

Le vocabulaire exégétique de saint Jérôme dans le *Commentaire sur Zacharie**

Saint Jérôme n'a pas formulé de façon systématique les règles de son interprétation de l'Écriture. Rien en effet dans son œuvre qui soit l'équivalent, par exemple, du livre IV du *Periarchôn* d'Origène. On ne peut que glaner, parfois dans un prologue, le plus souvent au fil de ses Commentaires, quelques formules rapides qui ne livrent que des indications partielles ou, pour mieux dire, des pistes de recherche sur lesquelles il convient d'avancer avec circonspection. On est ainsi amené, faute de repères décisifs, à prêter une particulière attention au vocabulaire exégétique par lequel Jérôme introduit une explication ou souligne le passage d'un type d'interprétation à un autre.

Mais — et peut-être n'est-ce pas sans rapport avec l'absence de traité d'herméneutique — ce vocabulaire lui-même apparaît fâcheusement imprécis. Tel développement annoncé *iuxta tropologiam* est introduit le moment venu par la formule : *Transeamus ad allegoriam*¹. Ailleurs² l'équivalence s'établit entre *tropologica intelligentia* et *spiritalis interpretatio*, etc... Le P. de Lubac a bien résumé l'impression du lecteur moderne quand il a noté : « Saint Jérôme, dont le vocabulaire est non seulement varié mais très incohérent, parle aussi bien, dans le même sens, de *mysticus intellectus*, de *spiritalis theoria*, d'*anagogè*, surtout de *tropologia*³. » La dernière étude d'ensemble sur l'exégèse de Jérôme, celle d'Angelo Penna⁴, ne rend pas un son différent.

Faut-il s'en tenir à cette impression globale assez négative ? On peut se le demander. De fait Jérôme n'a guère suscité jusqu'ici d'études modernes

* Communication présentée à la 5th Conference of Patristic Studies, Oxford, 18-23 septembre 1967.

1. *In Is.* 28, 1 ; PL 24, 315 B et D.

2. *In Is.* 13, 19 ; PL 24, 158 D.

3. H. DE LUBAC, « Typologie » et « Allégorisme », dans *Recherches de science religieuse*, 1947, p. 186. Cf. n. 25.

4. A. PENNA, *Principi e carattere dell'esegesi di S. Gerolamo*, Roma, 1950.

de détail, de monographies sérieuses qui fourniraient aux essais de synthèse une assise mieux assurée. Peut-être de tels travaux permettraient-ils, sinon nécessairement de rectifier l'impression dont je parlais, du moins, s'ils la confirmaient, d'en mieux saisir les causes et la signification. C'est à une recherche de ce genre que voudraient contribuer ces remarques dont le propos est modeste et l'objet nettement délimité, puisqu'elles se borneront au *Commentaire sur Zacharie* et y aborderont délibérément l'exégèse de Jérôme sous le seul angle de son vocabulaire.

Dédié à l'évêque de Toulouse Exupère, le *Commentaire sur Zacharie* a été écrit pendant l'automne 406⁵. Jérôme l'a rédigé dans la hâte, pressé qu'il était par le moine Sisinnius qui devait emporter l'ouvrage. Il ne se distingue pas par des mérites particuliers. Cependant sa situation dans la carrière de Jérôme n'est pas sans intérêt : inaugurant après plusieurs années d'interruption une dernière série de Commentaires sur les Petits Prophètes (Malachie, Osée, Joël, Amos) que suivent immédiatement de 407 à 416 les Commentaires sur Daniel, Isaïe, Ezéchiel et Jérémie, le *Commentaire sur Zacharie* ouvre la période finale, la plus riche, de l'activité exégétique de Jérôme. Il présente aussi, pour une étude où l'observation de la fréquence des termes a son importance, l'avantage d'une relative ampleur : trois livres, qui occupent cent-vingt-cinq colonnes de la Patrologie de Migne⁶. Mais c'est surtout la présence dans les papyrus découverts à Toura en 1941 du *Commentaire sur Zacharie* de Didyme l'Aveugle qui le signale à l'attention. Il devient désormais possible en effet de confronter avec précision une œuvre de Jérôme avec son modèle alexandrin⁷. Le P. Doutreleau, qui a amorcé cette étude dans l'édition qu'il a donnée du *Commentaire* de Didyme⁸, a bien montré que Jérôme avait largement utilisé, dans la rédaction hâtive de son *Commentaire*, le texte de Didyme qu'il avait sous les yeux. « D'ordinaire, remarque-t-il notamment à propos de l'exégèse spirituelle, Didyme et Jérôme s'entendent au point qu'il serait fastidieux de relever ici leurs points de contact. Étudier l'allégorie de l'un, c'est étudier celle de l'autre. Les différences de détail n'y changent pas grand chose⁹. » Si cette dépendance se vérifiait au plan du vocabulaire exégétique, elle pourrait apporter des indications précieuses sur les habitudes de Jérôme dans la transposition des termes grecs et éclairer indirectement son herméneutique.

5. Cf. F. CAVALLERA, *Saint Jérôme, sa vie et son œuvre*, 1^{re} partie, t. II, p. 51-52.

6. L'*In Zachariam* se trouve dans PL 25, col. 1415-1542. Les références se borneront à indiquer le numéro de la colonne.

7. On sait que c'est à l'intention de Jérôme, qui était allé l'entendre en 386 à Alexandrie, et sur sa demande, que Didyme a écrit ses Commentaires sur Zacharie et sur Osée. Cf. *De vir. ill.* 109 ; PL 23, 705 A. *In Os.* Praef. ; PL 25, 820 A. *In Zach.* Praef. ; PL 25, 1418 A.

