

JEAN-MICHEL LAVOIE

TITUS DE BOSTRA, LECTEUR DES ÉCRITURES
Fragments du *Commentaire sur l'Évangile de Luc*

Mémoire présenté
à la Faculté des Études supérieures de l'Université Laval
dans le cadre du programme de maîtrise en Études anciennes
pour l'obtention du grade de Maître ès Arts (M.A.)

Département des littératures
FACULTÉ DES LETTRES
UNIVERSITÉ LAVAL
QUÉBEC

2006

RÉSUMÉ

L'œuvre exégétique de l'évêque syrien hellénophone Titus de Bostra (mort après 363), transmise sous forme de citations en marge des manuscrits bibliques, a très peu retenu l'attention des chercheurs. Célèbre pour son ouvrage polémique *Contre les Manichéens*, le Titus lecteur et interprète des Écritures nous est presque inconnu, ce qui empêche de dresser un portrait intellectuel crédible de ce théologien qui vécut à une époque cruciale du développement du dogme chrétien. Afin de remédier à cette lacune, notre ouvrage vise à présenter une partie représentative de ce vaste corpus en fournissant la toute première traduction en langue moderne d'un choix de fragments, accompagnée d'un commentaire détaillé. Notre travail s'appuie sur la seule édition des fragments disponible, heureusement excellente, de Joseph Sickenberger (1901).

AVANT-PROPOS

J'ai eu la chance de bénéficier du soutien de mes deux extraordinaires co-directeurs M. Thomas Schmidt et M. Paul-Hubert Poirier, qui, prodigues de leur temps, n'ont eu cesse d'offrir encouragements discrets et commentaires judicieux, surtout lorsque je n'étais plus certain d'être en mesure d'honorer à la fois mes engagements et leur confiance. Je les remercie d'avoir cru en moi, en ma capacité d'affronter les difficultés et les idiosyncrasies de la langue de Titus et les difficultés manifestes qu'implique la rédaction d'un commentaire sur l'ouvrage —fragmentaire !—d'un auteur très peu connu. Ces deux dernières années auraient aussi été très différentes sans le généreux support financier du GRECAT et de l'Institut d'Études Anciennes; le climat de travail et l'encadrement que l'un et l'autre ont fournis auront rendu ma tâche d'autant plus facile. Qu'on me permette enfin de remercier celle qui, en toute fin de parcours, me donna la volonté nécessaire pour terminer ce qui aurait dû bien avant être terminé. Merci Sahar.

J.M.L.

Québec, Novembre 2005

TABLE DES MATIÈRES

Introduction générale.....	p. 1.
Les chaînes exégétiques grecques.....	p. 7.
Fragments du commentaire sur l'Évangile de Luc (chaîne N).....	p. 18.
1. Sur Luc 1, 80.....	p. 18.
2. Sur Luc 4, 1	p. 20.
3. Sur Luc 5, 12	p. 35.
4. Sur Luc 5, 28	p. 39.
5. Sur Luc 8, 8	p. 40.
6. Sur Luc 8, 26	p. 40.
7. Sur Luc 8, 37	p. 44.
8. Sur Luc 8, 41	p. 51.
9. Sur Luc 8, 43	p. 48.
10. Sur Luc 9, 38	p. 49.
11. Sur Luc 9, 41	p. 53.
12. Sur Luc 9, 51	p. 54.
13. Sur Luc 9, 58.....	p. 55.
14. Sur Luc 10, 21	p. 56.
15. Sur Luc 11, 2	p. 70.
16. Sur Luc 11, 4a	p. 74.
17. Sur Luc 11, 4b	p. 75.
18. Sur Luc 11, 9	p. 76.
19. Sur Luc 12, 49	p. 79.
20. Sur Luc 12, 58	p. 79.
21. Sur Luc 15, 3	p. 85.
22. Sur Luc 15, 8	p.93.
23. Sur Luc 15, 14	p. 98.
24. Sur Luc 18, 18	p. 99.
25. Sur Luc 18, 22	p. 102.
26. Sur Luc 19, 4	p.103.
27. Sur Luc 19, 8	p.104.
28. Sur Luc 20, 34	p.105.

29. Sur Luc 23, 31.....	p. 108.
Titus, lecteur des Écritures.....	p. 111.
Bibliographie.....	p. 116.

INTRODUCTION GÉNÉRALE

Nous ne faisons que nous entregloser.

-Montaigne, *Essais*, Livre III, Chap. XIII

Les commentaires et les scholies commencent, depuis quelques années déjà, à recevoir l'attention qu'ils méritent de la part de la communauté scientifique. L'écrasante majorité de cette littérature abondante reste toutefois difficile d'accès, éparpillée dans de vieux périodiques, offerte dans un format et une présentation qui ne permettent que très rarement une exploitation fructueuse de leur contenu. Notre démarche s'efforce de remettre en valeur ces textes qui marquent un temps de l'histoire de la pensée. En outre, s'intéresser au phénomène du commentaire biblique, c'est aussi s'instruire sur la relation de l'homme au livre à l'heure du triomphe de la foi chrétienne, et sur la transmission des textes bibliques à cette époque.

Au sein des études patristiques, la vie et l'œuvre de Titus de Bostra n'ont que très rarement fait l'objet d'études approfondies. Et si la difficulté intrinsèque de l'œuvre et son histoire textuelle pour le moins tumultueuse explique en partie cette lacune, ce ne sont pas des excuses suffisantes pour négliger un acteur d'une période aussi cruciale de l'histoire de l'Église. C'est en effet au cours de ce IV^e siècle où vit Titus que se structurent véritablement les contours de la foi chrétienne à l'occasion de débats théologiques et d'âpres querelles doctrinales auxquelles prendra part notre évêque. De sa vie, nous ne savons à vrai dire que bien peu de choses. L'empereur Julien l'accuse dans une lettre datée du 1^{er} août 362, d'être à l'origine de désordres dans la ville de Bostra¹; Jérôme loue sa science dans une lettre: « Titus de Bostra, qui emplit tous ses livres de tant d'opinions et de sentences des philosophes que l'on ne sait quoi admirer en eux, l'érudition profane, ou la science scripturaire »². On le retrouve enfin signataire du synode d'Antioche de

¹ Julien, *Lettres*, XLI.

² Jérôme, *Ep.* 70: Titi quoque Bostrensis episcopi (...) qui omnes in tantum philosophorum doctrinis atque sententiis suos resarciunt libros, ut nescias, quid in illis primum admirari debeas, eruditionem saeculi an scientiam scripturarum.

362 où il entérine l'usage du terme ὁμοουσίος³. Il est donc actif durant la deuxième moitié du IV^e siècle. Enfin, un passage du *De Viris Illustribus* de Jérôme nous apprend qu'il est probablement mort durant le règne de Valens (364-378)⁴. Pour le reste, nos sources se taisent, et pour obtenir de plus amples renseignements, il faut se tourner vers ses propres œuvres.

L'ouvrage pour lequel il est le plus connu aujourd'hui, son traité polémique *Contra Manichaeos*, nous est parvenu tronqué –du moins dans sa version originale grecque–, la fin manquant dans nos témoins manuscrits. Quant à ses homélies, sort encore moins enviable, elles ne se lisent plus qu'à l'état de fragments, grâce à leur incorporation au sein de chaînes exégétiques à partir du VI^e siècle. Or, parmi les œuvres ainsi sauvées du naufrage complet, les homélies de Titus sur l'Évangile de Luc se démarquent autant par l'étendue des fragments ainsi conservés que par leur valeur intrinsèque, à la fois comme témoins supplémentaires de l'exégèse à l'époque de l'auteur, mais aussi comme sources de renseignements sur l'homme et le théologien que fut Titus de Bostra. En effet, bien que nous ne puissions espérer retrouver au sein des scholies d'informations factuelles sur la vie de notre évêque, il va de soi que leur étude va nous permettre de dégager de l'ensemble un portrait intellectuel qu'il nous serait impossible de dresser en ne tenant compte que du seul *Contra Manichaeos*. Nous touchons ici par ailleurs à la raison d'être de ce présent travail, à savoir mettre en lumière la pensée de cet auteur, qui nous est restée très longtemps voilée, et ce, en bonne partie en raison de l'absence de bons outils de travail.

La dernière (et unique) édition des fragments des homélies de Titus remonte à 1901⁵. Malgré l'excellent travail de l'éditeur, elle est d'usage peu commode, offrant certes un texte sûr,

³ Le texte en question dit: "Ὅποτε καὶ τὸ δοκοῦν ἐν αὐτῇ (sc. τῇ ἐν Νικαίᾳ συνόδῳ) ξένον τισὶν ὄνομα, –τὸ τοῦ ὁμοουσίου φαμέν– ἀσφαλοῦς τετύχηκε παρὰ τοῖς πατράσιν ἐρμηνείας σημαίνουσας, ὅτι ἐκ τῆς οὐσίας τοῦ πατρὸς ὁ υἱὸς ἐγεννήθη, καὶ ὅτι ὅμοιος κατ' οὐσίαν τῷ πατρί. Cf.B. Baldwin, «Titus», in ODB, p. 2089. «Lorsque, dans le synode, le nom sembla étrange à quelques uns, une explication sans faille du sens fut fournie aux Pères, à savoir que de la substance du Père le Fil fut engendré, et qu'il est semblable en substance au Père».

⁴ Jérôme, *De Vir. Ill.*, 102: Titus, Bostrenus episcopus, sub Juliano et Joviano episcopus, principibus, fortes et adversum Manichaeos scripsit libros et nonnulla alia. Moritur autem sub Valente. «Titus, évêque de Bostra, évêque sous Julien et Jovien, écrivit d'éloquents volumes contre les Manichéens ainsi que de nombreux autres. Il est mort sous Valens».

⁵ J. Sickenberger, *Titus von Bostra: Studien zu dessen Lukashomilien*, Leipzig, Hinrichs'sche Buchhandlung (Texte und Untersuchungen zur Geschichte der altchristlichen Literatur 21, 1), 1901. En raison de l'incertitude quant au genre littéraire exact des œuvres dont provenaient nos fragments, nous les désignerons indistinctement par les termes «commentaire» et «homélie».

mais brut, dans la mesure où l'ensemble souffre de l'absence de commentaire et de traduction. Notre priorité sera donc, afin d'atteindre notre objectif, de fournir une première traduction en langue moderne d'un choix de fragments du corpus, accompagnée d'un commentaire. En effet, vu l'ampleur de l'ensemble, une traduction commentée complète représentent une entreprise trop ambitieuse pour l'instant.

