jérôme n'en indique pas véritablement dans l'*In Daniele*, on peut néanmoins tenter d'en dégager certaines qui l'aident à déterminer le sens à donner aux oracles.³⁶⁵

2. Comment interpréter les prophéties ?

Il y a d'abord la lecture que l'Eglise et la tradition font des prophéties, nous l'avons déjà signalé : Jérôme semble en effet très dépendant de cette interprétation, comme l'attestent les *nostri* récurrents dans son texte dès qu'il s'agit d'expliquer tel verset délicat : qu'il suffise de lire les passages pour lesquels l'exégèse de Jérôme diffère de celle de Porphyre : Jérôme indique qu'il suit l'explication des *nostri*.

Il est également encouragé à comprendre certains passages de Daniel comme relatifs à l'eschatologie en raison des allusions qu'y fait le Nouveau Testament.³⁶⁶ A propos des temps derniers, le Christ affirme en Mt 24, 15 : « Quand donc vous verrez installé dans le lieu saint l'Abominable Dévastateur dont a parlé le prophète Daniel... » (cf. Dn 11, 31) ; de même, on trouve plusieurs allusions au Fils de l'Homme venant dans les nuées (Dn 7, 13) chez Matthieu (Mt 24, 30 ; 26, 64), Marc (Mc 13, 26 ; 14, 62) ; Luc (Lc 21, 27) ; de même, on remarque les nombreuses similitudes que l'Apocalypse de Jean entretient avec le Livre de Daniel. Jérôme prévient d'ailleurs dès son Prologue qu'« aucun, parmi les prophètes n'a parlé aussi ouvertement du Christ » que Daniel.

Autre critère d'interprétation encore, l'évidence : Jérôme signale dans son commentaire que certaines prophéties se comprennent de manière évidente ; en ce cas, il n'est pas besoin d'hésiter pour les expliquer : « Le caractère d'évidence d'un oracle a... la valeur d'une "règle des Ecritures" », affirme P. Jay.³⁶⁷ On lit ainsi dans le Prologue que Daniel « annonce des signes les plus évidents » (*manifestissima signa*) ou encore, dans l'explication de Dn 11, 44-45, Jérôme dit à propos de Porphyre : « Qu'il laisse donc ce qui est douteux et s'attache à ce qui est évident (*manifestis*) », puis : « Ces passages, qui sont évidents (*manifesta*), il les laisse de côté » ; en 3, 12, 7a, il écrit : « Il dit manifestement (*manifeste*) de la venue du Christ et des saints... » ou : « Les passages précédents... sont, de toute évidence (*perspicue*), écrits au sujet de l'Antichrist » ; en 3, 12, 11, on trouve encore : « Il est évident (*perspicuum est*) que ces trois ans et demi sont dits des temps de l'Antichrist »...

A travers ces quelques exemples, nous avons donc pu déterminer certaines règles d'interprétation qui guident l'exégète dans son explication des prophéties.³⁶⁸

constituera la pleine et véritable réalisation de l'annonce prophétique » (*op. cit.*, p. 371). Cependant, « dans l'expression de ces conceptions, Jérôme est très largement indépendant du vocabulaire d'Antioche » (p. 372).

³⁶⁵ Sur les règles d'interprétation de l'Écriture », voir P. Jay, *op. cit.*, p. 373-376.

³⁶⁶ Concernant cette règle, P. Jay signale : « Un... critère d'interprétation des prophéties échappe à toute incertitude. C'est la référence à l'autorité du Nouveau Testament, lorsque s'y trouve attesté explicitement l'accomplissement d'une annonce prophétique » (*op. cit.*, p. 374).

³⁶⁷ P. Jay, *op. cit.*, p. 374.

³⁶⁸ On signalera en dernière analyse la note de P. Jay : « L'attention que [Jérôme] porte à la règle de l'évidence et à la référence au Nouveau Testament le rapprocherait... des exégètes d'Antioche : pour ceux-ci, en effet, ces normes font l'objet d'une particulière attention. Une nuance est cependant à observer. Les Antiochiens tendent à faire de ces règles la pierre de touche d'une prophétie messianique véritable, limitant ainsi le nombre des annonces directes du Christ par l'Ancien Testament. L'insistance de Jérôme vise plutôt à en souligner le caractère contraignant lorsqu'elles s'appliquent, sans que soit exclu dans le cas contraire le recours à d'autres voies pour dégager la portée des prophéties. Il reste que, comme l'avait noté F. M. Abel, " dès qu'il ne sent plus l'appui du Nouveau Testament, Jérôme devient moins affirmatif sur le caractère messianique des prophéties". » Cf. F. M. Abel, « Saint Jérôme et les prophéties messianiques », *Revue Biblique* 14 (1917), p. 259.