8. DIDYME L'AVEUGLE, *Sur Zacharie*, Introduction, texte critique, traduction et notes de L. DOUTRELEAU, 3 vol., Sources Chrétiennes, Paris 1962. Les références au texte de Didyme renverront à cette édition en indiquant le livre du *Commentaire*, puis le paragraphe selon le découpage établi par L. Doutreleau.

9. *Op. cit.*, t. I, p. 135.

Jérôme et Didyme l'Aveugle

Une remarque s'impose d'emblée : Didyme use abondamment de termes exégétiques et multiplie en particulier adjectifs et adverbess touchant au sens spirituel ; Jérôme, sur ce point comme sur d'autres, est moins prolisse. Pour nous en tenir par exemple au vocabulaire essentiel du sens spirituel, les mots *allegoria*, *anagogè*, *tropologia*, *spiritus* et leurs dérivés représentent chez Jérôme une quarantaine d'emplois. Les termes correspondants chez Didyme (*ἀλληγορία*, *ἀναγωγή*, *τροπολογία*, *πνεῦμα*, *νοητός* et leurs dérivés) apparaissent près de cent soixante fois. Pour quatre expressions de Didyme, nous n'en avons donc qu'une de Jérôme. Encore sommes-nous loin de pouvoir établir un rapport entre chaque terme de Jérôme et un équivalent grec : les correspondances assurées entre passages parallèles contenant des termes exégétiques n'atteignent pas vingt cas. Cela revient à dire que moins du quart du vocabulaire exégétique employé par Jérôme a son correspondant chez Didyme, ce qui n'est pas considérable.

Huit passages touchent à l'interprétation littérale :

— une fois *iuxta historiam* transpose *κατὰ τὴν ἱστορίαν*¹⁰.

— l'adjectif *αἰσθητός* (sensible, matériel), appliqué à des réalités concrètes, est repris dans une équivalence très exacte une fois par *corporeus*¹¹, une autre par *corporalis*¹². Le pluriel *τὰ αἰσθητά* se trouve en correspondance dans un premier cas avec *caro* (les vierges folles de la parabole sont, selon Didyme, appliquées seulement aux *αἰσθητά* ; selon Jérôme on doit les interpréter *in sensu carnis*¹³), dans un second avec *carnaliter* (commentaire identique du verset d'Isaïe : « Le plus petit deviendra des milliers... », qu'on ne peut prendre « à la lettre » : *ἐπι αἰσθητῶν = carnaliter*)¹⁴.

— c'est encore *carnaliter* que l'on trouve comme équivalent de *σωματικώτερον* dans deux textes très parallèles où Jérôme et Didyme expliquent comment on doit comprendre les anthropomorphismes de la Bible¹⁵.

— *littera* transposant *γράμμα* apparaît deux fois, dans des phrases d'ailleurs très voisines qui reposent sur l'antinomie paulinienne *γράμμα-πνεῦμα = littera-spiritus*, antinomie qui, dans le premier emploi¹⁶,

10. *Zach.* 8, 1-3 : 1464 C — 2, 231.

11. *Zach.* 2, 17 : *nubes istae corporeae...*, 1435 A — *τὰ αἰσθητά νέφη*, 1, 173.

12. *Zach.* 5, 1-4 : *non utique gladio corporali...*, 1448 A — *δρέπανον οὐκ αἰσθητόν*, 1, 354.

13. *Zach.* 8, 23 : 1479 A — 3, 63.

14. *Zach.* 10, 8 : 1494 D — 3, 288. (cf. *Is.* 60, 22).

15. *Zach.* 14, 3-4 : 1523 B — 5, 34.

16. *Zach.* 13, 1 : 1517 C — 4, 280.

reste plus théologique qu'exégétique mais dont les implications scripturaires se laissent percevoir à travers le second¹⁷.

L'équivalence observée dans ces deux passages entre πνεῦμα et *spiritus* nous introduit au vocabulaire du sens spirituel.

— L'adjectif *spiritalis*, appliqué à deux reprises à une chose, transpose une fois πνευματικός¹⁸, une autre νοούμενος¹⁹, adjectifs strictement équivalents chez Didyme. Ses deux autres emplois entrent dans l'expression *spiritalis intelligentia* ; dans un cas Jérôme rend vraisemblablement ainsi la formule de transition de Didyme : ἐπιστατέον καὶ τῇ ἀναγωγῇ qui émerge d'un contexte tout-à-fait corrompu²⁰. Dans l'autre, le terme est en parallèle avec le grec διάνοια mais c'est une équivalence artificielle, le mot grec n'ayant pas ici une acception exégétique, à la différence de l'expression latine²¹.

Restent cinq cas faisant intervenir divers termes moins fréquents. Un *sensus* correspond à lui seul à τὰ νοητά, les réalités spirituelles²². Un *mystico sermone* est visiblement entraîné par un μυστικῶς de Didyme dans un contexte d'arithmologie²³. Pour exprimer l'idée de l'obscurité de l'Écriture, *mysteria* fait écho à αἰνιγμα, αἰνιγματωδῶς²⁴. Une correspondance moins stricte s'établit entre les *mystica signa*, les miracles signes du mystère qu'ont vus les Apôtres, et le πρωτότυπον que révèle le miracle à qui sait voir²⁵. Enfin le terme *praefiguratio* rend l'idée exprimée par le grec σύμζολον, συμζολικῶς²⁶.

