INTRODUCTION

Avant-propos : Daniel dans l'iconographie chrétienne

Le *Livre de Daniel*, avouons-le, nous est surtout connu par quelques-uns de ses épisodes fameux, récits édifiants exaltant l'innocence du juste en butte à la méchanceté des hommes ; si ces « belles histoires » se sont fixées dans la mémoire collective, c'est sans doute parce que, très rapidement, les artistes se sont mis à mettre en images les pages les plus célèbres du livre prophétique. Les principaux épisodes qui ont retenu leur attention sont d'abord la condamnation de Daniel à être précipité dans la fosse aux lions (Dn 6 et 14, 23-41), celle des trois jeunes Hébreux à être jetés dans la fournaise (Dn 3), le songe de l'arbre et la transformation du roi Nabuchodonosor en bête (Dn 4), le festin de Balthazar (Dn 5), la fausse accusation portée contre Suzanne par les vieillards (Dn 13) et la mise à mort du serpent Bel par Daniel (Dn 14, 1-22) ; il s'agit donc essentiellement des séquences narratives, plus accessibles que les difficiles prophéties, souvent inconnues du grand nombre. Notre accès au livre est directement dépendant de ces images et bien souvent, elles précèdent notre lecture de *Daniel*.

Les premières représentations chrétiennes du prophète sont très anciennes et semblent être revêtues d'une signification bien plus importante que celle d'un simple récit plaisant. Qu'il nous suffise de prendre ici l'exemple d'un des épisodes les plus illustrés, celui de Daniel dans la fosse aux lions. A deux reprises dans son histoire, le prophète est jeté au milieu des lions (Dn 6 et 14, 23-41) : les deux récits sont assez proches l'un de l'autre, même si le premier se déroule sous Darius, l'autre à l'époque de Cyrus ; pour être resté fidèle au dieu des Hébreux, le prophète est jeté dans la fosse aux lions selon la volonté de ses ennemis ; mais Dieu ne laisse pas les lions lui faire de mal, et le roi reconnaît la puissance du dieu de Daniel. Généralement, c'est le récit de Dn 14 qui est retenu, sans doute parce qu'il est plus pittoresque : Daniel reste sept jours dans la fosse et non une nuit, il y reçoit la « visite » d'Habaquq qu'un ange a saisi alors qu'il s'apprêtait à porter un repas à des moissonneurs de Judée et qu'il a transporté en le tenant par les cheveux : le prophète invite Daniel à manger le repas ; ce n'est qu'au septième jour que le roi découvre que Daniel est toujours vivant et le délivre de la fosse avant d'y envoyer ceux qui l'avaient calomnié.

Dès les premiers temps du christianisme, le récit est exploité : on en trouve une illustration sur une fresque dans la catacombe des saints Pierre et Marcellin, à Rome (**fig. 1**) : Daniel, nu, se tient debout, dans la position d'un orant, entouré de deux lions assis à ses côtés, de part et d'autre, qui lèvent une patte vers lui en signe de soumission. Daniel apparaît sur un sarcophage de la catacombe de Saint Callixte (personnage en bas à gauche), dans la même position, entouré de deux lions affrontés (**fig. 2**) ; le prophète Habaquq, à droite, lui apporte des pains dans un panier. Il y a encore cette curieuse représentation du prophète entouré de deux lions sur une boucle en bronze de l'époque burgonde (**fig. 3**) : on sait que les barbares étaient habitués à l'image d'un guerrier aux prises avec deux monstres, c'est sans doute sous l'influence de missionnaires qu'ils ont adapté leur iconographie à la culture biblique. Plus riche est la scène qu'illustre un chapiteau du XIIe siècle dans une église du Berry, à Neuilly-en-Dun (**fig. 4 et 5**) : on y voit très nettement Daniel assis au milieu de deux lions, dans une position qui laisse penser qu'il ne craint pas leur férocité, pourtant grande comme en attestent les deux cadavres sous les pattes des animaux ; car la main de Dieu est au-dessus du prophète, elle le bénit ; à gauche de la composition, l'ange tient par les cheveux Habaquq qui tient un panier pour Daniel : il s'apprêtait à remettre ce repas à un moissonneur, représenté derrière l'ange, en train de couper une gerbe de blé. On pourrait poursuivre longuement la liste des

Documents iconographiques

Fig. 1 : Fresque, Rome, Catacombe des saints Pierre et Marcellin

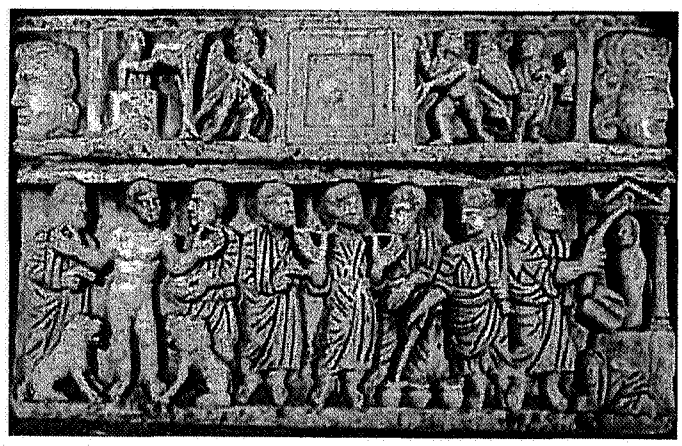

Fig. 2 : Sarcophage (milieu du IVe s.), catacombe de Saint Callixte

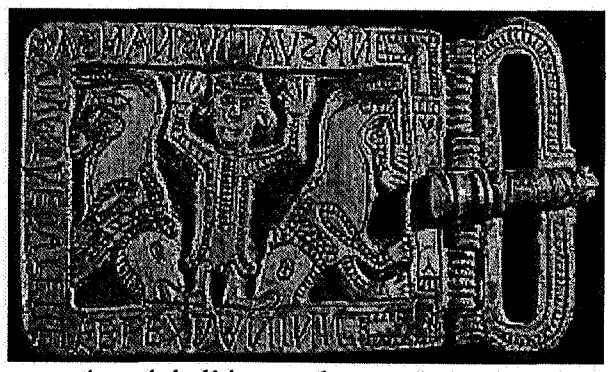

Fig. 3: Boucle en bronze étamé de l'époque burgonde (VIIe s. P.C.), Lausanne, Musée d'archéologie et d'histoire