Notre choix est fondé sur la provenance des fragments, de telle chaîne-source ou de telle autre. En effet, les scholies exégétiques sont toujours transmises sous forme de compilations, œuvres de ceux que nous appelons « caténistes » du latin *catena*, « chaîne ». Ces compilations primitives sont ensuite copiées en marge des manuscrits pour suivre à leur tour le processus de la transmission des textes; elles nous parviennent ainsi toujours plus ou moins différentes de leur état premier, au gré des ajouts, des retranchements, des erreurs et des caprices des copistes. Nous avons donc choisi de nous concentrer sur une de ces chaînes-sources, en l'occurrence la plus riche et la plus répandue, oeuvre du polymathe du XI^e siècle, Nikétas d'Héraclée. Auteur de nombreux ouvrages de dogmatique, d'épîtres et d'une grande quantité de travaux de compilation, il est le dépositaire, en quelque sorte de la longue succession de caténistes qui commence avec Procope de Gaza⁶. Nous avons retenu cette dernière parce qu'elle conserve généralement les fragments les plus considérables qui auraient été démembrés par d'autres caténistes. Ainsi, environ un cinquième des scholies qui en font partie ne se retrouvent nulle part ailleurs; celles-ci sont d'ailleurs les plus longues du recueil, donc les plus propres à fournir une idée générale du propos des homélies. Mais comme cet ensemble est encore trop vaste, nous n'avons inclus dans notre étude que les passages transmis par la seule chaîne de Nikétas et non ceux qui se retrouvent dans d'autres collections. Nous pourrions ainsi travailler sur un ensemble de textes homogènes, ce qui nous permettra peut-être de mieux isoler les caractéristiques propres à cette chaîne. Il nous faut toutefois rester conscient des limites de l'étude partielle de textes déjà lacunaires. Une véritable évaluation de Titus et de son œuvre ne sera possible qu'une fois l'ensemble de sa production abordée et analysée. Nous voyons notre travail comme une étape en vue d'un objectif qui le dépasse.

⁶ Pour un traitement détaillé des œuvres de Nikétas, cf. B. Roosen, « «The Works of Nicetas Heracleensis ó τοῦ Σεργῶν», *Byzantion* 69 (1999), p. 119-144. Pour Procope, cf. *infra*, p. 16 sqq.

Celui-ci s'articulera autour de deux pôles flanqués de deux parties, l'une au début, l'autre à la fin. Nous offrons d'abord un premier chapitre présentant les chaînes exégétiques et celle de Nikéas en particulier. En effet, en raison de la rareté des travaux d'introduction sur la littérature caténique, nous avons cru bon d'informer le lecteur de ses caractéristiques principales. Il est évidemment possible à quiconque le désire d'outrepasser complètement ce chapitre: l'intelligence fondamentale des fragments n'en sera pas troublée. Qu'on nous permette quelques remarques sur les grandes orientations de cette traduction. La concision et la rudesse stylistique caractéristiques des commentaires anciens forcent le traducteur à abandonner d'emblée l'idée d'une traduction littérale, qui découragerait, par sa trop grande fidélité grammaticale, même le lecteur le mieux disposé et le plus patient. Il sera donc impératif de s'écarter légèrement de la forme du texte, sans toutefois le trahir, afin de parvenir à l'intelligibilité et à la fluidité. Par contre, les termes techniques de la théologie, les éléments rhétoriques et la terminologie philosophique seront rendus avec un maximum de précision. Car c'est bien sous le signe de la fidélité que nous souhaitons situer notre traduction. Quoi qu'il en soit, il pourra s'appuyer, dans les cas les plus délicats, sur le commentaire, où les choix de traduction pourront être au besoin expliqués.

Notre commentaire aura pour objectif de souligner les éléments constitutifs de la pensée de Titus: ses positions théologiques, sa formation rhétorique ou philosophique, en un mot, sa façon d'aborder les problèmes de l'Écriture. Il visera à situer l'auteur au sein des tendances doctrinales de son temps, à mettre en contexte ses prises de positions explicites et implicites, à déterminer, là où cela sera possible, l'identité de son public et le cadre littéraire (à prendre au sens large, étant donné le caractère oral de l'homilétique) dans lequel s'inscrit son exégèse, soit en tirant parti des indices internes, soit encore en tissant des liens entre les divers fragments.

Le texte sera organisé par sections, chacune correspondant à un fragment, la forme des chaînes exégétiques conduisant tout naturellement à la composition de telles rubriques. En effet, le texte choisi par le caténiste forme un tout explicatif qui s'attache *ipso facto* à un passage précis du texte-source. Chaque fragment sera accompagné du texte qu'il commente et de sa traduction. À l'intérieur des rubriques, les passages et les mots importants seront discutés lemme par lemme, selon la méthode employée habituellement dans les commentaires. Outre une présentation plus claire, ce format offre le double avantage, contrairement à un commentaire suivi et discursif, de permettre des recherches ponctuelles sur des éléments précis du texte, et de concentrer

en un même point toutes les informations pertinentes à un élément. Ce choix n'exclut certainement pas la possibilité de développements plus étendus, au gré de notre parcours. Certains fragments de Titus sont très longs et fournissent une matière assez vaste pour qu'on y consacre plusieurs pages. Notre commentaire s'intéressera notamment à la langue, aux idées et aux sources potentielles des homélies. En outre, il se veut sensible au contexte dans lequel s'insère la pensée de Titus. La comparaison avec la littérature dogmatique et philosophique qui lui est antérieure sera un outil des plus utiles à cet égard. L'exégèse des devanciers et contemporains de Titus, y compris celle qui fut conservée dans les catènes, sera d'un secours constant pour éclairer les traits particuliers à notre auteur.

Le lecteur conviendra toutefois que le commentaire biblique (voire l'homélie, malgré les accents plus subjectifs qu'elle permet) n'est pas le genre le plus transparent ou personnel du canon littéraire grec: le meilleur commentateur est celui qui sait le plus se dissimuler derrière le texte qu'il explique. De plus, l'état fragmentaire du texte rend pareille tâche encore plus ardue. Certains fragments, par leur taille ou par leur simplicité défient l'analyse et le commentaire. À trop vouloir décrire et analyser, nous risquons de tomber dans la glose inutile ou le métacommentaire. Pour permettre un accès direct au cœur et au sens de l'exégèse de Titus, nous ajouterons à la suite de la traduction et du commentaire une conclusion destinée à atténuer la dispersion des éléments traités lemme par lemme. Nous tenterons en effet de refondre en un tout cohérent et suivi l'ensemble des points touchés pour permettre au lecteur de récapituler et parcourir les résultats de notre enquête.

En tant que témoins de l'exégèse ancienne, les chaînes exégétiques remplissent un rôle crucial dans l'histoire des idées de l'Antiquité tardive. Les négliger serait perdre une source fondamentale de notre connaissance de l'interprétation biblique aux premiers siècles de notre ère. Cette somme immense de textes n'attend que d'être mise en circulation, apprivoisée et interprétée. Quand on sait à quel point la traduction en langue moderne favorise le développement de la recherche, à l'heure où la connaissance des langues anciennes décline, il nous a semblé qu'une traduction de qualité serait la meilleure façon d'ouvrir le texte de Titus et de lui prêter l'attention qu'il mérite et dont il a longtemps été privé. On ne saurait donc trop insister sur la nouveauté de l'approche ainsi défendue en ce qui concerne Titus. Il faudra toutefois user de prudence. Il serait présomptueux de présenter ce mémoire comme un véritable point de départ pour des études sur

les homélies de l'évêque de Bostra, ou encore de prétendre donner une nouvelle direction aux études de patristique portant sur notre auteur. Certes, notre objectif reste beaucoup plus modeste. Il s'agit d'amorcer un travail de plus longue haleine, qui aboutira éventuellement à la publication d'une traduction de l'ensemble du corpus exégétique de Titus, entreprise qui dépasse de très loin les objectifs de ce mémoire, et que nous espérons mener à bien dans les années qui vont suivre, dans le cadre du nouveau groupe de recherche qui s'est formé afin d'étudier Titus de Bostra. Nous considérons donc notre mémoire plus comme un coup de sonde que comme une étude définitive. Ces considérations faites, qu'il nous soit permis d'insister une nouvelle fois: la route qui se profile devant nous est à toutes fins pratiques vierge, ou peu s'en faut. De ce fait seul s'expliqueront sans doute pour la plupart les lacunes de notre entreprise, pour lesquelles nous prenons toutefois entière responsabilité.

UNE ARCHE DE NOÉ POUR L'EXÉGÈSE PATRISTIQUE: LES CHAÎNES EXÉGÉTIQUES.

L'histoire de la littérature grecque est en grande partie l'histoire d'un naufrage. Des centaines de textes littéraires en tous genres, certains de très grande qualité, ne sont pas parvenus jusqu'à nous. Et si, presque par miracle, l'Égypte nous a rendu des œuvres (bien souvent des lambeaux d'œuvres) de Ménandre, de Callimaque, d'Hypéride, de Bacchylide ou de Sappho, c'est somme toute bien peu. Il suffit peut-être, afin de mesurer l'ampleur de nos pertes, de parcourir l'immense *Bibliothèque* (aussi connue sous le nom de Μυριόβιβλον⁷) de Photios⁸. Témoignage important sur la littérature grecque qui était accessible dans les bibliothèques de Constantinople⁹, elle contient la description, le résumé – parfois accompagné de citations assez généreuses – de 386 livres répartis en 280 chapitres (ou *codices*). Rien, si ce n'est la poésie, n'échappe à ce « lecteur infatigable », selon l'expression de Gibbon: théologie et histoire d'abord, mais aussi éloquence, fiction, philosophie, science, médecine et lexicographie. Le savant patriarche, en effet, ne répugne pas à faire cohabiter dans le splendide désordre de son ouvrage et littérature profane « hellénique » - entendons par-là « païenne » - et littérature chrétienne. La *Bibliothèque* de Photios a sauvé de l'oubli complet non seulement les ouvrages de Ctésias, d'Antonios Diogénès ou de Praxagoras d'Athènes, mais aussi *L'Histoire Chrétienne* de Philippe de Sidè ou le *Contre les Païens* d'Apollinaire de Hiéropolis dont nous pouvons, encore aujourd'hui, deviner le contenu. En effet, on a trop tendance à oublier qu'à côté de la littérature païenne, la littérature chrétienne ancienne, malgré le triomphe de l'Église, ne nous est pas parvenue complète, il s'en faut de beaucoup. Cependant, il ne s'agit pas ici d'explorer, comme Henri Bardon l'a fait pour la littérature latine, cette littérature chrétienne perdue, mais plutôt de présenter la chaîne exégétique et

⁷ Il s'agit de noms conventionnels. Le plus ancien manuscrit (Marc. gr. 450) contient l'entête suivante « Liste et description des Livres que nous avons lus ». Cf. A. Kazhdan, « Bibliotheca » in ODB, p. 288 et, plus généralement, J. Schamp, *Photios, Historien des lettres*, Paris, Belles Lettres, 1987.