Ces équivalences, pour la plupart, ne sont pas surprenantes et ne font pas difficulté mais elles ne nous renseignent guère sur le vocabulaire de Jérôme. Sans être originale la correspondance *intelligentia spiritualis* — ἀναγωγή pourrait être intéressante si elle n'était pas limitée à un cas. Mais que tirer d'un seul passage alors que Jérôme n'offre aucun équivalent aux trente-six autres emplois d'ἀναγωγή et de ses dérivés, ni à quelque quarante exemples d'ἀλληγορία et de ses dérivés ?

17. *Zach.* 14, 15 : (...comme le chameau qui n'a pas le pied fendu, le peuple juif est impur...)... *quod nequaquam separat litteram a spiritu, umbram a ueritate, et portat Legis onera...*, 1535 B — .. οὐ διαιροῦντες ἀπὸ τοῦ γράμματος τὸ πνεῦμα, ἀπὸ τῆς σκιάς τὴν ἀλήθειαν... 5, 148.

18. *Zach.* 14, 16 : *sabbatum spiritale*, 1537 B — ἡ πνευματικὴ ἑορτὴ, 5, 176.

19. *Zach.* 5, 1-4 : ...*gladio spiritali* ..., 1448 A — δρέπανον .. νοούμενον, I, 354.

20. *Zach.* 10, 1 : 1490 C — 3, 246.

21. *Zach.* 2, 1-4. Le passage commente la vision des quatre cornes. Le prophète les vit, écrit Didyme, « en levant les yeux de son esprit » (αὐτοῦ τῆς διανοίας) I, 86 ; à quoi répond chez Jérôme : « *elevatione oculorum opus est et intelligentia spiritali ut uideamus...* » 1428 D. On voit le glissement qu'opère Jérôme qui joue sur le sens de *spiritalis* et rend ce qui reste chez Didyme une image par une expression proprement exégétique.

22. *Zach.* 4, 2-7 : 1442 D — I, 278.

23. *Zach.* 8, 23 : 1478 B — 3, 60.

24. *Hier. in Zach.* Praef. I, III, 1497 D — *Did. in Zach.* Prol. I, 4, 1.

25. *Zach.* 3, 8-9 : 1439 C — I, 249.

26. *Zach.* 9, 11-12 : 1485 C — 3, 163.

Force est de reconnaître, au terme de l'inventaire de détail, la maigreur du butin et l'on se prend presque à regretter — ô paradoxe ! — que Jérôme n'ait pas été plus docile à son modèle. Il faut donc élargir la recherche et étudier maintenant pour lui-même l'ensemble du vocabulaire exégétique de Jérôme dans son Commentaire.

Le vocabulaire hiéronymien du sens littéral

Sur onze emplois du mot *LITTERA*, on en relève six dans les expressions stéréotypées *iuxta* (cinq fois) ou *secundum litteram* (une fois). Des cinq autres, quatre figurent en antithèse à *spiritus*, soit dans le couple simple *littera / spiritus* (ce sont les deux passages inspirés de Didyme que nous avons déjà mentionnés ; cf. notes 16 et 17), soit sous la forme paulinienne plus complète *littera occidens / spiritus vivificans*²⁷. Le cinquième exemple s'y apparente étroitement, mais seul le premier terme y est exprimé²⁸. En revanche, comme dans trois des quatre cas précédents, un rapport y est établi entre *littera* et *Iudaei*. Ces emplois montrent bien sur quelle antinomie proprement théologique et tirée de l'Écriture s'appuie dans la conscience de Jérôme l'exégèse spirituelle comme caractéristique de la lecture chrétienne de la Bible, éventuellement opposée à la lecture que les Juifs « charnels » continuent de faire de l'Ancien Testament.

Mais la tonalité dépréciative qu'en retire le mot *littera* ne rejaillit pas nécessairement sur ses emplois stéréotypés. Si c'est le cas une fois (où apparaît aussi le rapport à *Iudaei* : « *Iudaei iuxta litteram somniant*²⁹... »), ce ne l'est plus dans les cinq autres passages, où l'expression garde le sens propre de « à la lettre »³⁰ ou équivaut le plus souvent à *historia*³¹, terme avec lequel d'ailleurs l'équivalence est explicitement établie à deux reprises.

Le mot *HISTORIA* apparaît dix-neuf fois dans son acception exégétique. Neuf de ces emplois le montrent en regard d'une expression qualifiant le sens spirituel. Trois textes le mettent également en parallèle avec les expressions *ecclesiarum magistri*³², *ecclesiastici viri*³³, *nobis* et *maiores nostri*³⁴, ce qui s'accorde bien avec les six emplois où le mot est associé à *Hebraei*³⁵ (ou *Circumcisio*)³⁶. Mais il ne faudrait pas en déduire qu'il reçoit de ces divers rapprochements une coloration péjorative. La condam-

27. In Zach. 1496 C. 1528 A. Cf. 2 Cor. 3, 6.

28. In Zach. 1524 C : *Iudaei... occidentem sequentes litteram...*

29. In Zach. 1529 C.

30. In Zach. 1520 D. 1532 C.

31. In Zach. 1484 B. Associé à *historia* : 1424 B. 1455 D.

32. In Zach. 1423 A.

33. In Zach. 1455 D.

34. In Zach. 1457 A.

35. In Zach. 1418 A. 1423 A. 1454 A. 1455 D. 1475 B.

36. In Zach. 1457 A.

nation apparaît bien une fois, visant ceux qui s'en tiennent à l'histoire³⁷. On rejoint ici la polémique anti-juive : *amatores historiae* y est pratiquement équivalent de *Iudaei*. Mais c'est exceptionnel. Même dans le cas où *historia* est lié à *circumcisio* et opposé à *maiores nostri*, Jérôme donne l'impression qu'il juxtapose deux sens qui ont tous deux leur valeur.