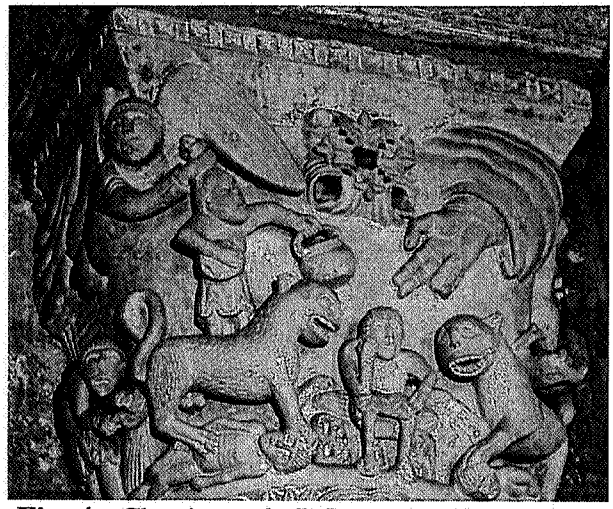

Fig. 4 : Chapiteau du XIIe s., Neuilly-en-Dun

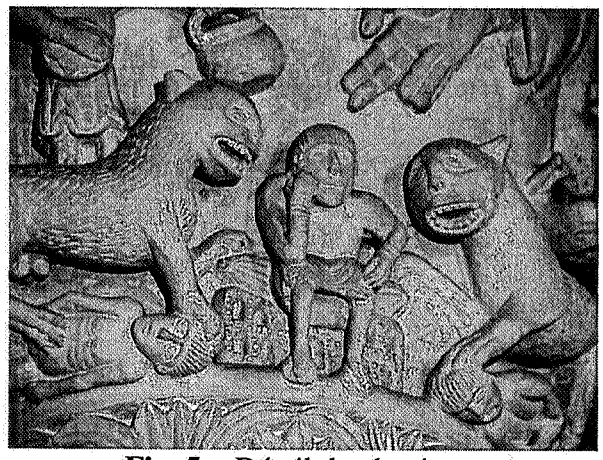

Fig. 5 : Détail du chapiteau

Fig. 6 : Pierre-Paul Rubens, *Daniel dans la fosse aux lions* (env. 1615), huile sur toile, Nacional Gallery of Art, Washington

illustrateurs de l'épisode, sans oublier par la suite de citer les grands peintres qui, tel Rubens (**fig. 6**), ont trouvé dans le récit une source d'inspiration.[1]

Etudiant, dans le chapitre d'un ouvrage récent, l'utilisation du *Livre de Daniel* dans les écrits des Pères de l'Eglise, M. Dulaey a cherché à montrer comment ceux-ci avaient reçu l'épisode de Daniel dans la fosse aux lions[2] ; son enquête montre bien qu'au-delà du récit édifiant, des portées symboliques se dégagent de l'histoire. D'abord, celle-ci peut apparaître comme une figure de la préparation pascale : le prophète se tient en prière, il jeûne au milieu des lions, jusqu'à ce qu'Habaquq lui apporte du ciel une nourriture assimilée à l'eucharistie ; l'épisode a pu également signifier le baptême : « Prière, jeûne, eucharistie, baptême : Daniel dans la fosse aux lions évoquait la pratique religieuse des chrétiens, et plus particulièrement le Carême, par lequel la communauté et les futurs baptisés se préparaient à fêter la Résurrection du Seigneur. »[3] En outre, la scène est vue comme un symbole de Résurrection : Daniel est une figure du Christ, la fosse représente son tombeau ; le séjour de Daniel dans la fosse aux lions est rapproché de la descente du Christ aux Enfers ; lorsqu'il remonte indemne de la fosse, c'est une image du Christ ressuscitant d'entre les morts.[4] Enfin, les auteurs affirment que l'image de Daniel dans la fosse aux lions annonce la vie paradisiaque : le prophète, figure du Christ, pacifie les lions, animal généralement associé dans le christianisme au mal ; ainsi, la prophétie d'Isaïe (Is 11, 6-8) se trouve-t-elle réalisée : Daniel, nouvel Adam, a réintégré le paradis.[5]

Effectivement, l'iconographie s'est nourrie des textes liturgiques, des prières, ainsi que des homélies, des commentaires et des nombreuses allusions des Pères de l'Eglise sur Daniel. Citons en particulier les œuvres exégétiques portant sur l'ensemble du *Livre de Daniel* : celles d'Hippolyte[6] aux alentours de 203/205, d'Ephrem le Syrien[7] vers 370, de Jérôme[8] en 407, de Théodoret de Cyr[9], sans doute vers 433.

Nous souhaiterions encore nous arrêter sur une page d'un manuscrit de Cîteaux du premier tiers du XIIe s.[10] Il s'agit justement de la première page du *Commentaire sur Daniel* de Jérôme comme l'attestent l'incipit (*Incipit liber expositionis in Danihelem prophetam*) et le premier verset de *Daniel* (*Anno tercio regni Ioachim regis Iudae*). Cette belle planche est caractéristique du second style « byzantin » de Cîteaux, ainsi que l'ensemble des *Commentaires* sur la Bible de Jérôme copiés par le monastère : après les enluminures exubérantes et très colorées des premiers manuscrits cisterciens, Etienne Harding, touché par l'austérité de Bernard de Clairvaux, avait commandité ce second style, avant que l'influence de Bernard ne l'emporte définitivement et que les manuscrits ne soient recopiés et illustrés de manière plus sobre, dans un style monochrome. Sur cette page, le prophète est représenté dans

---

[1] Sur l'iconographie de Daniel dans la fosse aux lions, voir E. Cassin, « Daniel dans la fosse aux lions », *RHR* 139 (1951), p. 129-161 ; Ch. Grosset, « L'origine du thème roman de Daniel », *Etudes mérovingiennes*, Poitiers 1953, p. 147-156 ; L. Réau, *Iconographie de l'art chrétien*, t. II : *Iconographie de la Bible. I. Ancien Testament*, puf, Paris 1956, p. 402-406 (une liste quasi exhaustive des représentations de l'épisode est donnée aux p. 404-406) ; M. Thoumieu, *Dictionnaire d'iconographie romane*, Zodiaque 1996, p. 141-142 ; M. Dulaey, « Daniel dans la fosse aux lions. Lecture de Dn 6 dans l'Eglise ancienne », *RSR* 72/1 (1998), p. 38-50, repris dans *« Des forêts de symboles ». L'initiation chrétienne et la Bible (Ier-VIe siècles)*, Le Livre de Poche, série « Antiquité », Paris 2001, chapitre VII : « Daniel, les trois Hébreux et Suzanne », p. 157-189.

[2] M. Dulaey, « Daniel, les trois Hébreux et Suzanne ».

[3] M. Dulaey, *ibid.*, p. 158-161 (citation: p. 161).

[4] M. Dulaey, *ibid.*, p. 162-164.

[5] M. Dulaey, *ibid.*, p. 165-167.

[6] Hippolyte, *Commentaire sur Daniel*, G. Bardy, F. G. Lefèvre, *SC* 14, Le Cerf, Paris 1947.

[7] *Sancti Patris nostri Ephraem Syri opera omnia*, J. Assemani, t. II, Rome 1740, p. 203 *sqq.*

[8] Hieronymus, *Commentariorum in Danielem libri III <IV>*, F. Glorie (éd.), *Corpus Christianorum Series Latina* 75 A, Brepols, Turnout 1964.

[9] Théodoret de Cyr, *In Danielem*, *PG* 81, 1256-1546.