Bien souvent, Jérôme souligne dans ses commentaires que, pour qui connaît l'Écriture, beaucoup de difficultés apparentes se résolvent d'elles-mêmes : telle expression *a priori* surprenante est en fait courante dans le langage biblique, tel mot y reçoit un sens spécifique, etc. ; cependant, pour qu'un lecteur novice puisse saisir le sens des mots *ut scripta sunt*, Jérôme prend la peine d'expliquer longuement la lettre du texte. Or, il semble bien que, face aux commentaires des Pères, nous nous trouvions un peu dans la situation de ces lecteurs novices qui restent comme à l'extérieur du texte, sans pouvoir en pénétrer l'intelligence : « Bien des choses, dans la façon de faire, le vocabulaire, la technique d'exégèse, allaient de soi pour un Ancien, qui nous étonnent aujourd'hui, quelquefois nous échappent ou encombrant et occultent le discours. »³⁶⁹

Nous avons tenté, dans cette partie consacrée à l'exégèse de Jérôme, de présenter la méthode avec laquelle notre auteur avait coutume d'aborder l'Écriture, particulièrement les prophètes.³⁷⁰ Cette étude nous a amené à constater que Jérôme est d'abord l'héritier d'un genre : son œuvre se trouve au confluent de l'enseignement grammatical reçu chez son maître Donat, des œuvres des grands exégètes chrétiens qu'il a connus, fréquentés ou lus et des traditions des Hébreux. Riche de tout cet héritage, il a acquis une méthode d'approche des textes bibliques assez solide pour que l'on ait pu dire à son sujet : « On lui doit rendre cette justice qu'il est le premier des Pères qui ait su la manière critique dont on devait expliquer l'Écriture. »³⁷¹

Cependant, on a pu voir combien le *Commentaire sur Daniel* s'écartait, dans son approche du prophète, des autres œuvres exégétiques de Jérôme. La raison de ce changement, nous l'avons montré, semble se trouver essentiellement dans le fait que Jérôme écrit son ouvrage en réaction au *Contre les Chrétiens* de Porphyre et, au moins pour Dn 4, aux *Stromates* d'Origène : il est ainsi contraint de laisser de côté les catégories habituelles de l'exégèse pour ne prêter au texte biblique, dans un cas, qu'un sens spirituel ou, dans l'autre, qu'un sens littéral. Cette contrainte et le principe d'écriture *breuiter et per interualla* contre lequel vient buter l'obscurité des derniers chapitres du prophète font que l'ensemble du commentaire apparaît disparate, ressemblant parfois à des notes de lecture, parfois à un exposé historique ou à un traité polémique.

Toujours est-il que cette « nouvelle formule » n'a pas plu à tout le monde : cette constatation ressort des propos de Jérôme, notamment de quelques remarques faites dans les Préfaces de plusieurs livres. De fait, Jérôme abandonne par la suite cette méthode et revient à son mode habituel d'exégèse pour ses commentaires sur les derniers prophètes. Notre exégète avait accoutumé ses lecteurs à un certain type d'exégèse et l'on notera que, pas plus à son époque qu'à la nôtre, le public ne semble apprécier les changements dans ses habitudes.

Il nous faut encore mentionner ce point : dans son *Commentaire*, Jérôme insiste à de nombreuses reprises sur les accomplissements des prophéties ; nous en avons parlé rapidement dans cette partie, mais il nous faut désormais développer plus au large ces aboutissements que Jérôme entrevoit dans les oracles du prophète. A travers les remarques éparses qu'il expose au fil de son commentaire, verset par verset, de Daniel, Jérôme révèle à son lecteur, pour peu que celui-ci y prête attention, les vues de son époque sur le *sens de l'histoire*, reprenant tour à tour à son compte la théorie de la succession des Empires et exposant, une fois ces Empires détruits, les fins dernières de l'humanité et le retour en gloire du Fils de l'Homme.

³⁶⁹ Y.-M. Duval, Introduction au *Commentaire sur Jonas* de Jérôme (SC 323), p. 9.

³⁷⁰ On rappellera ici que, parmi les exégètes latins, Jérôme est le seul à avoir commenté tous les prophètes.

³⁷¹ Richard Simon, *Histoire critique du Vieux Testament*, Rotterdam 1685, cité par P. Jay, *Jérôme lecteur de l'Écriture*, Cahiers Evangile, Supplément 104, Le Cerf, Paris 1998, p. 72.