Dans plus d'un cas le contexte est nettement favorable. C'est par exemple l'*eruditio* des Hébreux qui est évoquée à propos d'*historia*. Une autre association de termes est aussi très significative, c'est l'alliance *historia* [*fundamentum*], qui apparaît dans deux phrases méthodologiques très explicites. La première est la formule bien connue du prologue : « *Historiae Hebraeorum tropologiam nostrorum miscui ut aedificarem super petram et non super arenam ac stabile iacerem fundamentum*³⁸... ». La seconde, plus ramassée, est encore plus nette : « *Historiae iecimus fundamenta ut ex his ad spiritalia transeamus*³⁹ ». Tout cela est confirmé par le rapprochement qui intervient dans trois cas de *ueritas* et de *historia*⁴⁰, groupement qui, deux fois, — et c'est sans doute très important —, est associé à *prophetari*, *prophetia*.

Ainsi, à la différence de *littera* qui, hors des emplois stéréotypés et même parfois chez eux, se ressent de la condamnation paulinienne, *historia* d'ordinaire sous la plume de Jérôme est libre de nuances péjoratives. L'*histoire* est le fondement de la lecture dans l'*esprit*. L'erreur serait de s'en tenir à elle.

Les expressions du sens spirituel

Neuf fois, avons-nous dit, le mot *historia* se trouve en regard d'expressions désignant le sens spirituel. Or ces expressions sont très variées : *allegoria* (deux fois), *tropologia* (deux fois), ἀναγωγή (une fois), *spiritualiter* (trois fois), *mystici intellectus* (une fois). Tous ces termes paraissent dans un rapport équivalent avec *historia* et semblent bien justifier la remarque du Père de Lubac. Peut-on, en y regardant de plus près, déceler entre eux des nuances qui seraient révélatrices des habitudes de style, et peut-être de pensée, de Jérôme ?

Jérôme use peu du terme ANAGOGÈ, beaucoup moins que Didyme : cinq exemples contre une quarantaine, et toujours dans un tour prépositionnel avec *secundum* (deux fois) ou *iuxta* (trois fois). Il est difficile de caractériser de façon précise ce mot à travers ces cinq emplois. A deux reprises, il

37. In Zach. 1439 D.

38. In Zach. 1418 AB.

39. In Zach. 1536 B.

40. In Zach. 1444 B. 1454 A. 1501 C. Plusieurs des textes déjà cités suggèrent une certaine parenté entre la *ueritas historiae* et l'*hebraica ueritas* chère à Jérôme. Cf. en particulier 1457 A où, à *iuxta historiam*, répond l'évocation des LXX.

introduit une application des paroles prophétiques au Christ et à l'Église⁴¹. Mais ailleurs⁴², après une longue explication historique d'une prophétie qui, dit l'auteur, ne concerne pas le Christ, quelques lignes *iuxta anagogen* appliquent le texte aux rapports de l'âme chrétienne avec Dieu. En revanche dans un autre cas le recours à l'*anagoge* est présenté comme indispensable à l'intelligence de la prophétie même⁴³. Peut-être faut-il surtout retenir le premier passage où le mot apparaît : dans une formule très classique qui semble un rappel de méthode au début du Commentaire, Jérôme écrit : « *Haec iuxta historiam solito more praemisimus. Nunc secundum ἀναγωγήν breuiter disserendum est* »⁴⁴. Mot directement transcrit du grec, *anagoge* désignerait d'une façon générale le sens spirituel sans que ses emplois permettent de penser que Jérôme en distingue des aspects.

Sans être plus fréquent le mot ALLEGORIA (ou ALLEGORICA) est plus intéressant. Sur cinq exemples, un seul figure dans une formule prépositionnelle. Jérôme commente la vision des quatre chars⁴⁵. Il en donne d'abord une explication historique qui reprend celle du ch. 1, 8 (sur les chevaux) et surtout celle du ch. 2, 1-4 (sur les quatre cornes) et, « in loco uel difficillimo », il se retranche derrière les Hébreux et la « ueritas historiae ». Puis il ajoute brièvement : « *Iuxta allegoriam, quaecumque in quattuor cornibus et quattuor fabris diximus, etiam in praesenti loco accipiamus* », ce qui renvoie au commentaire de Zach. 2, 1-4 où il proposait comme interprétation possible des quatre cornes les quatre passions, dont parlent Virgile et Cicéron⁴⁶. Après quoi il consacre plus de vingt lignes à rapporter une autre exégèse par les Évangiles et les Apôtres. Prise entre cette explication et le commentaire historique, la phrase *iuxta allegoriam* n'est guère en valeur, d'autant qu'elle renvoie à une exégèse de type moral dont le contenu n'est même pas chrétien. Sans doute relève-t-elle du « sens spirituel », mais le mot reste ici très proche de son sens technique de procédé rhétorique.

Dans le prologue de son ouvrage, Jérôme mentionne ses devanciers Origène, Hippolyte et Didyme et il ajoute : « *Sed tota eorum ἐξήγησις allegorica fuit et historiae uix pauca tetigerunt* ». Le terme ici caractérise les auteurs ecclésiastiques mais dans un contexte qui fait apparaître le caractère incomplet de leur exégèse. Ayant à indiquer les limites de l'interprétation spirituelle, c'est *allegoria* que Jérôme laisse venir sous sa plume.

Or on constate que les trois autres emplois interviennent dans des textes qui vont jusqu'à rejeter dans certaines conditions le recours à l'allégorie. Le premier commente les v. 16-17 du ch. 8 de Zacharie qui se présentent

41. *In Zach.* 1494 B, 1513 A.

42. *In Zach.* 1476 A.

43. *In Zach.* 1488 C.