[10] Bibliothèque municipale de Dijon, ms. 132, f. 2v. La planche figure au début de notre volume.

une très belle lettre ornée[11] : tout, dans son attitude, le montre siégeant en majesté, dans une position généralement réservée au Christ lui-même : Daniel est figuré de face – ce qui correspond à un état durable et parfait – et les deux côtés de son corps apparaissent symétriques ; il est assis (Dn 14, 40) sur un trône, c'est dire qu'il est présenté en gloire ; ses mains sont rapprochées l'une de l'autre, ouvertes, les paumes vers l'extérieur : c'est là la marque d'une entière disponibilité à la volonté divine et un signe de soumission à la Providence. Son visage est tracé avec régularité : comme dans les représentations de ce type, « la prunelle, au centre des yeux grands ouverts, semble immobilisée dans une contemplation, qui regarde tout mais ne se fixe sur rien. Figé dans un état d'universelle attention, le regard ne se pose sur aucun objet, sur aucun détail anecdotique dans l'espace et dans le temps. »[12] Daniel est vêtu d'une tunique bleue, symbole du ciel auquel il appartient déjà, mais son manteau est vert-marron, couleur qui le rattache symboliquement à la terre. La tête nimbée d'une auréole, il porte une barbe qui fait songer à celle du Christ. Tout en lui évoque l'abandon total à Dieu et la sainteté de ce prophète qui préfigure dans cette fosse la victoire du Christ sur la mort et la gloire de celui qui a tout donné pour les hommes. Derrière le prophète, des entrelacs de verdure rouges sur fond bleu manifestent encore le caractère exceptionnel de sa sainteté. Autour de lui se répartissent les sept lions dont parle Dn 14, 32 : six sont répartis de chaque côté, de manière symétrique : les deux du bas se tiennent tranquilles, ceux du milieu sont en mouvement, les deux du haut regardent vers le ciel ; de manière générale, on note le caractère inoffensif de ces animaux qui semblent sourire, l'un d'eux fait même sa toilette ; quant au septième, il sert de marche-pied à Daniel et dort paisiblement. La scène illustre parfaitement Dn 6, 23 : « Mon Dieu a envoyé son Ange, il a fermé la gueule des lions et ceux-ci ne m'ont fait aucun mal, car j'avais été trouvé juste devant lui. » A droite, un ange tient par les cheveux un autre personnage auréolé : il s'agit du prophète Habaquq qui tient dans sa main gauche un vase et porte dans son manteau des pains pour Daniel (peut-être un symbole eucharistique). Un cadre de grecques en perspective entoure la scène, reprenant de manière harmonieuse les couleurs – rouge, bleu, vert, jaune – utilisées pour les sujets principaux. Dans cette frise, on observe de nombreux oiseaux, dont une majorité d'aigles, symbole de contemplation céleste, de Résurrection et de force[13] ; sur la droite est nettement reconnaissable un paon, souvent considéré comme une figure du Christ au tombeau, à cause de sa chair qui passait pour imputrescible, ou encore comme un symbole de résurrection, en raison de la chute et de la repousse de ses plumes au printemps[14] ; en haut, un oiseau vert représente peut-être un pélican, oiseau christique[15] ; en bas, un oiseau rouge se mord la queue et semble entouré de flammes à sa droite : s'agit-il d'un phénix ? L'artiste, qui connaissait le symbolisme lié à cet épisode, a tout mis en œuvre pour représenter Daniel comme une figure de cette vie paradisiaque qui est promise à ceux qui sont fidèles jusqu'au bout.

Sans doute l'enlumineur avait-il en mémoire ce passage que l'on trouve dans le Prologue du *Commentaire sur Daniel* de Jérôme : « Aucun, parmi les prophètes, n'a parlé aussi clairement du Christ » ; voilà peut-être la raison pour laquelle Daniel apparaît ici comme un Christ en gloire. Cependant, cette représentation a de quoi surprendre le lecteur du *Commentaire* de Jérôme ; en effet, l'image laisse supposer que l'auteur de l'ouvrage exégétique va, à son tour, exploiter la riche symbolique de Daniel dans la fosse aux lions ; or, il n'en est rien et l'on trouve chez Jérôme à peine une remarque indirecte à la fosse comme

---

[11] Pour la description de cette planche, nous avons emprunté nombre de nos remarques à l'ouvrage de F. Garnier, *Le langage de l'image au Moyen-Age. Signification et symbolique*, le Léopard d'Or, Paris 1982, *passim*.
[12] F. Garnier, *ibid.*, p. 142.
[13] Cf. O. Beigbeder, *Lexique des Symboles*, Zodiaque 1989, p. 52.
[14] Cf. M. Cazenave (dir.), *Encyclopédie des Symboles*, Le Livre de Poche, Paris 1996, p. 501.
[15] On sait qu'à la suite d'une mauvaise interprétation des mœurs de ces oiseaux, on pensait que les pélicans s'ouvraient le ventre pour nourrir leurs petits, reproduisant ainsi le sacrifice du Christ pour le salut des hommes.

image de l'enfer.[16] D'autre part, l'épisode ici représenté reprend le récit de Dn 14, 23-42 ; or, Jérôme n'a pas commenté ces versets[17] ! Force est donc de constater qu'il y a une totale indépendance entre le texte copié dans le manuscrit et l'illustration de la première page, que la figure de Daniel avec toute sa symbolique s'impose dès lors qu'il est question du prophète, et ce même si le texte illustré ne mentionne pas les lectures spirituelles couramment admises. Dès lors, pourquoi décorer aussi richement un manuscrit alors même que le texte contenu par celui-ci ne donne aucun élément susceptible de justifier son iconographie ? Il y a d'abord, on l'a dit, le personnage de Daniel : la personne du prophète suffit par elle-même à expliquer le travail de l'artiste ; mais cet élément ne permet peut-être pas à lui seul de justifier la qualité exceptionnelle du manuscrit : sans doute l'auteur du texte copié n'y est-il pas pour rien.

Et de fait, il s'agit de Jérôme. Jérôme, l'une des figures les plus importantes parmi les Pères latins, qui a traduit en langue latine, à partir des versions originales, la Bible qu'on appelle *Vulgate*, qui a rayonné à son époque par ses lettres, ses ouvrages exégétiques, ses livres polémiques, qui a eu « le privilège de captiver l'attention des peintres et des miniaturistes »[18], dont on garde souvent l'image d'un homme aux prises de position vigoureuses : « un grand saint, mais rosse », comme le présentait, aux alentours de 1920, R. Etaix à P. Antin, qui se fera le biographe du saint en 1951.[19] On peut alors comprendre qu'un commentaire de Jérôme soit regardé comme une œuvre importante qui mérite un décor riche et soigné. Surtout que Jérôme est celui qui, parmi les Pères latins, connaît le mieux les prophètes : comme le rappelle P. Jay, « Si, comme traducteur de la Bible, saint Jérôme est l'homme du retour à l'*hebraica ueritas*, comme exégète de l'Ecriture il apparaît essentiellement comme l'homme des Prophètes. De fait il est le premier parmi les Latins – et même le seul – à les avoir tous commentés. »[20] Le *Commentaire sur Daniel* est généralement bien représenté dans les manuscrits que l'on possède : des manuscrits de l'époque carolingienne, quatre contiennent uniquement ce texte[21] ; on possède au total plus de 170 manuscrits contenant tout ou partie de l'*In Danielem.*[22]

C'est dire si, aux yeux des hommes du Moyen-Age, posséder le *Commentaire sur Daniel* de Jérôme semblait chose précieuse. Par la suite, cet ouvrage a été édité : au XVe s., au XVIe s., au XVIIIe s. [23] ; pendant longtemps, le texte a été lu dans la célèbre *Patrologie Latine* de Migne[24] ; plus récemment, le *Corpus Christianorum* a proposé une nouvelle édition du *Commentaire.*[25] Quelques travaux scientifiques ont été réalisés sur l'ouvrage : un article à la fin du XIXe s. sur les sources du commentaire[26], une étude américaine sur les sources juives de Jérôme[27], deux traductions étrangères en anglais et en italien[28], un article sur les

---

[16] Jérôme, *In Dan.* 2, 6, 22: « Ces paroles (Dn 6, 22), tout homme saint doit les proférer, après avoir été délivré de la gueule des lions invisibles et de la fosse de l'enfer, parce qu'il a cru en son Dieu. » Mais l'enfer dont il est ici question est plus entendu au sens figuré qu'au sens propre : il s'agit plutôt de la méchanceté des ennemis.