⁸ Encore qu'à l'époque du célèbre patriarche, l'érosion était déjà plus qu'entamée. On sait toutefois que certaines grandes œuvres poétiques, que Photios ne mentionne pas, étaient encore disponibles avant la prise de la Ville par les croisés en 1204. En effet, à l'époque, le patriarche d'Athènes, Michel Choniatès, possédait une copie de l'*Hekalè* de Callimaque, tandis que Jean Tzétzès pouvait encore lire les poèmes de Sappho. Cf. respectivement, A. S. Hollis, p. 38-40. et Wilson, *Scholars...* p. 68.

⁹ On a beaucoup discuté de l'accès que Photios aurait eu aux bibliothèques de Bagdad lors de ses nombreuses ambassades chez les califes abbassides, et dont une partie de ses lectures dépendraient. Cf. B. Hemmerdinger, p. 433.

de montrer, à la mesure de nos moyens, comment ce type de compilation byzantine a transmis, à elle seule, une part importante du patrimoine littéraire chrétien des premiers siècles.

Les Chrétiens, comme les Juifs –*ahl-i kitab*, « les Gens du Livre » comme les appelle le Coran – tirent leurs doctrines de textes révélés¹⁰. Or, comme collection de livres et de documents hétérogènes, ni la Bible ni la Torah ne sont dépourvus d'ambiguïté, loin de là. Elles en sont plutôt remplies. Expliquer et comprendre le texte sacré, la Parole de Dieu, devient dès lors une des tâches les plus importantes du croyant. De fait, on pourrait affirmer, sans risquer de se tromper, que l'histoire de l'interprétation de la Bible se confond avec l'histoire de la doctrine¹¹. L'une et l'autre sont profondément liées, au point que comprendre la pensée religieuse des grands monothéismes exige de pénétrer l'interprétation des Écritures. Dans le cadre de l'histoire du christianisme, ce fait se vérifie en de multiples endroits. Ainsi, il ne reste, des écrits de théologiens « hétérodoxes » aussi importants que Marcion, Arius, Nestorius, que les citations qu'en ont faites leurs adversaires, insérées dans un contexte de polémique déclarée. Considéré au moins depuis l'arrêt de Justinien comme un auteur suspect, voire subversif, même le grand Origène n'a pas échappé au couperet de la censure: la plus grande part de son travail exégétique nous est transmise dans la traduction latine de Rufin, plus représentative du climat culturel du christianisme latin des années 390 que de celui de l'Alexandrie de la première moitié du III^e siècle¹².

Peut-être la perte de l'Origène grec est-elle la plus lourde de toute la littérature chrétienne des premiers siècles. L'Alexandrin a exercé en Orient, en matière d'exégèse biblique, une influence presque comparable à celle d'Augustin en Occident. Mais que dire de l'œuvre exégétique de Diodore de Tarse ou de Théodore de Mopsueste, les fleurons de l'école d'Antioche – dont Photios recommande chaudement la lecture¹³ –, de celle de Didyme l'Aveugle ou d'Évagre le Pontique? Toutes perdues sinon mutilées elles aussi, du moins dans leur langue originale. Combien d'autres œuvres, même de la main de Nicéens parmi les plus intransigeants comme Cyrille

¹⁰ Pour replacer l'exégèse chrétienne dans le contexte des différents monothéismes, on consultera avec profit l'ouvrage d'Anne Berthier et Anne Zali, *Livres de Parole. Torah, Bible, Coran*, Paris, BNF, 2005.

¹¹ M. Simonetti, p. 1.

¹² J. W. Trigg, p. 18.

¹³ Photius, cod. 203, tome III, p.102-103, cité par J.-N. Guinot, in C. Mondésert, p. 336.

d'Alexandrie, ont péri, elles aussi, en raison des aléas de la transmission? L'étude de patristique montre donc que notre vision d'ensemble est déformée par l'état lacunaire de nos sources.

Pourtant, l'exégèse de ces Pères ne s'est pas tout à fait volatilisée; la tradition indirecte l'a sauvegardée en partie. En effet, on doit aux Byzantins l'invention de la chaîne exégétique, véritable arche de Noé qui nous permet aujourd'hui d'avoir une vue d'ensemble fragmentaire mais assez représentative de l'exégèse patristique. Laissons Jean Droungarios (*floruit circa 700*), qui a consacré une catène à chacun des quatre Grands Prophètes¹⁴, décrire la forme et les visées de ce nouveau type d'ouvrage:

Lorsque j'ai eu dans les mains le livre de la prophétie du divin Isaïe, le plus sublime des prophètes, et lorsque je l'ai lu, je n'ai pas réussi à parvenir à l'intelligence de ce qui était écrit; voilà pourquoi j'ai eu recours à ceux qui ont interprété, c'est-à-dire commenté, ce livre; j'ai trouvé la solution des points à élucider de toutes les manières possibles et j'ai jugé indispensable de l'indiquer en marge de mon livre, afin que les lecteurs aient un éclaircissement tout à fait évident des difficultés¹⁵.

Comme un commentaire traditionnel, la chaîne exégétique vise à aider le lecteur à comprendre les Écritures. Mais ce n'est pas une composition originale. Elle consiste en une compilation des opinions des Pères, aussi exhaustive que possible. Dans le cas de la chaîne de Jean, les extraits choisis sont retranscrits en marge du manuscrit (il n'en sera pas toujours ainsi, comme nous le verrons), étiquetées le plus souvent d'un nom d'auteur au génitif. L'intervention du caténiste demeurant minimale, le lecteur a donc sous les yeux, de façon synoptique, l'essentiel des opinions des Pères et le texte de l'Écriture. Jean Droungarios poursuit:

«Mais que personne ne me fasse grief de rassembler les interprétations d'auteurs hétérodoxes, je veux dire Origène, Eusèbe de Césarée, Théodore d'Héraclée, Eusèbe d'Émèse, Apollinaire et Théodoret de Cyr; car, là où ils ne discutent pas sur les doctrines qui leur sont propres, il arrive qu'ils fassent de belles considérations¹⁶.»

¹⁴ G. Dorival in C. Mondésert, p. 368.

¹⁵ Texte grec in M. Faulhaber, p. 192; traduction *apud* G. Dorival, p. 369.

¹⁶ *Ibid.*

Le caténiste cherche à faire une œuvre plurielle au sens plein du terme; il veut y intégrer le maximum d'éléments, quelle que soit leur orientation doctrinale. Jean revendique cette liberté en se réclamant des conseils de Cyrille d'Alexandrie. Il rappelle que même Basile de Césarée, malgré sa sainteté, n'a pas été épargné par la controverse. Toutefois, le plus important pour nous est de noter que les chaînes exégétiques, par un souci d'inclusion, (exceptée la chaîne « orthodoxe » de Nikéas d'Héraclée, qui nous intéresse ici plus particulièrement) sont neutres sur le plan doctrinal¹⁷. Le recours aux δόξαι d'écrivains suspects ou hérétiques constitue bien sûr une chance de recouvrer quelques bribes d'ouvrages le plus souvent perdus. L'indépendance intellectuelle de l'auteur, toujours vue comme potentiellement dangereuse et subversive par le pouvoir, qu'il soit temporel ou spirituel, se serait-elle réfugiée dans la pieuse indépendance du compilateur?

Au lendemain des controverses christologiques du V^e siècle, l'école d'Alexandrie, à tendance monophysite, décline. Elle sera bientôt suivie par sa rivale dyophysite, la syrienne Antioche. À la même époque, le réveil « national » des cultures autochtones de Syrie et d'Égypte accentue les tensions religieuses. Elles atteignent leur point culminant à la suite de la sécession de plusieurs Églises orientales après le Concile de Chalcédoine en 451. Pourtant le pouvoir central tente d'affermir son autorité en poursuivant une politique de centralisation qui exige une foi chrétienne unifiée, centrée autour d'un credo commun, essentiellement celui de Nicée. Le Proche-Orient est alors déchiré par les troubles, et Byzance y perd du terrain. La cour de Constantinople, espérant ramener l'ordre dans ses turbulentes provinces, décourage les écoles traditionnelles, considérées comme hauts lieux de sédition et de subversion, de s'engager plus avant dans cette polémique qui tourne à la crise. Les écoles, alors privées de la bienveillance du pouvoir et de la fécondité de l'union séculaire entre culture grecque et sémitique, entraînent dans leur chute la vitalité de la tradition exégétique. Le commentaire biblique, au sens où l'entendait Origène, Didyme, Cyrille, Jean Chrysostome ou Théodoret devient progressivement moribond; on préfère de loin s'en remettre aux autorités établies plutôt que de tester les limites de l'originalité théologique¹⁸. Quand le concile in Trullo (692) décrète que toute exégèse biblique ne doit pas

¹⁷ R. Devreesse, p. 1093.

¹⁸ M. Simonetti, p. 110-111.

s'éloigner des doctrines énoncées par les Pères alors considérés comme « orthodoxes », il ne fait que confirmer un état de fait; le commentaire antique est déjà mort¹⁹.