44. *In Zach.* 1419 B.

45. *Zach.* 6, 1-8 : 1454 A.

46. Cf. *In Zach.* 1429 AB.

comme des préceptes. Jérôme conclut son développement par ces mots : « *In praeceptis quae ad uitam pertinent et sunt perspicua, non debemus quaerere allegoriam, ne iuxta comicum nodum quaeramus in scirpo*⁴⁷. » Quand le sens obvie d'un précepte est clair, il est donc inutile, voire ridicule, de chercher ailleurs la signification véritable du texte sacré. Nous sommes ici — notons-le en passant — assez loin d'Origène⁴⁸. Dans le même esprit, les deux autres passages commentent des annonces prophétiques. Il ne faut pas, dit en substance Jérôme, affaiblir (*tenuare, extenuare*) par l'allégorie une prophétie réalisée (*completam*) dans le Christ au témoignage des Évangélistes eux-mêmes qui constitue la *regula ueritatis*⁴⁹.

Ainsi ces trois textes confirment, en la précisant, l'impression laissée par les deux premiers : à la différence de Didyme chez qui l'équivalence s'établit en pratique entre le sens spirituel (*ἀναγωγή*) et son procédé privilégié (*ἀλληγορία*)⁵⁰, quand Jérôme emploie *allegoria*, du moins dans l'*In Zachariam*, c'est pour désigner un moyen de l'exégèse spirituelle, qui éventuellement peut être à proscrire.

Le mot *TROPOLOGIA* est un peu plus fréquent : il apparaît sept fois contre six seulement chez Didyme et peut-être est-ce l'indice que c'est un mot plus hiéronymien. Cinq emplois entrent dans l'expression *iuxta tropologiam* ; quatre d'entre eux semblent ne pas désigner autre chose que le « sens spirituel » en général⁵¹ : dans deux cas le terme est en opposition aux Juifs et à leur messianisme « charnel » (*carnaliter*) et introduit une exégèse appliquée au Christ et à l'Église ; dans un autre l'expression, également en opposition implicite à *Iudaei*, recouvre plusieurs exégèses spirituelles différentes, dont une de type moral. Le cinquième emploi prépositionnel est beaucoup plus curieux. Jérôme commente le verset : « Fuyez de la terre de l'Aquilon car je vous rassemblerai⁵²... ». Après un commentaire historique substantiel, il a appliqué assez longuement le texte aux chrétiens et au Christ. C'est alors qu'en trois lignes il ajoute : « *Gentes aduersarias iuxta tropologiam contrarias accipe fortitudines, quae quotidie peccatores suae subiciunt potestati et sibi eos seruire compellunt.* » Ainsi après une déjà longue exégèse touchant au Christ, le mot *tropologia* introduit une nouvelle et brève application de type moral, conformément d'ailleurs à la spécialisation ultérieure du terme. Le mot reçoit ici du contexte une valeur précise : il désigne un genre particulier de l'exégèse spirituelle.

47. *In Zach.* 1474 D.

48. Cf. *Pentateuchon* IV, 20 (éd. M. Harl, p. 31).

49. *In Zach.* 1484 D. 1520 B : « *Miror quosdam hanc prophetiam (quam Evangelista Matthaeus... dicit esse completam) allegoricis interpretationibus uelle tenuare, et, dum plus cupiunt uideri nosse quam caeteri, ueritatis regulam non tenere.* »

50. Cf. L. DOUTRELEAU, *op. cit.*, t. I, p. 60.

51. *In Zach.* 1486 D. 1493 A. 1511 B. 1534 C.

52. *Zach.* 2, 10 ; 1433 D. (La numérotation donnée par Migne des versets de ce chapitre est erronée).

Restent les deux emplois non prépositionnels. Le premier apparaît dans le Prologue et caractérise le sens spirituel « nostrorum » en face de l'*historia Hebraeorum*. Notons qu'il est en parallèle avec *allegorica ἐξήγησις* et que, nous l'avons déjà constaté, le contexte tend à souligner le caractère incomplet de cette exégèse qui n'assurait pas ses bases sur le *fundamentum historiae*. Le dernier emploi du terme est encore plus intéressant. Jérôme va commenter le verset : « Pais mes brebis destinées à la boucherie... »⁵³. Or il commence par cette affirmation abrupte : « *Ubi manifestissima propheta est et per translationem historiae uerus ordo narratur, superflua est tropologia interpretatio.* » Suivent une quinzaine de lignes esquissant de façon caricaturale ce type d'explication par des procédés allégoriques — lignes qui atteignent visiblement Didyme — avant qu'on en arrive à l'explication de la prophétie : Zacharie doit paître un peuple destiné à être massacré par les Romains. Le lien établi entre la *propheta* et l'*historiae uerus ordo* qu'on atteint à travers la métaphore (*translatio*), l'opposition de la tropologie à la prophétie, son rejet comme superflu, voire ridicule, le ton polémique, tout cela rappelle les formules très voisines visant l'allégorie.

Il n'est guère contestable que ces derniers emplois donnent à penser que Jérôme, au moins confusément, associe le terme de *tropologia* à l'idée d'un procédé, ou d'un aspect particulier, et qui n'est pas le plus important, de l'exégèse spirituelle. Mais il ne le fait pas assez nettement pour le cantonner dans ce rôle, comme en témoignent la majorité des emplois stéréotypés, où le mot désigne sans précision le sens spirituel. Moins général et imprécis qu'*anagogè*, moins marqué toutefois qu'*allegoria*, *tropologia* oscille entre diverses valeurs, ce n'est pas dans l'*In Zachariam* le maître mot de l'exégèse spirituelle.