[17] Le seul verset commenté pour le chapitre 14 est le v. 18.

[18] R. Pernout, *Saint Jérôme, Père de la Bible*, éd. du Rocher 1996, p. 3 ; l'historienne ajoute qu' « une rétrospective complète des œuvres qui lui ont été consacrées composerait à elle seule une Histoire de l'Art en Occident » (*ibid.*).

[19] Dédicace originale de P. Antin à R. Etaix dans une édition de son *Essai sur saint Jérôme*, Letouzey et Ané, Paris 1951.

[20] P. Jay, « Saint Jérôme et la Prophétie », *Studia Patristica*, XVIII, 4, Leuven 1990, p. 152.

[21] Il s'agit des manuscrits Saint-Gall, Stiftsbibl. 120 ; Paris, B.N. Lat. 12156 ; Londres, British Libr. Add. 36668; Autun, B.M. S 16 (17).

[22] Cf. P. Lambert, *Bibliographia hieronyma manuscripta*, t. II, Steenburgis 1969, p. 140-152.

[23] Sur ces éditions anciennes, on se reportera à notre étude sur les éditions de l'*In Danielem.*

[24] *PL* 25, 491-584.

[25] Hieronymus, *Commentariorum in Danielem libri III <IV>*, F. Glorie (éd.), *Corpus Christianorum Series Latina* 75 A, Brepols, Turnout 1964.

[26] Cf. J. Lataix, « Sources de saint Jérôme sur Daniel », *RHL* II (1897), p. 164-173 ; 268-277.

[27] Cf. J. Braverman, *Jerome's Commentary on Daniel. A study of comparative jewish and christian interpretations of the Hebrew Bible*, The Classical biblical Quarterly, Monograph Series 7, Wahington 1978.

prophéties sur le Christ et l'Antichrist dans l'*In Danielem*[29] ; mais, mis à part ces études et quelques considérations réparties dans divers ouvrages et articles, aucun travail de synthèse n'avait jusque là été entrepris sur le *Commentaire sur Daniel*. C'est précisément sur ce texte que nous avons choisi de faire porter notre attention.

Avant d'exposer les orientations de notre travail, il semble nécessaire de présenter l'ouvrage exégétique de Jérôme, d'après les renseignements qui nous sont connus.

1. La date de rédaction

Jérôme le signale dès le Prologue de l'ouvrage : le *Commentaire sur Daniel* est postérieur aux Commentaires sur les petits prophètes (achevés en 406) dont il ne reproduit pas la méthode exégétique : « Mais il est temps désormais d'exposer les paroles du prophète lui-même, non pas, selon notre habitude, en les présentant toutes et en les expliquant toutes, comme nous l'avons fait pour les douze prophètes, mais en éclaircissant brièvement et à intervalles seulement celles qui sont obscures, pour ne pas lasser le lecteur par l'abondance de livres innombrables. »

Jérôme est suffisamment clair dans ses propos pour que l'on n'ait aucune difficulté pour situer l'*In Danielem* par rapport aux commentaires qui le précèdent. Reste à savoir comment fixer le *terminus ad quem* de sa composition : il semble que les réactions suscitées par l'ouvrage soient un élément important de datation ; nous développerons donc quelque peu cet aspect.

Le *Commentaire sur Daniel* a en effet entraîné de nombreuses réactions négatives[30] ; sans parler ici des inimitiés personnelles de Jérôme – on pensera entre autres à Rufin d'Aquilée et à ses critiques du commentaire –, la diffusion de l'ouvrage a suscité des difficultés d'ordre politique.

Le *Livre de Daniel* passionnait les chrétiens de l'époque : devant les invasions barbares, les fissures dans l'Empire romain, les paroles du prophète résonnèrent d'une manière particulière, dans ces périodes de trouble, au moment où Alaric et Radagaise menaçaient Rome.[31] Dès lors, les fidèles s'interrogeaient sur le sens des textes bibliques à caractère eschatologique : Paulin de Nole demanda à Jérôme en 398 de lui commenter le livre de Daniel ; en 407 (*Epist.* 85, 3), Algasia l'interrogea sur 2 Th 2, 3 *sqq.* (*Epist.* 121, 11).

A propos de l'explication de la statue du songe de Nabuchodonosor (Dn 2, 31-35), Jérôme avait souligné dans son *Commentaire sur Daniel* la faiblesse actuelle de l'Empire romain, lui reprochant même d'avoir fait appel à l'aide militaire des barbares.[32] C'est donc clairement qu'il avait osé s'exprimer sur le sujet, ce que n'avaient pas fait certains de ses prédécesseurs.[33]

---

[28] Cf. Gleason L. Archer (trad.), *Jerome, Commentary on Daniel*, Jr Grand Rapids 1958; S. Cola (trad.), *Commento a Daniele di san Girolamo*, Roma, Citta nuova 1966.

[29] T. Larriba, « Comentario de San Jeronimo al libro de Daniel. Las profecias sobre Cristo y el Anticristo », in *Scripta theologica* 7, Pamplona, Universidad de Navarra 1975, p. 7-60.

[30] On se reportera sur le sujet à l'article d'E. Demougeot, « Saint Jérôme, les oracles sibyllins et Stilicon », *REA* 54 (1952), p. 83-92.

[31] Cf. E. Demougeot, *De l'unité à la division de l'Empire romain, 395-410. Essai sur le gouvernement impérial*, Paris 1951, p. 271, n. 206-207.

[32] *In Dan.* 1, 2, 31-35 : « Si, au commencement, rien n'était plus fort ni plus résistant que l'Empire romain, à la fin, il n'est rien de plus faible, puisque, dans les guerres civiles et aussi face aux différentes nations, nous avons besoin des autres peuples barbares. »

[33] On citera entre autres Jean Chrysostome, *Commentaire sur Daniel* II, 41-43, *PG* 56, 208-209.

On comprend dès lors l'irritation du régent Stilicon[34] face à ces exégèses pour le moins malvenues, au moment où il se trouvait, comme le rappelle E. Demougeot, « menacé à l'extérieur par l'antigermanisme de Constantinople, à l'intérieur par l'antigermanisme des cercles romains et milanais. »[35] D'ailleurs, suppose l'historienne, peut-être « Pammaque, Marcella[36] et d'autres chrétiens illustres de Rome, amis et correspondants de Jérôme, étaient-ils en relation avec le parti des dévots, mécontents du libéralisme religieux de Ravenne et de l'alliance avec l'arien Alaric. Or, ceux-ci devenaient de plus en plus influents, non seulement au sénat, avec Mallius Theodorus et son frère Lampadius, mais encore dans l'entourage d'Honorius, avec le pieux Olympius. » Voilà donc les circonstances dans lesquelles Stilicon était prêt à sévir contre Jérôme, qui devenait en quelque sorte le « guide spirituel des patriciens illustres et d'éminents hommes d'Eglise ».