Ainsi, au VI^e siècle, la tradition exégétique grecque est mûre pour un renouveau quand Procope de Gaza invente la *catena*. Cet auteur, un sophiste chrétien, aurait vécu en Palestine entre 460 et 526. Parmi ses œuvres figurent des ἐξηγητικὰ ἐκλογαί, c'est-à-dire des « extraits exégétiques », sur l'Octateuque. Cet ouvrage, qui, de l'aveu-même de Procope, avait pris des dimensions telles que sa consultation en était difficile, ne nous est pas parvenu²⁰. Il en avait en revanche lui-même rédigé un condensé, lequel est notre premier témoin conservé du genre caténal à proprement parler. L'objectif, le contenu, ainsi que l'attitude éditoriale sont dès ce premier spécimen les mêmes que chez Jean Droungarios. En effet, dès Procope, la chaîne sert à l'intelligence du texte biblique, en compilant sans critère doctrinal des opinions des Pères pour consultation rapide. Or, contrairement à la chaîne de Droungarios, qui prend la forme de scholies marginales telles qu'on les retrouve dans les manuscrits contemporains, d'Homère ou d'autres auteurs classiques, chez Procope, il s'agit, sur le plan strictement formel, d'un commentaire traditionnel, dans la mesure où les extraits des Pères sont juxtaposés afin de former un tissu « narratif » continu, en pleine page. Il n'est pas étonnant alors que les Modernes aient parfois éprouvé de la difficulté à percevoir que ces « commentaires » étaient en fait des chaînes. Ainsi, plusieurs homélies de Titus de Bostra ne peuvent plus être considérées comme telles²¹. De fait, ces œuvres, construites comme des homélies, sont plutôt des amalgames de citations de différents auteurs, un peu à la manière d'un centon. Elles ont souvent été attribuées à un auteur dont quelques extraits avaient été repérés. D'ailleurs, toutes les œuvres patristiques sont sujettes à de telles compressions, bien qu'on puisse détecter chez les caténistes une prédilection certaine pour Jean Chrysostome. Ainsi, de nombreuses homélies du célèbre patriarche d'Antioche ont servi à créer d'autres « homélies » et qui sont indûment venues grossir le corpus chrysostomien.

¹⁹ Cf. R. Devreesse, p. 1095;...mais il n'est pas tout à fait enterré. Il est intéressant de noter ici la singulière destinée des commentaires sur l'Apocalypse de Jean. L'exégèse de ce texte controversé ne fut entreprise indépendamment que très tard, soit au VI^e et VII^e siècle, par Oikoménius et André de Césarée, qui avaient encore à défendre sa canonicité. Repris, dans la tradition exégétique proprement byzantine, par Aréthas de Césarée et Théophylacte d'Achrida, ils sont en quelque sorte le chant du cygne de la tradition origénienne du commentaire.

²⁰ Procope, *PG* 87¹, 21.

²¹ J. Sickenberger (1901), p. 15.

Vers la fin du VIII^e siècle, la chaîne à pleine page de type procopien cède la place à la chaîne marginale. À la même époque, les manuscrits grecs, copiés dans une écriture plus économique, la minuscule, commencent à être fournis d'un appareil exégétique sous forme de scholies. Ces notes marginales, bribes de commentaires antiques, accompagnent ainsi des œuvres littéraires, philosophiques, scientifiques ou légales. Or, si la majorité de nos témoins manuscrits pourvus de scholies ne remontent guère au-delà du IX^e siècle, à l'époque de la Renaissance macédonienne, produits de la génération de Léon le Philosophe, Photios ou Aréthas de Césarée, on considère aujourd'hui généralement que les scholies ont une origine tardo-antique, contemporaines, donc, de notre Procope²².

Il n'y a ainsi qu'un pas à franchir afin de lui refuser la paternité des chaînes, ou du moins, à en atténuer la portée ou l'originalité. Kathleen McNamee a bien montré, dans un article récent, le rôle des écoles de droit dans le phénomène des scholies dans l'Orient grec. Gaza, tout comme sa plus prestigieuse rivale Beyrouth, offraient une formation légale très en demande auprès des jeunes gens qui souhaitaient poursuivre une carrière dans l'administration publique²³. L'enseignement en classe se faisait à grands renforts de matériel pédagogique, comme des scholies, extraites des commentaires de juristes éminents tels Ulpian, qui complétaient et expliquaient la jurisprudence accumulée et compilée dans les codes théodosien et justinien. D'autre part, les étudiants hellénophones, qui formaient une part très importante de la clientèle de ces écoles, avaient besoin d'une aide linguistique élémentaire pour comprendre la terminologie latine du droit; ainsi s'explique le nombre élevé de gloses à caractère linguistique conservées dans nos manuscrits.

Si les scholies de droit forment un précédent important aux scholies sur les classiques, il y a fort à parier que Procope, citoyen cultivé de Gaza, n'aurait pu manquer de constater l'utilité de la transposition et de l'adaptation de procédés semblables dans le domaine de l'exégèse biblique. Bien sûr, l'ordre est difficile à établir, mais il est indubitable que la première attestation de scholies provient d'un cadre juridique. Ainsi, chaîne et scholie ont mûri dans le même terreau dans le premier tiers du VI^e siècle, pour ensuite prendre leurs directions respectives.

²² N. Wilson (1967), p. 247.

²³ K. McNamee (1998), p. 270.

De son origine dans la Syrie-Palestine de l'époque d'Anastase, la chaîne exégétique connaît à travers tout le monde chrétien, et même après la chute du grand empire chrétien que fut Byzance, une grande diffusion. Plusieurs centaines de manuscrits grecs attestent de cette popularité²⁴. Il existe par ailleurs une tradition caténales orientale, qui possède ses idiosyncrasies, mais qui ne pourra ici qu'être effleurée. Dans le seul Proche Orient, on recense des chaînes syriaques, coptes, arabes, éthiopiennes et arméniennes. Bien qu'elles aient très peu suscité l'attention des chercheurs depuis les travaux de pionnier du toujours prolifique de Lagarde, il y a fort à parier qu'elles promettent aux chercheurs tenaces de nombreuses trouvailles intéressantes. Mais les chaînes orientales ont ceci qui les place à part de la tradition grecque: elles appartiennent au genre bien attesté des florilèges.

Fruits d'un même arbre, mais différents tout de même, florilège et chaîne exégétique gagnent à ne pas être confondus. Selon Robert Devresse, on réserve le nom de florilège aux recueils et collections ascético-dogmatiques²⁵. À la différence des chaînes, les florilèges rassemblent les « opinions des pères » dans un but polémique ou militant. Il s'agit, en ayant recours à l'argument d'autorité, de réfuter les hérésies et autres irritants à l'orthodoxie. Leurs titres sont souvent révélateurs de cette direction particulière; un florilège d'Étienne de Bostra, par exemple, s'appelle *Contre les Juifs*. Il va sans dire que de tels textes n'ont, à la différence des chaînes, aucun objectif exégétique; le seul fil directeur entre les extraits est un thème, traité de façon polémique et indépendante.

Les conciles seront des catalyseurs importants du développement du florilège byzantin. Très tôt en effet, l'orthodoxie naissante sentit le besoin de constituer un corpus dans lequel elle pouvait emprunter ses arguments et articuler sa doctrine. Dans le cas des florilèges ascétiques, il s'agissait d'encadrer la vie monastique. Jean Cassien, par exemple, dans ses efforts de propagation du monachisme en Occident, avait publié des *Dicta sanctorum uirorum atque illustrium sacerdotum*, où il avait rassemblé une foule de *paternae auctoritates*²⁶. Étant donné leur caractère plus restrictif, les florilèges sont moins propices à nous livrer des fragments d'auteurs et

²⁴ G. Dorival, *op. cit.*, p. 361.

²⁵ R. Devresse, p.1084.

²⁶ *Ibid.*

d'œuvres inconnus. Ils demeurent toutefois importants pour établir l'histoire des textes, ce qui vaut aussi pour les chaînes à proprement parler.

Nous avons brièvement esquissé, avec Jean Droungarios le fond et la forme des chaînes exégétiques; nous avons reconnu en Procope de Gaza sinon leur inventeur, du moins leur popularisateur. Or, au sein de l'immense littérature caténale byzantine, ces deux noms sont éclipsés par celui de Nikéas, évêque d'Héraclée²⁷, dont l'œuvre coïncide avec le retour du commentaire dans sa forme ancienne. En effet, alors que le IX^e et X^e siècle avaient vu le triomphe de la disposition en scholies marginales, à la fin du XI^e siècle, on revient à la chaîne à pleine page qui avait été celle, jadis, de Procope. Bien sûr, le tout ne s'est pas effectué spontanément, et le changement ne fut jamais total. La réalité est bien plus complexe, et impossible à explorer ici. Il semble toutefois qu'à partir de cette époque, les caténistes se soient mis à considérer la chaîne pour ce qu'elle était vraiment, c'est-à-dire comme « fille des commentaires »²⁸, et qu'ils arrangèrent leurs compilations en conséquence. Toutefois, comme nous l'avons indiqué, la chaîne marginale ne disparaît pas complètement; dans le cas d'extraits courts, on la préfère au type à pleine page, qui elle, est propice aux longs développements²⁹. C'est pourquoi, par exemple, dans la chaîne que Nikéas a consacrée à l'Évangile de Luc, il peut se permettre de citer un fragment de Titus de Bostra de plusieurs centaines de mots.

L'importance de Nikéas dans le développement des chaînes exégétiques à laquelle nous avons fait précédemment allusion ne tient toutefois pas dans la forme. En cela, il n'est qu'un homme de son temps. On retrouve cependant chez Nikéas deux caractéristiques originales. La première s'impose d'elle-même: la richesse et l'ampleur de son travail de compilateur est tout à fait remarquable. Si *stricto sensu*, tout caténiste vise l'exhaustivité, Nikéas, lui, va plus loin. Pour lui, exhaustivité va de pair avec variété, c'est-à-dire qu'il procède à un renouvellement considérable des sources. Ainsi, grâce à Nikéas seul, des pans entiers de l'exégèse patristique et

²⁷ À ne pas confondre, comme il était d'usage il n'y a pas si longtemps, avec Étienne de Serres, dont il était le neveu, ni avec le théologien et épistolier Nikéas Stéthatos. Cf. J. Darrouzès, *Nikéas Stéthatos, Opuscules et lettres*, Paris, Cerf, 1970, p. 19-21.

²⁸ G. Dorival, p. 376.