Le terme qui revient le plus souvent, et de beaucoup, sous la plume de Jérôme pour qualifier cette exégèse, c'est SPIRITUS avec ses dérivés. On peut en relever vingt-cinq emplois exégétiques, principalement sous la forme adjectivale (quinze cas) ou adverbiale (six cas).

Le nom apparaît quatre fois, et toujours en correspondance avec *littera*, nous l'avons dit, l'antinomie se présentant deux fois sous la forme pleine : *littera occidens | spiritus uiuificans*. L'un de ces emplois est particulièrement intéressant. Jérôme en est arrivé dans son Commentaire à l'explication de l'eau qui, sortant de Jérusalem, doit aller aux deux mers et adoucir leurs flots⁵⁴. Après une exégèse littérale, il applique le texte du prophète à la doctrine qui sort de l'Église et invite le lecteur à entendre par les deux mers... « *uetus Instrumentum et nouum, quod nisi flumine Saluatoris et spiritali eius intelligentia fuerit dulcoratum, amarissimum est, occidente littera, spiritu uiuificante.* » Deux idées se dégagent de ce texte capital : toute l'Écriture est à lire dans l'intelligence de l'Esprit ; cet Esprit est celui de Christ. On touche ici du doigt l'enracinement scripturaire très

53. *Zach.* II, 4-5 ; 1500 B.

54. *Zach.* I4, 8 ; cf. 1528 A.

profond de ce vocabulaire « spirituel » ; et le passage livre du même coup le juste éclairage de la formule *intelligentia spiritalis*.

En dehors de ce texte, *spiritalis* qualifiant *intelligentia* (ou *sensus*) apparaît surtout dans des tournures prépositionnelles, avec *ad* (deux fois) pour souligner le passage d'un sens à un autre, ou avec *iuxta* (cinq fois). Un cas peut retenir l'attention. Jérôme a proposé du texte prophétique, à côté d'une application à Israël, une interprétation messianique, mais il n'est pas sûr de lui, car tout le passage est « obscurus et dubius ». Il introduit alors « *iuxta spiritalem intelligentiam* » une interprétation eschatologique⁵⁵. On sent la différence avec les textes où nous l'avons vu rejeter l'allégorie. Ici la compréhension de la prophétie n'est pas si évidente qu'on puisse se vanter d'avoir saisi l'exacte portée du texte. Le recours à une autre exégèse spirituelle est donc légitime : c'est *intelligentia spiritalis* qui la désigne, non *allegoria* ou *tropologia*. Les autres emplois de l'expression ne font pas difficulté ; on peut noter que, très souvent, sans que ce soit une loi absolue, l'explication introduite s'applique au Christ et à l'Évangile ; le mot en tous cas ne caractérise jamais ni un procédé ni un genre particulier d'exégèse spirituelle. La valeur générale du terme est encore bien illustrée par un exemple très voisin : « *Historiae iecimus fundamenta ut ex his ad spiritalia transeamus* »⁵⁶.

L'adjectif *spiritalis* se trouve encore qualifier trois fois diverses réalités qui s'inscrivent dans la trame d'une interprétation spirituelle d'ensemble. C'est ainsi que Jérôme parle de glaive⁵⁷, de fils⁵⁸, de sabbat⁵⁹ « spirituels », deux fois sur trois d'ailleurs en dépendance de Didyme.

C'est dans des emplois du même type qu'on rencontre l'adverbe *spiritaliter*, associé à l'occasion à *historia*⁶⁰, *Iudaei*⁶¹ ou *carnaliter*⁶². Un cas pourrait faire difficulté. Le mot se trouve une fois dans un contexte polémique, qui vise encore Didyme⁶³ ; celui-ci était allé chercher, à l'occasion de *Zach.* II, 14, un texte d'Ezéchiel qu'il commentait longuement, évidemment πνευματικῶς. Mais Jérôme ici semble moins s'en prendre au type d'explication de Didyme qu'à son bavardage, au fait qu'il se laisse emporter hors de son propos. Contrairement aux cas apparemment voisins condamnant *allegoria* ou *tropologia*, rien dans ce passage n'autorise à donner à *spiritaliter* une acception péjorative.

Ainsi, à la différence d'*allegoria* et, à un moindre degré, de *tropologia*, le mot *spiritus* avec ses dérivés ne relève jamais d'une acception péjorative ou

55. In *Zach.* 1490 C.

56. In *Zach.* 1536 B.

57. In *Zach.* 1448 A : « ...non ulique gladio corporali... sed gladio spiritali... » cf. DID., in *Zach.* 1, 354.

58. In *Zach.* 1535 A.

59. In *Zach.* 1537 B. cf. DID., in *Zach.* 5, 176.

60. In *Zach.* 1468 D. « ...Breviter explanamus historiam..., spiritaliter ad Ecclesiam referentes... »

61. In *Zach.* 1529 D.

62. In *Zach.* 1510 C : « ... et carnaliter et spiritaliter percutiet Dominus... »

63. In *Zach.* 1506 B. cf. DID., in *Zach.* 4, 136 sq.

même limitative ; il n'est jamais senti non plus comme désignant un simple procédé d'exégèse spirituelle. On peut dire qu'il exprime la visée profonde d'une interprétation chrétienne qui repose sur l'Esprit du Christ. Par sa fréquence et sa dépendance paulinienne explicite, il semble bien être dans l'*In Zachariam* le terme majeur du sens spirituel.