Dans un passage de l'*In Isaiam* (408-410), Jérôme parle lui-même des menaces qu'il a subies à la suite de son commentaire ; il y expose les reproches qui lui furent adressés : « Et si, dans l'explication de la statue, de ses pieds et de ses doigts, j'ai appliqué l'interprétation du fer et de l'argile, qui ne s'accordent pas, à l'Empire romain, que l'Ecriture annonce fort au début, faible par la suite, ce n'est pas moi qu'il faut incriminer, mais le prophète. Car il ne faut pas flatter les empereurs au point de compter pour rien la vérité des saintes Ecritures, et une controverse générale n'est pas une injure contre une personne en particulier » [37] ; fort heureusement, Jérôme fut secouru par ses amis : « Comme le soin bienveillant des miens y prêtait attention, cette injure fut, grâce au jugement de Dieu, promptement retirée, en sorte que fussent montrés les soins de mes amis et les embûches dressées par mes rivaux à mon égard. »[38]

Dans la Préface du livre X, il nous apprend que des ennemis – il parle sans doute ici de Rufin d'Aquilée – lui avaient causé des difficultés auprès du gouvernement d'Honorius : « J'ai en outre appris qu'un scorpion, animal muet et venimeux, marmonne je ne sais quoi sur la mise au point concernant mon petit commentaire d'autrefois sur Daniel et que, destiné à mourir dans son pus, il s'efforce même de le frapper. Ses nénies et ses chants funèbres ne nous ont pas encore été rapportés[39], et c'est pourquoi la réponse a été différée. »[40] E. Demougeot (p. 88) analyse ces quelques lignes de la manière suivante: « Le Commentaire de

---

[34] Sur Stilicon, cf. *PW* III A.2 ; S. Mazzarino, *La crisi imperiale dopo Teodosio*, Rome 1942 ; L. Vàrady, « Stilicho proditor arcani imperii », *Acta Antiqua Hung.* 16 (1968), p. 413-432 ; A. D. E. Cameron, « Theodosius the Great and the regency of Stilicho », *Harvard St. Classical Philology* 73 (1969), p. 247-280; L. Cracco Ruggini, « *De morte persecutorum* e polemica antibarbarica nella storiografia pagana e cristiana. A proposito della disgrazia di Stilicone », *RSLR* 4 (1968), p. 437-447 ; M. Miller, « Stilicho's Pictish War », *Britannia* 6 (1975), p. 141-145; S. Cristo, « The relationship of Symmachus to Stilicho and Claudian », *Atene e Roma* 21 (1976), p. 53-59; J. L. Sebesta, « On Stilicho's consulship. Variations on a theme by Claudian », *The Classical Bulletin* 54 (1977-78), p. 72-75.

[35] E. Demougeot, *De l'unité à la division*, p. 86. On sait par ailleurs que Stilicon avait décidé de détruire les livres sibyllins « qui précisaient et illustraient les symboles eschatologiques de Daniel » (E. Demougeot, *ibid.*, p. 91).

[36] A qui, rappelons-le, Jérôme dédie son *In Danielem.*

[37] *In Is.* , XI, *Praef.* (*PL* 24, 377-378 ; *CCSL* 73, p. 428) : *Quod si in explanatione statuae pedumque eius et digitorum discrepantia ferrum et testam super Romano regno interpretatus sum, quod primum forte, deinde imbecillum sciptura portendit, non mihi imputent, sed prophetae. Neque enim sic adulandum est principibus, ut sanctarum scripturarum ueritas neglegatur, nec generalis disputatio unius personae inuria est.*

[38] *Ibid.* : *Quae cum benigno meorum studio caueretur, Dei iudicio repente sublata est, ut et amicorum in me studia et aemulorum inuidia monstrarentur.*

[39] Ce passage semble parler de la maladie de Rufin qui mourra en 411.

[40] *In Is.* X, *Praef.* (*PL* 24, 350-351 ; *CCSL* 73, p. 396) : *Audio praeterea scorpium, mutum animal et uenenatum, super responsionem quondam commentarioli mei in Danihelem prophetam nescio quid mussitare, immo ferire conari, in suo pure moriturum. Cuius neniae et lugubres cantilenae necdum mihi proditae sunt, et idcirco dilata responsio. Magisque oboediendum tibi est, et sancto et eruditissimo uiro fratri tuo Pammachio, qui insatiabili studio me per litteras cogit, expleto Isaia, transire ad Hiezechihel...*

Daniel suscita donc, vraisemblablement, d'âpres débats à Rome: le préfet stiliconien, Fl. Macrobius Longinianus, put s'alarmer des allusions politiques que se permettait cette oeuvre d'exégèse. Celles-ci avaient peut-être été relevées avec empressement par les détracteurs de la politique barbarophile du régent, en particulier par les *Anicii*, amis et protecteurs de Rufin. Sans doute Jérôme fut-il sommé de s'expliquer, c'est-à-dire de se rétracter, au moins partiellement. Il paraît s'être exécuté, puisqu'en 408, dans l'*In Isaiam*, il mentionna une *responsio*. Il semble bien aussi que ses ennemis, en l'occurrence Rufin et ses patrons, ne se hâtèrent pas de répandre cette mise au point. Jérôme, alors devenu suspect, dut prier ses amis, le sénateur Pammaque surtout, d'intervenir en sa faveur auprès de l'empereur. » Jérôme fut finalement libéré de ces inquiétudes pour sa sécurité personnelle par la mort, en 408, de Stilicon.[41]

Au vu de tous ces éléments, on doit conclure que le *Commentaire sur Daniel* est antérieur au *Commentaire sur Isaïe* et à la mort de Stilicon. Il faut donc conclure de ces analyses que la rédaction de l'*In Danielem* se situe entre l'achèvement des *Commentaires* sur les petits prophètes (406) et le commencement du *Commentaire sur Isaïe* (408-410) ; on la place donc généralement en 407.[42]

2. La composition : l'hypothèse de F. Glorie

Concernant la composition du livre, nous reprendrons ici les analyses présentées en 1964 par F. Glorie dans la préface à son édition de l'*In Danielem*, qui serviront de point de départ à notre travail.

L'éditeur part du constat suivant : en 398, Paulin de Nole avait demandé à Jérôme un commentaire du livre de Daniel, mais Jérôme n'avait pu honorer sa demande, pris qu'il était par la traduction du *Peri Archôn* d'Origène, comme il l'indique dans sa réponse à Paulin.[43] Or, lorsqu'il achève en 407 son commentaire, ce n'est pas à Paulin, mais à Pammachius et Marcella qu'il dédie son ouvrage. D'autre part, étudiant les manuscrits du *Commentaire sur Daniel*, l'éditeur constate qu'il existe, dans les manuscrits les plus anciens, deux formes différentes de la transmission du texte : une forme complète et une forme abrégée, ne contenant que le *De Antichristo*.

Selon lui, les deux problèmes peuvent se résoudre de la manière suivante : Jérôme aurait dicté un rapide traité, le *De Antichristo in Danielem*, peu après avoir envoyé à Paulin la lettre 85. Environ huit ans après, pour réfuter Porphyre[44], il aurait publié les trois livres des

---

[41] On voit cependant que Jérôme garda contre Stilicon une grande rancœur, comme l'atteste, en 409, la lettre 123, 17, adressée à Ageruchia : Jérôme le considère comme responsable des malheurs de l'Empire et le qualifie de *proditor* et de *semibarbarus*.

[42] Cf. F. Z. Colombet, *Saint Jérôme*, t. II, Paris-Lyon 1844, p. 356 ; F. Cavallera, *Saint Jérôme, sa vie et son œuvre*, Louvain-Paris 1922, t. II, p. 52 ; J. Steinmann, *Saint Jérôme*, Paris 1958, p. 318 ; P. Jay, *L'Exégèse de saint Jérôme, EA*, Paris 1985, p. 66.