²⁹ *Ibid.* p.380. On observe par ailleurs une tendance analogue dans les commentaires aux classiques des frères Tzétzès, contemporains de Nikéas.

byzantine sont conservés: les commentaires de Titus de Bostra ou de Nil d'Ancyre, de Nikéas David ou d'Euthyme Zigabène font partie de ces œuvres négligées par ses prédécesseurs, et que le métropolitain aligne aux côtés d'auteurs mieux connus, ou plus fréquemment cités, tout en faisant preuve d'une grande variété dans le choix d'extraits au sein du corpus d'un même auteur. De fait, c'est presque toute l'assemblée des Pères de l'Église grecque qui défile dans les chaînes de Nikéas d'Héraclée.

Néanmoins, dans cette oeuvre monumentale, Nikéas n'a pas trouvé de place, nous dit-il, pour « Apollinaire le Syrien et Théodore d'Antioche, parce qu'ils inventent des arguments qui leur sont propres et parce qu'ils interprètent à la façon juive³⁰ ». Le couperet du censeur s'abat aussi sur Didyme l'Aveugle; Nikéas ne partage pas ses conclusions. Ce tri auquel s'adonne notre auteur rompt avec la tradition de « neutralité » du caténiste qui faisait l'originalité du genre littéraire et qui le différenciait de façon marquée des florilèges dogmatiques³¹. La frontière entre les deux genres littéraires ira dès lors en s'amincissant. Ainsi, point culminant de la tradition exégétique byzantine, Nikéas d'Héraclée plante lui-même le germe de sa décadence; l'autorité dont jouira Nikéas l'accélèrera d'autant plus. En effet, la quasi-totalité des chaînes qui lui sont postérieures restent peu ou prou dépendantes de son oeuvre ou des nombreux épitomés qui en seront faits jusqu'en plein XVI^e siècle. En Nikéas, en quelque sorte, on retrouve le dernier mot de l'exégèse biblique grecque³².

Nous avons vu que la forme des chaînes exégétiques était changeante, que ce genre littéraire avait subi plusieurs transformations au cours de ses siècles d'existence. En effet, sous des dehors d'apparente stabilité s'opèrent des réorganisations du matériel exégétique. Nous savons déjà que des scholies marginales peuvent être transformées en commentaire. Mais l'inverse est aussi vrai. En effet, des chaînes exégétiques ont parfois été retransformées en scholies margina-

³⁰ Cité par G. Dorival, p. 377. Il est question bien évidemment ici d'Apollinaire de Laodicée et de Théodore de Mopsueste, de l'école d'Antioche.

³¹ Cette nouvelle attitude, bien entendu, n'affecte pas Titus de Bostra, dont la fidélité à l'orthodoxie n'a jamais fait de doute.

³² Dans le monde latin aussi, la chaîne connaît une grande et longue postérité. Il suffit de penser à la *Catena aurea* de Thomas d'Aquin, qui est largement issue du fonds (traduit) de Nikéas, ou encore à un recueil encore plus célèbre, les *IV libri sententiae* de Pierre Lombard (XII^e siècle). Ces deux compilations des Pères règneront sans partage sur la théologie catholique jusqu'au XVII^e siècle, et même au-delà.

les, comme c'est le cas des fragments exégétiques que l'on lit dans les marges du *Parisinus Suppl. gr.* 1335 ou dans l'*Atheniensis B.N.* 46. Ces recueils sont caractérisés par la brièveté des commentaires et par leur discontinuité; en effet, tous les versets, tant s'en faut, ne sont pas commentés³³.

Nous avons ensuite quelques témoins d'une autre transformation, cette fois, d'une catène en homélie. Les compilateurs utilisent une chaîne préexistante, et, ayant préalablement enlevé les sigles d'auteurs et les lemmes, ils juxtaposent tout simplement les fragments d'auteurs différents, en y intercalant parfois çà et là quelques fragments empruntés à d'autres catènes afin d'obtenir un texte suivi et cohérent³⁴. Tous ces processus de recomposition et de transformation sont en théorie praticables *ad infinitum*. Dans les termes de Gilles Dorival: « la postérité littéraire des chaînes a elle-même une postérité »³⁵. Ainsi les nouvelles compilations constituées par la transformation d'une catène sont à leur tour incorporées dans des chaînes, au même titre que le seraient n'importe quel commentaire, scholie ou homélie.

L'importance des chaînes exégétiques grecques dans la transmission de l'herméneutique biblique des Pères n'est ainsi plus à démontrer; il s'agit d'un domaine de recherche qui a beaucoup profité aux chercheurs et qui demeure prometteur. Mais il peut aussi bien se montrer difficile, sinon ingrat tant la masse de documents est immense, et le fruit du labeur, il est vrai, parfois maigre en regard de l'effort investi. Toutefois, même si l'on accepte d'auréoler les caténistes du mérite de la transmission de nombre de textes importants et de leur en être reconnaissant, leur simple rôle d'intermédiaires, de compilateurs, les frustre en quelque sorte de notre admiration. En réalité, ces compilations exégétiques mettent en lumière un des paradoxes les plus significatifs de la civilisation byzantine. Attachés à cette idée de *renovatio*, déjà si chère aux premiers empereurs à Constantinople, les Byzantins, profondément conservateurs, ne pouvaient innover qu'en référence constante à la tradition, le seul guide valable. Comprise dans ce contexte, la catène devient l'expression de cette vénération envers la tradition, comprise comme réaffirmation sans cesse renouvelée de la Vérité sublimée dans le langage théologique, couplée aux besoins

³³ J. Reuss (1974), p. 78.

³⁴ G. Dorival (1985), p.13.

³⁵ *Ibid.* p.15.

pragmatiques d'une société humaine dynamique, en constant devenir. La nouveauté n'avait de sens que si elle avait une justification pratique. En compilant le patrimoine exégétique tel quel dans les chaînes exégétiques, les érudits byzantins avaient un objectif pédagogique, et l'évolution du genre ne se fit qu'à l'intérieur de cette dynamique; il fallait garder les enseignements des Pères, et il fallait le faire en respectant les besoins ponctuels de leurs lecteurs. Avec les chaînes exégétiques, les théologiens byzantins ont su faire du neuf avec du vieux. *Non nova, sed nove*³⁶.

³⁶ Vincent de Lérins, *Commonitorium*, n, 22 in Migne, *PL*, 50, p. 667.

Titus de Bostra: Fragments du commentaire sur l'Évangile de Luc (chaîne N)³⁷

Lc 1, 80

Τὸ δὲ παιδίον ἠΰξανεν καὶ ἐκραταιοῦτο πνεύματι, καὶ ἦν ἐν ταῖς ἐρήμοις ἕως ἡμέρας ἀναδείξεως αὐτοῦ πρὸς τὸν Ἰσραήλ.

L'enfant grandissait et se fortifiait en esprit; et il était dans le désert jusqu'au jour de sa manifestation à Israël.

SL-01-80a: Ἦκολούθει, φησί, τῷ Ἰωάννῃ κατὰ τὸ τῆς ἡλικίας ἀνάλογον καὶ ἡ τῆς πνευματικῆς χάριτος προσθήκη· ὅσῳ γὰρ ὁ παῖς κατὰ τὸ σῶμα ἠΰξετο, τοσοῦτῳ καὶ αἱ τοῦ πνεύματος ἐνέργειαι διεδείκνυντο τοῦ ὄργανου δυναμένου χωρῆσαι ταύτας. τοῦτο γὰρ τῷ εὐαγγελιστῇ βούλεται τὸ εἰπεῖν· **τὸ δὲ παιδίον ἠΰξανε καὶ ἐκραταιοῦτο πνεύματι.**

L'assistance de la grâce spirituelle, dit-il, accompagnait aussi Jean proportionnellement à sa croissance. En effet, autant l'enfant se développait dans son corps, autant les activités de l'Esprit se montraient successivement, l'organe étant capable de leur faire place. C'est ce que veut dire l'Évangéliste [lorsqu'il affirme]: « Le petit enfant grandissait et était fortifié par l'Esprit ».

Commentaire

Ce premier fragment est remarquable par sa technicité et son obscurité. Les difficultés qu'éprouve le traducteur devant une telle pièce ne résulte pas directement de la technicité du propos, mais plutôt de l'impression (qu'on aura l'occasion de rencontrer à nouveau) que Titus semble, en voulant exprimer une pensée complexe, s'embrouiller lui-même dans son maniement de la langue grecque.

1. κατὰ τὸ ἀνάλογον: L'expression se retrouve chez Aristote, où elle a le sens de « par analogie »³⁸. Bien que l'expression κατὰ τὸ τῆς ἡλικίας ἀνάλογον soit passablement obscure, Titus semble rester fidèle à l'emploi aristotélicien. Il s'agit ici d'un des rares exemples d'utilisation du

³⁷ Dans ce commentaire, les mots indiqués en gras sont tirés des écritures; les mots en italique appartiennent à d'autres Pères. Nous réserverons l'espace de commentaire aux seuls écrits de Titus, sauf exception.

³⁸ Aristote, *Post. An.* 98a 20

vocabulaire technique logico-philosophique dans les scholies, si fréquente dans son *Contra Manichaeos*, en particulier dans le second livre. Cette disparité est sans doute à mettre au compte de la différence des genres et du public visé par les deux œuvres.

2-4. ὅσω γὰρ ὁ παῖς κατὰ τὸ σῶμα ἤΰξετο, τοσούτω καὶ αἱ τοῦ πνεύματος ἐνέργειαι διεδείκνυντο τοῦ ὀργάνου δυναμένου χωρῆσαι ταύτας: Cette phrase est d'intelligence difficile. Le verbe δια-δείκνυμι est normalement construit soit avec ὡς ou ὅτι, soit avec un participe, dans le sens de « montrer, laisser voir, faire voir »; il a ici le sens de « manifester (une chose) l'une après l'autre », « successivement ». Or Titus le fait suivre d'un génitif absolu (τοῦ ὀργάνου δυναμένου) en position de complément d'objet et sur lequel s'appuie une proposition infinitive. Titus a-t-il pressenti διεδείκνυντο comme demandant un génitif en raison de son préfixe? Quoi qu'il en soit, l'auteur cherche ici, non sans maladresse, à produire un effet de densité dans l'expression ; le sens, en conséquence, est assez difficile à cerner. Il ne faut donc consulter notre traduction qu'à titre indicatif.