Il y a lieu, pour être complet, de mentionner encore quelques termes plus rares. Les uns : *altior intelligentia*⁶⁴, surtout *mysticus-mystice*⁶⁵, témoignent de la conscience qu'a Jérôme de la dimension du mystère dans l'Écriture ; d'autres : *typus, imago, figura*, issus du vocabulaire de saint Paul⁶⁶, expriment l'idée de la préfiguration par l'histoire d'Israël de ce qui se réalise dans le Christ. A vrai dire ces mots n'offrent pas de difficultés ni d'enseignement importants.

Plutôt que de nous y attarder, arrêtons-nous encore un instant sur un texte contemporain à quelques mois près du *Commentaire sur Zacharie*, qui paraît offrir une occasion de vérifier certaines de nos conclusions. Dans sa réponse à la douzième question d'Hedybia⁶⁷, Jérôme est amené à présenter une définition assez précise du triple sens de l'Écriture, qui offre avec celle que propose Origène dans le *Periarchôn* une parenté évidente⁶⁸. Partant d'un verset des *Proverbes* (22, 20-21, d'après la version des LXX), il écrit :

« Triplex in corde nostro descriptio et regula scripturarum est : prima ut intelligamus eas iuxta historiam, secunda iuxta tropologiam, tertia iuxta intellectum spiritalem. In historia eorum quae scripta sunt ordo seruat ; in tropologia de littera ad maiora consurgimus, et quicquid in priori populo carnaliter factum est iuxta moralem interpretamur locum, et ad animae nostrae emolumenta convertimus ; in spiritali θεωρία ad sublimiora transimus, terrena dimittimus, de futurorum beatitudine et caelestibus disputamus, ut praesentis uitae meditatio umbra sit futurae beatitudinis⁶⁹ ».

Tropologia est donc utilisé par Jérôme pour exprimer le deuxième sens, celui qui correspond au sens « psychique » d'Origène. La définition qu'il en

64. Cf. *In Zach.* 1484 B.

65. *Mystico sermone...* : 1430 A. 1478 B. 1494 D. *Mysticos intellectus...* : 1451 C. *Mystice...* : 1525 D.

66. *Typus* : 1467 D. 1516 C. cf. *Rm.* 5, 14. *I Cor.* 10, 6, 11. *Imago* : 1467 D. *Figura* : 1428 A.

67. Cf. *Epist.* CXX, 12. Postérieure au *Commentaire sur Amos*, cette lettre est de 407, sans qu'on puisse préciser davantage. (cf. CAVALLERA, *op. cit.* t. II, p. 52).

68. Cf. *Periarchôn*, IV, 11 (éd. M. Harl, p. 16). On voit habituellement dans ce texte une des formules les plus nettes de l'herméneutique hiéronymienne, d'autant plus précieuse que celles-ci sont plus rares. C'est encore la position de PENNA (*op. cit.* p. 52-53), même s'il est amené à reconnaître ensuite qu'entre cette définition théorique et la pratique hiéronymienne il y a plus que des nuances. Pour des raisons qui ne peuvent trouver place ici, il nous paraît pour le moins hasardé de regarder cette page comme l'expression d'une prise de position personnelle de Jérôme. Mais cela n'enlève rien à son intérêt dans la perspective de cette étude : qu'il fasse sienne ou non la conception origénienne qu'il démarque, les termes qu'il choisit pour la transposer éclairent ses habitudes de langage. Il suffit pour s'en convaincre de jeter un coup d'œil sur la traduction de la page d'Origène par Rufin (PG 11, 363 B).

69. *Epist.* CXX, 12 ; t. VI, p. 162, éd. Labourt.

donne trahit une certaine maladresse ; elle paraît tout d'abord s'orienter (... *quicquid in priori populo carnaliter factum est...*) vers ce qu'en termes modernes on appellerait la « typologie », dont il est coutumier ; mais elle débouche sur l'alliance de mots *moralement | anima | emolumenta* qui la ramène bien au sens psychique, encore qu'on puisse se demander si l'idée que s'en fait Jérôme n'en recouvre pas davantage la variété parénétiqve (application à la vie chrétienne) dont Origène, selon une division tripartite un peu différente, use largement dans ses *Homélie*s⁷⁰. *Carnaliter* d'autre part appelait dans le vocabulaire hiéronymien *spiritualiter* qui ne vient pas et ne peut pas venir, puisque c'est le terme que Jérôme est amené à réserver au troisième sens. *Spiritualis intellectus* (ou *θεωρία*) caractérise en effet le sens « pneumatique » d'Origène, le plus élevé, ce qui paraît normal, encore que la présence de *θεωρία* soit ici insolite et que la définition proposée surprenne par son accent eschatologique.

On pourrait sans doute légitimement se demander si l'exégèse hiéronymienne courante ne passe pas au travers des mailles de ces deux définitions. Pour nous en tenir à notre optique, constatons que Jérôme rend par *tropologia* le sens psychique, moins élevé, qui tend à recouvrir une spécialisation « morale », tandis que *spiritualis* exprime la plénitude du sens spirituel, qui mène à la contemplation. C'était bien vers des conclusions voisines que nous acheminaient tout-à-l'heure nos constatations touchant, dans l'*In Zachariam*, l'usage de ces deux termes.

De ces diverses analyses quelques données, semble-t-il, se dégagent. Tout d'abord c'est dans la théologie et le vocabulaire pauliniens que s'enracine l'exégèse spirituelle de Jérôme. Sans doute c'était à travers toute la tradition ecclésiastique, y compris la plus alexandrine, que lui parvenait cet héritage. Ce qu'il faut toutefois souligner, c'est la claire volonté de Jérôme de se relier directement à la source.