[43] Cf. Jérôme, *Epist.* 85 *ad Paulinum*, 3 (en 399): *Primae <quaestiunculae tuae> in libris περὶ ἀρχῶν, quos nuper, Pammachio nostro iubente, interpretatus sum, Origenes fortissime respondit; quo detentus opere, inplere non potui quid promiseram, et Danielem nostrum rursum conperendinaui. Et quidem quamuis mei amantissimi et egregii Pammachii, tamen unius uoluntatem in tempus aliud distulissem, nisi omnis paene fraternitas de Vrbe eadem postulasset, adserens multos periclitari et peruersis dogmatibus adquiescere. Vnde necessitate conpulsus sum transferre libros...* (éd. J. Labourt). P. Courcelle (« Paulin de Nole et saint Jérôme », *REL* 25 (1947), p. 266-268) suppose que Paulin n'avait pas fait cette demande à Jérôme seulement une fois, mais qu'il l'avait déjà adressée dans une lettre aujourd'hui perdue (sans doute en 397) ; le même auteur avance qu'en 399, lorsqu'il envoie sa lettre 85, Jérôme avait bien commencé son travail, mais qu'il n'avait « trouvé le temps de le pousser plus avant » (p. 270).

[44] Dans le livre XII de son ouvrage *Contre les Chrétiens*, le philosophe néoplatonicien Porphyre (232 / 233 – 305 ?) avait tenté de démontrer que le livre de Daniel avait été forgé de toutes pièces et que Daniel n'était pas un

Commentarioli in Danielem, auxquels il aurait ajouté par la suite un quatrième livre contenant le *De Antichristo* et des propos d'Origène sur les fables de Susanne et de Bel (le *De Susannae et Belis fabulis*). C'est l'ensemble de l'ouvrage qu'il aurait alors dédié à Marcella et Pammachius. Ce serait à cette occasion qu'il aurait ajouté au *De Antichristo* des éléments puisés chez Porphyre. En effet, l'ouvrage apparaît dans les manuscrits sous deux formes différentes : les manuscrits qui contiennent l'ensemble du commentaire sur Daniel transmettent un traité sur l'Antichrist plus complet, qui expose à la fois les interprétations des *arduersarii* et celles des chrétiens (*nostri*) ; mais les manuscrits qui n'offrent que le *De Antichristo*, présentent une forme plus brève, où se trouvent seulement rapportées les opinions des chrétiens[45] ; telle semblerait donc être la forme originelle, sous laquelle le *De Antichristo in Danielem prophetam* avait été dédié à Paulin.

L'ouvrage serait donc, selon F. Glorie, composé de quatre livres, et non d'un seul comme l'indiquaient jusque là les éditions du commentaire.

Ce n'est pas le lieu de discuter, dans cette introduction, les analyses de l'éditeur de l'*In Danielem* ; néanmoins, il nous faudra vérifier l'hypothèse avancée concernant la composition pour le moins complexe de l'ouvrage. Pour ce faire, il nous faudra recourir aux manuscrits eux-mêmes qui, en l'absence d'indices dans les écrits de Jérôme, peuvent seuls nous fournir de précieuses indications. Voilà qui justifie l'édition que nous nous proposons de faire sur le *De Antichristo* ; pourquoi cependant n'éditer que cette partie ? D'une part, notre texte est édité dans le *Corpus Christianorum*, et il ne semble pas, *a priori*, qu'il y ait lieu de remettre en cause cette édition : cependant, la partie sur laquelle nous ferons porter notre travail d'édition nous permettra de voir plus nettement les qualités et les limites de l'entreprise de F. Glorie. D'autre part, toute l'hypothèse de l'éditeur repose sur cette seule section ; en faire l'édition permettra peut-être de la confirmer ou de l'infirmer. Enfin, il s'avère que F. Glorie n'a travaillé que sur quelques manuscrits carolingiens, alors que nous en possédons de nombreux autres qu'il n'a pas exploités, sans cependant justifier son choix : il conviendra de voir si ces nouveaux témoins remettent en cause les leçons retenues par l'éditeur.

Mais il est temps désormais de céder la parole à Jérôme lui-même et de le laisser, dans l'étude de la Préface du *Commentaire sur Daniel*, présenter son propre travail.

3. Préface du *Commentaire sur Daniel*

Y.-M. Duval[46] a montré que la Préface des *Commentaires* de Jérôme s'inscrit dans une tradition : elle répond à un schéma d'école que l'on trouve par exemple chez Proclus[47], Servius[48] ou encore Donat.[49] Même si Jérôme ne suit pas exactement la trame proposée, « il n'est pas difficile de montrer que tel ou tel développement de l'une ou l'autre Préface remplit

---

prophète ; c'est en réaction contre lui que Jérôme écrit son *Commentaire sur Daniel* : *Contra prophetam Danielem duodecimum librum scribit Porphyrius* (début du Prologue).

[45] F. Glorie (p. 758) : *Codices uero qui tantum de Antichristo agunt, formam breuiorem exhibent, ubi tantum 'quid nostris uideatur' adnotatum est.*

[46] Y.-M. Duval, Introduction au *Commentaire sur Jonas* de Jérôme, *SC* 323, Le Cerf, Paris 1985, p. 30-31.

[47] Proclus, *Commentaire sur le Timée*, trad. A. J. Festugière, t. 1, Paris 1966, p. 35 ; *Commentaire sur la République*, trad. A. J. Festugière, t. 1, Paris 1970, p. 21-22.

[48] Servius, *In Aenidem*, éd. G. Thilo et H. Hago, Hildesheim 1961, I, 1, p. 1-5; *In Bucolicon librum*, éd. G. Thilo, Hildesheim 1961, III, 1, p. 1-4; *In Georgicon librum primum*, *ibid.*, p. 128-129.

[49] Cf. D. Von Berchem, « Poètes et grammairiens. Recherche sur la tradition scolaire des auteurs », *Museum Helveticum* 9 (1952), p. 79-87 ; I. Hadot, « Les introductions aux commentaires exégétiques chez les auteurs néoplatoniciens et les auteurs chrétiens », in *Les Règles de l'interprétation* (éd. M. Tardieu), Le Cerf, coll. « Patrimoines », Paris 1987, p. 99-122 ; Nugent Brigid P. , *Jerome's Prologues to his Commentaries on the Prophets*, Diss., The Univ. of Texas at Austin 1992 (nous n'avons pas pu consulter ce travail).

telle ou telle fonction ordinaire de la Préface. »[50] Le *Commentaire sur Daniel* confirme-t-il les remarques plus générales faites sur l'ensemble de son œuvre exégétique ?