3. τοῦ ὀργάνου δυναμένου: La caractérisation de Jean le Baptiste comme un instrument aux énergies de l'Esprit rappelle la caractérisation du Christ comme « organe » du Logos ou dépositaire de la divinité dans son « organe » humain³⁹. On retrouve ce concept entre autres chez Hippolyte de Rome, dans sa deuxième homélie pascale: ἐκ τῆς παρθένου τὸ ἀνθρώπινον ὄργανον ἀναλαβὼν ἔφορεσε καὶ ὑπὸ νόμον ἐγένετο⁴⁰. Mais on retrouve aussi dans la première littérature chrétienne l'idée que le Prophète peut devenir l'outil de la grâce divine et agir sous son impulsion: τῷ παρὰ τοῦ θεοῦ πνεύματι ὡς ὄργανα κεινηκῶτι τὰ τῶν προφητῶν στόματα⁴¹. L'originalité de Titus, en revanche, est de comprendre l'action de l'Esprit comme un agent

³⁹ On utilise aussi ὄργανον pour faire référence au corps tout simplement, surtout lorsqu'on veut insister sur son caractère accessoire en regard de l'âme. De fait, en contexte chrétien, le corps-ὄργανον est toujours mentionné en relation à l'âme. Ainsi Clément d'Alexandrie (Str. VI, 18): τὰ σώματα αὐτῶν μέρη οὐδέποτε γίνεται τῶν ψυχῶν, ὄργανον δὲ ὧν μὲν ἐνιζήματα, ὧν δὲ ὀχήματα. «Leurs corps ne devinrent jamais des parties de leurs âmes, mais un outil, pour les uns un siège, pour les autres un appui».

⁴⁰ «Recevant de la Vierge l'organe humain, il le porta et vint au monde suivant l'usage». Hippolyte, *Hom. Pasch.*, Frag. 2 (Achelis), 7.

⁴¹ «L'Esprit qui vient de Dieu a fait se mouvoir les bouches des prophètes tels un instrument». Athénagoras, *SC* 379, p. 94-95 n. 1.

d'inspiration prophétique, mais comme le support constant dans le développement d'un simple mortel, sur le même plan que dans celui du Christ, cela, sans doute en vue d'insister sur le lien puissant unissant le Baptiste à Jésus. Notre traduction, bien entendu ne peut qu'imparfaitement rendre cette double idée d'organe et d'instrument présente dans le mot grec.

5. ἐκραταιοῦτο πνεύματι: De tous les commentateurs, Titus est le seul à comprendre que « grâce à l'action du Saint-Esprit, Jean se fortifiait ». En effet, les autres Pères ne commentent cet emploi du terme πνεῦμα par Luc, qu'en le considérant à la lumière de la dichotomie anthropologique σῶμα/πνεῦμα; à savoir, le jeune enfant se développait en corps et en esprit. Le traitement de l'Anonyme de Jérusalem est typique de cette lecture, qui développe l'idée selon laquelle, tel un arbre sans fruit, le corps a besoin de l'esprit pour se développer correctement: οἱ δὲ τῷ μεγέθει τῆς σωματικῆς ἡλικίας συναυξανούσας ἔχοντες καὶ τὰς πνευματικὰς τῆς ψυχῆς δυνάμεις κινήσεις, μακάριοι⁴². Nous avons donc choisi de traduire le passage de l'Évangile en conservant la lecture consensuelle des Pères (Τὸ δὲ παιδίον [...] ἐκραταιοῦτο πνεύματι, litt. = l'enfant se fortifiait *en* esprit) tout en gardant dans la traduction du même passage dans l'exégèse de Titus la trace de son interprétation propre.

La présence de l'Esprit Saint dans le traitement de l'évêque de Bostra trahit la volonté d'octroyer au Baptiste des attributs christiques afin de rendre encore plus manifeste sa relation surnaturelle à Jésus, telle qu'elle est décrite dans le premier chapitre de l'Évangile de Luc.

Lc 4, 1

Ἰησοῦς δὲ πλήρης πνεύματος ἁγίου ὑπέστρεψεν ἀπὸ τοῦ Ἰορδάνου καὶ ἦγετο ἐν τῷ πνεύματι ἐν τῇ ἐρήμῳ.

Jésus, alors plein d'Esprit Saint, revint du Jourdain et il était conduit dans le désert par l'Esprit

⁴² Anonyme de Jérusalem, Frag. 53 (Reuss), 6-7. « Mais les autres (arbres), tout en s'étant développés par la grandeur de la croissance, bénéficient aussi de des impulsions spirituelles de la puissance de l'âme ; ceux là sont bienheureux ».

SL-04-01: [Τίτου καὶ Γρηγορίου Νύσσης καὶ Βασιλείου]. Ἄλλ' ὄρα μοι πάλιν τῆς οἰκονομίας τὸ εὐτεχνές· ἀναχωρεῖ ὁ σωτὴρ εἰς τόπον ἐπιτήδειον οὐ ῥήμασι **καλῶν** τὸν ἀντίπαλον, ἀλλ' αὐτῷ τῷ ἔργῳ προτρέπων. ἀναχωρεῖ εἰς **τὴν ἔρημον**· φιλέρημος γὰρ ὁ διάβολος, οὐκ ἀνέχεται **τῶν πόλεων**· λυπεῖ γὰρ αὐτὸν συμφωνία πολισμάτων. εὗρεν ὁ διάβολος καιρὸν καὶ τὸν τόπον νομίσας ἴδιον ἐπηκολούθησε πρὸς τὴν πεῖραν. ἡ δὲ πεῖρα μετὰ τὸ βάπτισμα γίνεται, ἵνα καὶ σὺ σχῆς κανόνα. ἔτι μὲν γὰρ μαυθάνοντί σοι καὶ κατηχουμένῳ ἔλαττον ἐπιβουλεύει ὁ ἐχθρὸς, εἰδὼς ὅτι οὐδέπω ἔλαβες τὴν σφραγίδα, οὐδέπω ἐφόρεσας τὸ κατ' αὐτοῦ ὄπλον, οὐδέπω μετεχειρίσω τῆς πίστεως τὸ ξίφος, καὶ προσέχει σοι ἔτι ὡς ἰδίῳ. ἐὰν δὲ ἀποτάξῃ ἐν **τῷ λουτρῷ** τῇ πλάνῃ καὶ ἀναχωρήσῃς τῆς ἀπάτης καὶ γένη Χριστοῦ μαθητὴς, τότε γίνεται κατὰ σοῦ. ἵνα τοίνυν ὁ κύριος φανερόν σοι τοῦτο ποιήσῃ, ἐκλέγεται καιρὸν τὸν μετὰ τὸ βάπτισμα – ἄπεισιν εἰς **τὴν ἔρημον**, *ἀπόσιτος διέμεινεν ἡμέρας τεσσαράκοντα*. εἶδεν ὁ διάβολος **νηστεύοντα** καὶ μὴ πεινῶντα καὶ οὐκ ἐτόλμα **προσελθεῖν**. ἐνήστευσε δὲ δεικνὺς ὅτι τῷ μέλλοντι πρὸς τοὺς ἀγῶνας τῶν πειρασμῶν ἀποδύεσθαι ἀναγκαῖα ἢ ἄσκησις· οἰοεὶ γὰρ παιδοτριβεῖ πρὸς τὴν νίκη οὕτω πιασμός τοῦ σώματος. ἐπεὶ οὖν τὸ μὴ πεινῆσαι ἦν ὑπὲρ ἄνθρωπον, ἐδέξατο τὸ κατὰ τὴν πείναν πάθος ὁ κύριος οὐ κρίνας αὐτὴν ἀμαρτίαν καὶ ἔδωκεν, ὅτε ἐβούλετο, τῇ φύσει καιρὸν τὰ ἑαυτῆς ἐνεργῆσαι. ἐπέινασε γὰρ οὐχ ἠττώμενος πρὸς τὴν χρείαν ὁ ἐπάνω τῆς φύσεως, ἀλλὰ προτρεπόμενος πρὸς τὴν πάλιν. εἶδεν ὁ διάβολος ἀσθένειαν – ὅπου γὰρ πείνα, ἐκεῖ ἀσθένεια – καὶ προεστράπη πρὸς τὸ **πειράσαι**· ὅτε γὰρ ἔγνω ὁ τῶν πειρασμῶν εὐρετῆς τὸ κατὰ τὴν πείναν πάθος καὶ ἐν τῷ κυρίῳ γενόμενον, συνεβούλευε **λίθοις** τὴν ὄρεξιν δεξιώσασθαι, τοῦτο δὲ ἐστίν, τὸ παρατρέψαι τὴν ἐπιθυμίαν ἐκ τῆς κατὰ φύσιν τροφῆς ἐπὶ τὰ ἔξω τῆς φύσεως. ἔφησε γὰρ· **εἰ υἱὸς εἶ τοῦ θεοῦ**· ὑποπτεύει, τὴν ἀμφιβολίαν ἑαυτῷ λῦσαι ποθεῖ. ἀλλ' ὁ τῶν πειρασμῶν καθαιρέτης οὐχὶ τὴν πείναν ἐξορίζει τῆς φύσεως ὡς κακῶν αἰτίαν – συντηρητικὴ γὰρ ἐστὶ τῆς ζωῆς ἡμῶν -, ἀλλὰ τὴν περιεργίαν τὴν ἐκ τῆς συμβουλῆς τοῦ ἀντικειμένου συνεισιούσαν τῇ χρείᾳ μόνην ἀποπεμφάμενος ἀφήκε τοῖς ἰδίοις ὄροις οἰκονομεῖσθαι τὴν φύσιν εἰπὼν ἐκεῖνον εἶναι τρόφιμον ἄρτον, ὃς τῷ ῥήματι τοῦ θεοῦ πρὸς τὴν φύσιν ὑκείνεται. **οὐκ ἐπ' ἄρτῳ**, γὰρ φησιν, **μόνῳ ζήσεται ἄνθρωπος ἀλλ' ἐπὶ παντὶ ῥήματι θεοῦ**· ἐὰν γὰρ δῶ αὐτῷ δύναμιν, δύναται μὴ φαγεῖν καὶ ζῆν, ὡς τῷ Μωϋσεῖ ἐν τῷ ὄρει, ὡς τῷ Ἡλίᾳ ἐν τῇ ἐρήμῳ. εἰ τοίνυν ἐστὶν ἄλλως ζῆσαι, διὰ τί ποιῶ τὸν λίθον ἄρτον;