Mais devant les vocables grecs que lui fournit la même tradition, et ici plus particulièrement Didyme⁷¹, Jérôme hésite. Il se laisse assez peu entraîner tout compte fait aux transpositions rapides auxquelles l'incitaient pourtant les conditions de son travail. Or le vocabulaire latin dont il dispose et qu'il n'a pas à inventer est encore trop flou pour peser sur lui comme une contrainte. A l'attraction de son modèle s'opposent apparemment en lui des habitudes personnelles d'expression, peut-être de pensée. Pour Didyme qu'il a sous les yeux, l'équivalence s'établit entre les termes divers de l'exégèse spirituelle. Chez Jérôme, comme on l'a constaté, des rapports originaux s'esquissent confusément (*prophetia* se rapproche d'*historia*), des spécialisations s'ébauchent, des réticences se font jour. A côté de *spiritualis intelligentia* qu'aucune ombre ne vient ternir, on voit des

70. Cf. H. DE LUBAC, p. 10-11 de l'introduction aux *Homélie*s sur l'*Exode* d'Origène Sources Chrétiennes, Paris 1947.

71. Il nous est impossible en tous cas d'apprécier avec précision ce que le vocabulaire de Jérôme peut devoir ici à Hippolyte et à Origène.

réserves se manifester, principalement sur *allegoria*, à l'occasion sur *tropologia*. Or ces deux termes, nous l'avons noté, expriment d'abord des procédés plus qu'un contenu d'interprétation, des moyens plus que l'essence du sens spirituel, comme si pour Jérôme le passage n'était plus tout-à-fait automatique du procédé au contenu. Est-ce trop s'avancer que d'y voir le pressentiment d'une question qui d'ailleurs débordé largement Jérôme : n'y a-t-il pas un tri à opérer dans l'immense courant de l'exégèse allégorique ? On sait la réponse de ce qu'il est convenu d'appeler l'école d'Antioche. A la lumière de cette question, les hésitations de Jérôme et ses réticences prennent une valeur positive : elles sont un progrès sur la voie d'une précision du vocabulaire exégétique.

Il convient pourtant de rester fort prudent et d'abord de ne pas oublier le caractère nettement délimité de notre recherche. Car, en bonne méthode, rien ne nous dit que de l'étude similaire d'une autre œuvre de Jérôme se dégageraient des leçons identiques. Qu'il nous suffise de constater dans le *Commentaire sur Isaïe* une proportion assez différente des emplois de *tropologia* et de *spiritualis*.

De toutes façons ce que nous avons été amené à dire du vocabulaire de l'*In Zachariam* fait apparaître la limite de cette clarification. Car si Jérôme a eu le pressentiment d'un tri à opérer, quel en était à ses yeux le critère ? Se situait-il au niveau du procédé ? Mais les réserves de Jérôme ne vont pas jusque là et elles ne pouvaient guère y aller. Étranger qu'il était de formation et de tempérament aux jeux subtils de la pensée grecque, il pouvait bien percevoir l'éventuel danger pour la doctrine de l'allégorie d'Origène ou les excès fantaisistes de celle de Didyme. Mais ce n'était pas au nom d'une mise en question radicale d'un mode d'expression qui marquait en profondeur l'univers culturel par lequel parvenait jusqu'à lui l'essentiel de l'exégèse antérieure ; tout le premier, du reste, il continuait à s'en servir, se souvenant peut-être qu'il avait trouvé le mot dans saint Paul⁷², et rencontré la chose dès sa propre adolescence, quand, à l'école de Donat, il ne refusait pas l'allégorie pour découvrir les trésors cachés de Virgile. Était-ce donc au niveau du contenu que s'offrait à lui un principe de choix ? Mais si Jérôme voit clairement la justification théologique du sens spirituel, nous ne l'avons pas vu, par son vocabulaire, en cerner les aspects et les genres.

Apparemment sans critère assuré, Jérôme n'a pu donner forme à ses intuitions et aller jusqu'au bout du chemin qu'amorçaient ses réticences. Il n'est que de remarquer que les réserves qu'il formule sur un terme rejaillissent exceptionnellement sur ses emplois stéréotypés ; comme si dans ce cas la pression de l'usage était la plus forte.

Ainsi, par un retour paradoxal, ce qui nous est apparu comme une ébauche de clarification du vocabulaire n'est pas sans comporter le

72. Cf. *Gal.* 4,24. Cf. JÉRÔME, *Commentaire sur l'Épître aux Galates*, Pl., 24, 389 B — 390 B.

risque d'une confusion d'un autre genre : de l'imprécision de termes interchangeables qui recouvrent finalement chez Didyme une exégèse uniformément allégorique, nous voilà devant l'ambiguïté de certains termes dont le sens varie. D'où l'impression d'inconséquence. Cependant par ses hésitations mêmes le vocabulaire de Jérôme dans le *Commentaire sur Zacharie* est sans doute plus intéressant que les équivalences imprécises de son maître. Il donne à penser que ses incohérences sont moins le fait d'une propension fâcheuse à la confusion, dont il nous suffirait de prendre acte avec condescendance, que d'une relative impuissance à prendre l'exacte mesure du problème pressenti, ce qui est beaucoup plus intéressant.

Ces conclusions, si elles sont fondées, constituent un encouragement à élargir le champ de la recherche à d'autres œuvres de Jérôme. Mais elles suggèrent en même temps que, si nécessaire qu'elle soit, une telle enquête limitée au vocabulaire ne saurait suffire à donner la clé de l'herméneutique hiéronymienne, dont on s'explique mieux qu'elle n'ait pas fait l'objet d'un exposé systématique. Pour Jérôme plus que pour d'autres, seule l'étude attentive de l'exégèse réellement pratiquée peut sans doute permettre de cerner avec précision la conception à laquelle il obéissait quand il commentait l'Écriture.

Pierre JAY.