Contra : tel est le premier mot du Prologue du *Commentaire sur Daniel* ; dès le début, Jérôme indique qu'il écrit pour réfuter le *Contre les Chrétiens* du philosophe néoplatonicien Porphyre (IIIe s.). Malgré la distance temporelle qui sépare Porphyre de Jérôme, notre auteur ne paraît pas pouvoir aborder le prophète Daniel sans mettre en cause l'ouvrage de l'un des plus redoutables adversaires que l'Eglise ait connus ; c'est que, comme l'explique plus loin Jérôme, nombreux furent, ceux qui, « incrédules », ont suivi ses vues. Quels étaient donc les propos si dangereux du néo-platonicien ? Celui-ci attaquait en fait le livre dans son essence même, en refusant à Daniel son statut de prophète et plus encore, son existence historique ; selon Porphyre, l'auteur de l'ouvrage biblique n'aurait pas vécu avant les événements qu'il prédit, mais ce serait un écrivain qui aurait rapporté, à l'époque d'Antiochus Epiphane (175-164 A.C.), des événements passés et présents, inventant en revanche des prophéties relatives à l'avenir : en d'autres termes, l'ensemble du *Livre de Daniel* perd sa valeur prophétique et n'est plus qu'un simple récit d'événements historiques ou de conjectures inventées. On sait bien aujourd'hui que la critique exégétique a finalement donné raison à Porphyre et que la position adoptée par Jérôme n'est pas tenable au vu du texte. Mais il convient de la comprendre en contexte et non, comme on l'a souvent fait[51], s'en prendre à Jérôme qui ne fait finalement que défendre la position de l'Eglise ; il n'est d'ailleurs pas le premier à s'être attaqué aux opinions porphyriennes : c'est à la suite d'une longue tradition ecclésiastique – représentée par Eusèbe de Césarée, Apollinaire de Laodicée, Méthode d'Olympe – qu'il réagit contre cette opinion dangereuse ; dans le Prologue, Porphyre est qualifié par Jérôme d'« adversaire », qui lance contre les Chrétiens des « calomnies » (le mot revient trois fois à l'égard du néo-platonicien) ; sa philosophie est pleine d' « artifices » et de « malice profane ».

Car Jérôme l'affirme dès la première phrase de son prologue : Daniel *est* un « prophète » ; il a vécu les événements rapportés et a annoncé des événements à venir. Plus encore : « 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. » Bien loin de raconter, dans les chapitres 11 et 12, des événements relatifs à Antiochus Epiphane, Daniel a annoncé ce qui allait se dérouler à la fin des temps, décrivant notamment la terrible arrivée de l'Antichrist sur la terre.

Cependant, Jérôme insiste bien sur le fait que son ouvrage ne se veut pas une *réponse* à Porphyre – celle-ci d'ailleurs exigerait un développement important –, même s'il prévient le lecteur que, chaque fois que l'occasion se présentera, il n'hésitera pas à discuter les arguments de son adversaire. Son but est différent : il n'écrit pas un traité, mais un commentaire : voilà pourquoi il cherchera avant tout à « expliquer les paroles du prophète aux nôtres, c'est-à-dire aux Chrétiens. » A la fin de son Prologue, il souligne également qu'il aura recours à la culture profane et notamment aux écrits des historiens pour expliquer la fin de Daniel et prouver que les événements prédits par le prophète se trouvent rapportés et donc authentifiés, vérifiés par l'histoire.

Avant d'aborder d'autres aspects polémiques du livre de *Daniel*, Jérôme s'acquitte d'un des passages obligés d'une Préface : la dédicace. C'est à Pammachius et Marcella qu'il adresse son commentaire ; le premier est qualifié de « grand ami de la connaissance » (*φιλομαθέστατος*), la seconde est évoquée comme un « exemple sans pareil de sainteté à

---

[50] Y.-M. Duval, *Commentaire sur Jonas*, p. 31.

[51] Voir, par exemple, J. Steinmann, *Saint Jérôme*, Le Cerf, Paris 1958, p. 318 : « Le malheur voulut que Porphyre étant tombé juste, il ne restât plus à Jérôme qu'à se débattre contre l'évidence. »

Rome ». Jérôme les connaît tous deux de longue date.[52] Marcella, une veuve romaine, était une fervente disciple de Jérôme ; elle avait fondé un monastère sur l'Aventin. Comme elle accapare littéralement toute la production littéraire de Jérôme[53], il est souvent nécessaire de recourir à elle pour se procurer un exemplaire de ses œuvres.[54] Quant à Pammachius, il était le cousin de Marcella et, pour Jérôme, un compagnon d'étude et un ami ; après avoir perdu son épouse, il se consacra également à la vie monastique ; il devient intermédiaire et dépositaire de l'écrivain qui lui dédia de nombreux commentaires sur les petits prophètes : l'*In Abdiam* en 396, l'*In Osee*, l'*In Ioelem* et l'*In Amos* en 406 ; c'est lui qui est l'héritier de la famille de Paula et ce que Jérôme avait promis à la sainte, les lecteurs le recevront de Pammachius[55] ; en 393, il lui envoie la traduction sur l'hébreu des seize prophètes et lui ouvre les armoires de ses archives : Pammachius semble avoir reçu en dépôt les œuvres de Jérôme.[56] Ayant donc dédicacé son ouvrage à ceux qui seront chargés de le recevoir et de le diffuser en Occident, Jérôme fait appel, comme il est de coutume dans une Préface, à leur prière ; cette prière doit « seconder » les efforts de Jérôme : « Que le Seigneur et Sauveur réponde en faveur de sa cause, selon son sentiment, par ma voix, lui qui dit au prophète : « Ouvre ta bouche, et je l'emplirai » (Ps 80, 11) ; car, s'il nous engage, lorsque nous avons été pris et menés devant les juges et les tribunaux, à ne pas réfléchir à ce que nous devons répondre (Mt 10, 19, *etc.*), combien davantage, contre des adversaires qui blasphèment, peut-il combattre ses combats et, en ses serviteurs, remporter la victoire. »

Après cette demande de prière, Jérôme en revient à l'objet de son commentaire, en abordant un nouveau point concernant le texte même du *Livre de Daniel*, et ici encore il se heurte à des difficultés. En effet, c'est aussi sur ce point que Porphyre faisait porter son attaque contre l'authenticité de l'ouvrage, car, dans certaines de ses parties, rédigées en grec – que l'hébreu ne possède pas –, on trouve un jeu de mots qui semble ne pouvoir correspondre qu'à une version grecque[57] : Porphyre semble généraliser son attaque contre l'ensemble du livre : « L'ouvrage apparaît forgé de toutes pièces, il n'existe pas chez les Hébreux, mais il est une invention du grec. » La réponse de Jérôme s'appuie sur celles de ses devanciers, Eusèbe et Apollinaire : les chapitres 13 (Suzanne) et 14 (Bel et le dragon) sont à traiter à part, car ils

---

[52] Parmi les nombreuses études sur Pammachius et Marcella, nous renvoyons aux remarques d'E. Arns, dans son ouvrage sur *La technique du livre d'après saint Jérôme*, De Boccard, Paris 1953, p. 144-147 ; nous lui empruntons quelques-unes de ses nombreuses références. Sur Marcella, voir S. Letsch-Brunner, *Marcella discipula et magistra. Auf den Spuren einer römischen Christin des 4. Jahrhunderts*, Berlin-New York, De Gruyter 1998.