[De Titus, Grégoire de Nysse, et Basile]. Constate de nouveau <avec> moi l'habileté de l'économie <divine>. Le Sauveur se retire en un lieu approprié, n'interpellant pas son adversaire par des paroles, mais l'excitant à le suivre par son action même. Il se retire dans le désert. Le Diable, en effet, aime le désert; il ne supporte pas les cités, car l'harmonie de ces communautés l'afflige. Le Diable trouva un moment favorable, et, jugeant le lieu propice, suivit <le Sauveur> pour le mettre à l'épreuve. L'épreuve a lieu après son baptême, afin que toi aussi tu disposes

d'une règle. En effet, l'ennemi complotte moins <volontiers> contre toi, lorsque tu es encore en train d'apprendre et catéchumène, parce qu'il sait que tu n'as pas encore reçu le sceau, que tu ne t'es pas encore revêtu d'armes contre lui, que tu n'as pas encore brandi l'épée de la Foi, et il se comporte encore à ton égard comme envers ce qui est sien. Si toutefois tu renonces à ton égarement dans le bain, si tu t'éloignes de la tromperie et que tu deviens disciple du Christ, alors il se tourne contre toi. C'est donc afin de rendre ceci manifeste pour toi que le Seigneur choisit comme moment favorable celui qui suit le baptême. – Ils partent vers le désert, et <le Seigneur> resta quarante jours sans manger. Le Diable vit qu'il jeûnait et qu'il n'avait pas faim; il n'osait pas s'approcher. Il jeûna, montrant que l'ascèse est nécessaire à celui qui se prépare à se dépouiller en vue des combats que sont les épreuves. C'est comme si ne plus engraisser le corps entraîne à la victoire. Puisque donc ne pas avoir faim était surhumain, le Seigneur accepta d'endurer la faim, sans avoir jugé la faim comme une faute, puis il donna à la nature l'occasion d'opérer, lorsqu'elle le voulait, ses propres effets. En effet, celui qui est au-dessus de la nature eut faim non pas parce qu'il s'inclinait devant la nécessité, mais parce qu'il se préparait à la lutte. Le Diable vit sa faiblesse – car où est la faim est aussi la faiblesse – et se tourna vers la mise à l'épreuve. Lorsque l'inventeur des tentations comprit que même le Seigneur souffrait de faim, il lui conseilla de soulager son appétit avec des pierres, c'est-à-dire, de détourner le désir de nourriture conforme à la nature vers ce qui est étranger à la nature. En effet, il lui dit « Si tu es fils de Dieu »; il est méfiant et souhaite ardemment résoudre son incertitude. Mais le destructeur des tentations ne bannit pas la faim de la nature, sous prétexte qu'elle serait source de maux – car de fait, elle veille sur nos vies – ne rejetant alors que le seul superflu, qui, à cause du conseil de l'Ennemi, s'insinue en même temps comme une nécessité, il laisse à la nature le soin de fixer ses propres limites, disant que celui-là est le pain nourricier qui approprie à la Parole de Dieu la nature. N'affirme-t-il pas en effet que « l'homme ne vivra pas seulement de pain, mais de toute parole de Dieu? » Car s'il lui en donne le pouvoir, il peut vivre sans manger, comme <il le donna> à Moïse sur la montagne, à Élie dans le désert. Si, en fin de compte, il est possible de vivre autrement, pourquoi transformerai-je la pierre en pain?

Commentaire

Ce fragment pose de nombreux problèmes. La triple attribution qui figure dans le l'entête indique qu'il s'agit d'une construction éditoriale qui fusionne les passages de trois auteurs. Il faut donc distinguer, dans ce fragment, ce qui appartient à Titus en propre et ce qui appartient à d'autres Pères, à savoir Grégoire de Nysse et Basile de Césarée. Malgré la grande réputation dont jouissaient les deux frères évêques dans tout l'Orient hellénophone, il serait douteux que Titus, un contemporain, incorpore dans une de ses homélies de si larges pans de leurs écrits. Il n'existe en effet aucun précédent à cette époque de plagiat systématique entre contemporains⁴³. On verra toutefois (cf. no. 8, 8.) que les hommes de lettres n'entretiennent pas de tels scrupules en ce qui concerne les morts; Titus intègre ainsi à ses homélies –et il est loin d'être le seul– de larges pans de l'exégèse origénienne. De fait, les seules fois où Titus cite expressément ses sources, il s'agit de textes de l'Écriture⁴⁴.

Le texte peut être découpé en trois rubriques: ce qui est de Titus, ce qui est de Grégoire ou Basile, et enfin, ce qui peut être attribué au travail éditorial du caténiste. Ainsi, sur les quelques trente-trois lignes⁴⁵ de texte du fragment, environ dix-sept sont de Titus (lignes 1-12; 13-14; 19-21), quatorze des deux pères cappadociens (lignes 12-13; 14-16; 25-33), alors qu'on ne peut attribuer selon toute vraisemblance à Nikéas qu'une dizaine de mots (lignes 16-17). On peut donc dire approximativement que la première moitié du fragment est de Titus, la seconde de Basile et Grégoire⁴⁶. La méthode de travail du compilateur apparaît alors assez clairement: il juxtapose ses extraits d'auteurs différents en blocs plus ou moins homogènes auxquels il ajoute une transition, au besoin. Il est évidemment très difficile d'attribuer avec certitude tous les passages

⁴³ Tradition et patristique sont si imbriquées que très tôt on considère les écrits des Pères comme inspirés au même titre que l'Évangile lui-même. En effet, on assiste, avec la naissance de l'esprit scholastique, au triomphe du discours théologique: il prend le relais du texte auquel il s'attachait au point de se substituer presque à lui. En revanche, à l'époque de Titus, une telle attitude à l'endroit des Pères ne peut être: on ne peut copier un commentaire d'Origène comme on copie la Bible. Si Titus a bel et bien composé un centon à partir de Grégoire de Nysse et de Basile de Césarée, alors il s'agit d'un cas manifeste de plagiat. Cf. A. Compagnon, p. 216.

⁴⁴ Ainsi, Paul en 5, 5.

⁴⁵ Les lignes incomplètes sont incluses dans tous les calculs.

⁴⁶ Lignes 12-13 = Grégoire de Nysse., *De beatitudinis IV*, PG 44, 1237 A; lignes 14-16 = Basile de Césarée, *In Is. I.*, PG I 575 C; lignes 25-33 = Grégoire de Nysse, *ibid.*, 1240 B-C. Ces passages apparaissent en italique dans le texte.

restants à Titus, étant donné la nature de leur transmission. Par exemple, le passage ἔφησε γὰρ [...] ποθεῖ (lignes 24-25) pourrait théoriquement être dû à la plume de Nikéatas, étant donné sa position imbriquée entre deux développements de Grégoire de Nysse, mais leur caractère s'accorde mal avec celui d'un simple travail éditorial. De la même manière, on peut voir clairement que la séquence ἐπεὶ οὖν τὸ μὴ πεινῆσαι ἦν ὑπὲρ ἄνθρωπον [...] ὁ κύριος ne sert qu'à effectuer la transition du texte de Basile à celui de Grégoire.

Le texte reconstitué est du reste remarquable par la rudesse de ses transitions, qui n'est pas sans rappeler les aspérités de son *Contra Manichaeos*: soit notre caténiste, ayant trouvé le rythme de l'homélie de Titus trop abrupt, aura jugé approprié d'adoucir la pente avec quelques développements appropriés glanés ailleurs, soit –et cela semble plus probable– le texte de Titus est amputé de quelques membres.

Notre fragment met en scène un dialogue fictif entre Titus et un élève, qui tient le rôle de toute l'assemblée, sorte de « singulier collectif » très fréquent dans l'homilétique antique⁴⁷. Le thème du texte –le baptême– permet en plus de conclure qu'il faisait partie à l'origine d'une homélie catéchétique adressée à la communauté orthodoxe de Bostra, ou plus particulièrement à ceux qui s'apprétaient à joindre ses rangs, à savoir les catéchumènes. En effet, tout comme la majeure partie des œuvres homilétiques d'Origène étaient prononcées dans le cadre de lectures de la Bible auxquelles les catéchumènes devaient assister, rien n'interdit de croire que Titus accomplissait à Bostra le même genre d'enseignement, dont ce texte serait un vestige⁴⁸.

1-2. Ἄλλ' ὄρα μοι πάλιν τῆς οἰκονομίας τὸ εὐτεχνές: Cyrille d'Alexandrie se montre très friand de l'expression τῆς οἰκονομίας τὸ εὐτεχνές, qu'il utilise au moins quatre fois dans une tournure analogue⁴⁹. Cyrille emploie par ailleurs plus de 152 fois un dérivé de εὐτεχνία, soit plus de 2/5 des attestations dans l'ensemble de la littérature grecque ! Il s'agit apparemment de la

⁴⁷ Cf. frag. 6, 43 Sickenberger, où le discours n'est manifestement pas adressé à des catéchumènes; aussi chez Cyrille de Jérusalem, *Procat.*, 2. Il semble que cette deuxième personne du singulier ne soit appropriée que pour s'adresser à un auditoire laïc. Lorsque le public, par exemple, est composé de moines, le prédicateur utilise plutôt ὑμεῖς. Cf. Basile de Césarée, *De Baptismo*, I, 1, 15.

⁴⁸ S. G. Hall, p.104.

⁴⁹ Cyrille d'Alexandrie, *De recta fide ad Arcadium et Marinam*, 4, 2; frag. 47 et 116 (Reuss).

seule attestation chez Titus. On retrouve en revanche des formulations de structure semblable aux fragments 18, 19, ligne 1 (Ὅρα μοι τὴν διάνοιαν) ainsi qu'en 8, 31, ligne 14 (βλέπε τοῖνυν τὴν οἰκειότητα τῆς δημιουργίας). Ce genre d'interjection est par ailleurs très fréquent dans les œuvres homilétiques; elles servent à donner non seulement davantage de dynamisme au texte, mais aussi d'interpeller directement les fidèles.