[53] Cf. Jérôme, *Epist. ad Paulam*, 30, 14: *Exemplar epistulae, si accipere uoluerit φιλοπονώτατη nostra Marcella, tribuito et memento mei obsecrans.* – *Epist. ad Marcellam* 28, 1: *Quae acceperis, reddenda cum fenore sunt sortisque dilatio usuram parturit... Verum quid prode est ad ἐργοδιώτεκην meum? Maior tibi cupiditas silentio concitatur. Itaque, ne te diutius traham, habeto pauca pro pluribus.*

[54] Cf. Jérôme, *Epist. ad Pammachium* 48, 4: *Transtuli nuper Iob in linguam nostram; cuius exemplar a sancta Marcella, consobrina tua, poteris mutuari. Pro angustia quippe temporis alios describere non potui.* – *Epist. ad Desiderium* 47, 3: *Opusculorum meorum, quia plurima euolauerunt de nidulo suo et temerario editionis honore uulgata sunt, nihil misi, ne eadem forsitan mitterem quae habebas. Quodsi exemplaria libuerit mutuari, uel a sancta Marcella, quae manet in Auentino, uel a Loth temporis nostri Domnione, uiro sanctissimo, accipere poteris.*

[55] Cf. Jérôme, *In Am* I, I, 1, *PL* 25, 992C: *Haec, Pammachi animo meo carissime, qui ex interpretatione nominis tui, quodam uaticinio futurorum omni arte pugnandi aduersum diabolum et contraries potestates te bellare demonstras, quasi argumentum... me et aliis quidem sanctis uiris, sed praecipue sanctae et uenerabilis memoriae parenti tuae Paulae, dum uiueret, promisisse.* – *In Ioel*, Prol., *PL* 25, 948-949: *Tu comes itineris, et excantator ueneratorum morsuum... quodque sanctae et uenerabili Paulae parenti tuae polliciti sumus, pius haeres suscipe, et quidquid uel ingenio uel doctrina minus tua exspectatione possumus, amici fauore sustenta...*

[56] *Epist. ad Pammachium* 48: *Libros sedecim prophetarum, quos in Latinum de Hebraeo sermone uerti, si legeris et delectari te hoc opere comperero, prouocabis nos etiam cetera clausa armario tenere.*

[57] Cf. Dn 13, 54. 58 : *ἀπὸ τοῦ σχίνου σχίσει σε ὁ Θεός, καὶ ἀπὸ τοῦ πρίνου πρίσει σε* (« par le lentisque, Dieu te fendra, et par le chêne vert, il te coupera »).

n'appartiennent pas à la version hébraïque du texte, mais à la « prophétie d'Habaquq » ; ainsi convient-il de distinguer ces parties du reste de l'ouvrage qui, lui, figure en hébreu. Jérôme en profite pour justifier sa traduction, dans laquelle il avait précisément marqué ces passages d'un obèle, signe par lequel il indiquait que ces versets ne se trouvaient pas dans la version hébraïque ; comme il le rappelle plus bas : « ces passages n'offrent pas l'autorité de la sainte Ecriture », et c'est donc en vain que Porphyre fait porter sur eux son attaque. C'est l'occasion pour notre auteur de s'en prendre à Rufin qui l'avait accusé dans son *Apologie* d'avoir retranché du livre les parties grecques.

La seconde difficulté que mentionne Jérôme concerne le texte que lisent habituellement les Eglises : contrairement à l'usage en vigueur pour les autres livres bibliques, ce n'est pas dans la traduction de la Septante qu'on lit Daniel, mais dans celle de Théodotion. Et Jérôme justifie son travail de traduction du texte où, à la suite d'Origène, il a marqué d'obèles les passages « en trop » et d'astérisques les passages ajoutés parce que manquants : « Puisque toutes les Eglises du Christ, tant grecque que latine, syrienne qu'égyptienne, lisent cette édition avec des astérisques et des obèles, que les envieux (encore Rufin ?) pardonnent à mon travail, moi qui ai voulu que les nôtres possèdent ce que les Grecs ont l'habitude de lire dans les éditions d'Aquila, de Théodotion et de Symmaque. »

Dans une formule courante et rappelant celles de Servius ou de Donat[58], Jérôme amorce une transition vers l'explication du texte : « Mais il est temps désormais d'exposer les paroles du prophète lui-même » ; les expressions de ce type, comme l'indique Y.-M. Duval, « servent de repère au lecteur ancien et lui annoncent que l'explication du texte à proprement parler va commencer. »[59] Toutefois, avant d'en venir au texte lui-même, notre exégète entend préciser un aspect de sa méthode : en effet, il tient à signaler que son *Commentaire sur Daniel* va se distinguer des commentaires précédents, sur les petits prophètes : il ne citera et n'expliquera pas tous les paroles de Daniel, mais éclaircira « brièvement et à intervalle seulement celles qui sont obscures, pour ne pas lasser le lecteur par l'abondance de livres innombrables. »

Enfin, il faut dire un mot des diverses sources que Jérôme signale dans sa Préface. On sait que, conformément aux auteurs de l'Antiquité, Jérôme ne cite pas toujours les auteurs qu'il utilise ; néanmoins, un certain nombre d'entre eux sont explicitement mentionnés. Il y a tout d'abord les écrivains qui ont réfuté Porphyre : Eusèbe de Césarée dont l'ouvrage, « en trois volumes », est aujourd'hui perdu ; Apollinaire de Laodicée qui a écrit « un gros livre », également perdu ; Méthode d'Olympe, dont le *Contre Porphyre* a lui aussi disparu. Origène est encore mentionné, avec une référence très nette à sa *Lettre à Africanus* sur la question de Suzanne (Dn 13). Enfin, la fin de la Préface contient une très longue liste d'historiens nécessaires à la compréhension de la fin de *Daniel* : Callinicus Sutorius, Diodore de Sicile, Hiéronymos de Cardia, Polybe, Posidonios, Claudius Théon, Andronycus Alipius, Josèphe, Tite Live, Trogue Pompée et Justin.

Cette analyse du Prologue, peut-être trop longue, permet en tout cas de mieux cerner les enjeux de l'ouvrage de Jérôme et de donner à notre travail des orientations qui constitueront les principaux axes de notre commentaire.

Le point de départ de notre étude sera naturellement le texte même du *Livre de Daniel*. Jérôme avait bien conscience des difficultés que cet ouvrage posait. Nous nous demanderons donc par quels moyens il a tenté de répondre aux problèmes d'authenticité et quel(s) texte(s) il a utilisé(s) pour sa traduction. Cela nous amènera à l'analyse de sa méthode : quelles sont ses sources ? quels sont même les ouvrages qui l'inspirent, qu'il les indique ou non dans sa Préface – nous pensons notamment aux sources juives ? c'est aussi vers le *Contre les*

[58] Cf. Y.-M. Duval, *Commentaire sur Jonas*, p. 41.
[59] Cf. Y.-M. Duval, *ibid.*

Chrétiens de Porphyre qu'il faudra orienter notre enquête : comment Jérôme défend-il le *Livre de Daniel* contre ses attaques ? D'autre part, Jérôme a pris soin de souligner la particularité de sa méthode exégétique par rapport à celle de ses commentaires précédents : il nous invite ainsi expressément à caractériser de très près la forme spécifique que prend dans l'*In Danielem* la forme du commentaire et à déterminer les différents niveaux de sens dans l'explication qu'il propose . Si le Prologue confère à Daniel le nom de prophète annonciateur des temps derniers, c'est bien pour nous amener à découvrir et à étudier dans le commentaire du prophète la pensée et la foi de son exégète pour tout ce qui concerne le sens de l'histoire et l'eschatologie. Puisque celle-ci est surtout présente dans la partie sur l'Antichrist, l'édition critique de cette section du texte, limitée en longueur, mais essentielle aux yeux de Jérôme, permettra, pour finir, de mesurer la confiance que mérite l'édition de F. Glorie et de réviser, à partir d'arguments tirés des manuscrits, l'histoire de la composition de l'*In Danielem.*

Avertissement : Sauf exception, les références au *Commentaire sur Daniel* sont indiquées de la manière suivante : renvoi au livre, au chapitre, au verset (ex. : *In Dan.* 1, 1, 1). Comme nous le montrons dans notre cinquième partie, le *De Antichristo* et le *De Susannae et Belis fabulis* ne constituent pas un quatrième livre, mais font partie du livre III.