3. τὸν ἀντίπαλον: Titus nomme ainsi le Diable à une autre reprise dans les scholies, à savoir en 8, 31, ligne 8: τοῦ γὰρ ἀντιπάλου ἡ ἀπουσία τοῦ νικητοῦ ἀφαιρεῖται τὸν στέφανον («En effet, l'absence d'adversaire enlève la couronne au vainqueur»). D'abord utilisé en grec pour désigner l'adversaire dans un cadre agonistique (en particulier dans les sports de combat comme la boxe ou le pancrace), ἀντίπαλον sert au moins depuis le tournant du III^e et du IV^e siècle, avec Eusèbe de Césarée, à désigner Satan, « l'Adversaire » par excellence⁵⁰. À l'inverse, on voit le pseudo-Hippolyte s'adresser au Christ en ces termes: ὦ ἀσθένεια ἀρρωστούντων ἰατρέ, πίστεως ὁδηγέ, θανάτου ἀντίπαλε⁵¹. On retrouve le même genre de traitement dans un éloge anonyme de saint Antoine: ὦ ἀγγέλων συνόμιλε καὶ δαιμόνων ἀντίπαλε⁵². Il existe donc plusieurs usages d'ἀντίπαλος dans la patristique; le terme désigne à la fois l'Ennemi de la foi et les champions de cette dernière, selon la perspective de l'auteur ou du récit.

4. φιλήρημος γὰρ ὁ διάβολος, οὐκ ἀνέχεται τῶν πόλεων: Titus dévoile ici un aspect de sa vision du christianisme, celle d'un prélat cultivé, tributaire de la culture urbaine hellénistique⁵³, par opposition aux idées ascétiques de certains de ces contemporains, notamment Jérôme, qui affirme que *quicumque in ciuitate sunt, Christiani non sunt*⁵⁴. Entre la συμφωνία πολισμάτων

⁵⁰ Eusèbe de Césarée, *H.E.*, V, I, 38, 4.

⁵¹ Ps. Hippolyte, *In Ioan. Evang. et Resurr. Laz.*, 31. (p. 216 éd. Achelis). «Ô médecin de la faiblesse des débilés, guide de la foi, adversaire de la mort».

⁵² Anon., *Laudatio Sancti Antoni*, XX, 3. «Ô compagnon des anges et ennemi des démons».

⁵³ Rappelons que la relation à la ville n'est pas la même en Syrie, région très urbanisée, qu'en Égypte ou en Mésopotamie.

⁵⁴ Jérôme, *Ep.* XIV, 6.

(lignes 4-5) de Titus et l'association entre la ville et le péché de Jérôme, ce sont deux philosophies opposées, deux définitions de la meilleure vie chrétienne qui s'affrontent.

L'épisode du Christ au désert que commente Titus fut essentiel au développement du monachisme et de la révolution qu'il entraîna, à partir de la fin du III^e siècle. Par *imitatio Christi*, mais aussi dans l'espoir de fonder dans le désert une véritable cité chrétienne, considérée comme une nouvelle société entièrement orientée vers le service et la contemplation de Dieu, les premiers ascètes, d'abord en Égypte et en Syrie, puis partout dans l'Empire, se retirent et délaissent la cité, le noyau de la civilisation gréco-romaine. Ainsi, aller dans le désert, pour ces croyants, veut dire aller, comme le Christ, combattre ses démons dans le désert, là où ils demeurent, mais aussi rejeter d'un bloc tant la cité païenne, vue comme organisation opposée à Dieu, que la chrétienne, avec son cortège de tentations, mondanités et distractions de la relation ininterrompue avec la divinité⁵⁵. La distance entre Titus, attaché aux valeurs urbaines classiques, et, par là, à la définition aristotélicienne de l'homme comme ζῷον πολιτικόν, et Jérôme, qui répudie les unes comme l'autre, met en lumière les disparités d'opinion quant aux caractéristiques de la communauté chrétienne parfaite et sur l'idéal chrétien communautaire.

Titus et Jérôme, s'ils ne s'entendent pas sur les moyens, s'accordent par contre sur les fins de leur réflexion respective. Il s'agit en effet de décider de la relation à entretenir avec le passé païen, que ce soit dans ses manifestations littéraires, culturelles ou sociales⁵⁶. Entre ceux qui veulent assimiler l'héritage classique et ceux qui le rejettent se dessine un des clivages les plus anciens du christianisme. Mais il ne s'agit pas ici d'un simple affrontement entre monde sémitique et monde gréco-romain, mais plutôt de la cristallisation en deux pôles d'un conflit, d'une tension, présente à la fois dans le monde judéo-sémitique⁵⁷ et gréco-romain, voire antérieure à ces deux civilisations, témoin de la répulsion et de l'attirance simultanée qu'exerça sur elles le désert.

⁵⁵ D. Foster, p. 13-14. Il est intéressant de constater combien, dans le christianisme, le désert est un lieu d'ambiguïté totale. On va au désert pour rencontrer Dieu, mais aussi le démon.

⁵⁶ Cette question, qui fut une priorité pour les premiers Pères suscita une énorme littérature, dont le représentant le plus célèbre est sans doute l'opuscule de Basile, contemporain de Titus, *Aux jeunes gens sur une utilisation profitable des lettres grecques*.

⁵⁷ Cf. par exemple, les dialogues entre Philon (juif traditionnel) et son neveu Alexandre (juif «libéral»).

Si, dans la mentalité gréco-romaine traditionnelle, le désert est généralement associé à des qualités négatives, cette mentalité n'est pas la seule constituante de la perception chrétienne de l'opposition désert-cité. La tradition juive, en effet, fait partie du mélange. Selon l'Ancien Testament, le désert est tout autant un lieu de lumière que d'ombre. S'y affrontent deux visions qu'Antoine Guillaumont appellera « mystique » et « réaliste »⁵⁸. Car si le désert des Écritures juives rappelle Moïse et l'Exode, avec toute sa charge eschatologique, il s'agit aussi d'un lieu habité par les démons et par les bêtes sauvages; un lieu inhospitalier qui, *prima facie*, devrait convenir au Diable et conforter la mentalité tardo-antique⁵⁹. Car c'est bien à l'intérieur d'un contexte juif que s'articule l'épisode de la tentation du Christ par le Diable; le juif sait qu'il pourra trouver le Diable au désert. Qu'on nous permette d'ajouter une dernière nuance à ce dyp-tique. Dans la littérature prophétique, le désert n'est pas seulement le lieu de l'Alliance entre les Hébreux et Yahweh⁶⁰, il est aussi lié aux infidélités du Peuple juif, du veau d'or⁶¹. Il faut toujours avoir à l'esprit cette ambiguïté primordiale du désert.

Le monde classique, lui non plus, n'est pas monolithique en regard du désert; il l'a certes confiné conceptuellement à l'univers du chaos et du désordre (comme ces océans qu'il imaginait peuplé de monstres effroyables), mais il a, lui aussi, rêvé de la solitude que le désert promettait. L'attrait du désert est d'ailleurs commun à pratiquement toutes les civilisations et cultures; l'homme cherche à retrouver dans la solitude une transcendance, une vérité plus pure, que la vie sociale obscurcit. À l'époque de Titus, la retraite dans le désert, pour les hommes de toutes les confessions religieuses, représente un idéal de vie paisible, l'*ἡσυχία*, où le citoyen blasé, usé par la cité, s'engage dans une retraite idyllique pour mener une vie simple, dévouée soit à l'étude et à l'amitié, soit à l'ascèse et à la dévotion. C'est l'*otium* des Latins, tel que pouvait le concevoir un Pline le Jeune deux siècles et demi plus tôt⁶². Cette aspiration romantique à la retraite va

⁵⁸ A. Guillaumont, p. 69-70.

⁵⁹ M. G. Bianco, DECA, p. 665. Le pessimisme de l'Ancien Testament en regard du désert n'est pas une idiosyncrasie hébraïque; on retrouve aussi cet élément chez d'autres Sémites, notamment dans la littérature akkadienne. Cf. A. Guillaumont, p. 70.

⁶⁰ *Inter alia*, voir Jer 2, 2-3.

⁶¹ Ex 17, 7.

⁶² Cf. J. M. André, *L'Otium dans la vie intellectuelle et morale romaine*, Paris, PUF, 1966.

d'ailleurs en s'accroissant à partir du troisième et quatrième siècle de notre ère en raison de l'instabilité politique et de la dégradation du tissu social urbain⁶³. Toutefois, cette convergence grandissante entre cultures gréco-romaine païenne et judéo-sémitique à l'époque de Titus – cultures dont les contours ne sont de toute façon pas toujours nets – cache une différence de taille. Contrairement à l'anachorète, le Romain ou le Grec ne nourrit pas une fascination particulière pour le désert; la retraite qu'il se promet est davantage un *locus amoenus* verdoyant irrigué de ruisseaux que dunes arides à perte de vue, pareilles sans doute à celle que Titus, depuis Bostra, ville située aux portes du désert, ne pouvait jamais vraiment quitter du regard⁶⁴.

6. ἵνα καὶ σὺ σχῆς κανόνα: Le terme κανών, dérivé d'une racine sémitique *QNH attestée en assyrien, en hébreu, en araméen, en syriaque et en arabe, et dont la signification première est « roseau », signifie à l'origine en grec tout objet droit en forme de tige, pour ensuite désigner un instrument de même aspect, comme une canne ou une règle. C'est ainsi qu'en architecture le κανών en viendra à désigner tantôt l'instrument de mesure, tantôt la mesure elle-même.

Les chrétiens ne sont toutefois pas les premiers à employer κανών dans le sens d'une règle abstraite, qu'elle soit culturelle, religieuse ou culturelle, au sens où l'emploie ici Titus. En effet, dès l'époque classique, le mot acquiert un sens figuré, celui de « norme », en tant que route à emprunter pour atteindre l'équilibre. Pour les Grecs, ce qui correspond à la norme, au κανών, correspond dès lors à la perfection. Dans le domaine des arts et des lettres, notamment, il deviendra le guide infallible vers la réalisation parfaite. Une statue ou un livre appartenant au canon devront être imités, car ils représentent l'achèvement de la τέχνη. Puis, par un glissement de sens naturel, le concept s'étendra à la sphère morale et religieuse pour désigner le genre de vie à suivre.

Le κανών au sens où pouvaient l'entendre les premiers chrétiens n'avait donc rien de particulier. Toutefois, c'est dans la diffusion de l'usage de ce terme ainsi que dans son influence que

⁶³ M. G. Morony, p. 167.

⁶⁴ Bostra est en effet entourée de grandes étendues désertes de roche volcanique basaltique, qui, à leur tour donnent, à l'est, sur le désert syrien, qui va jusqu'à l'Euphrate. Cf. M. Sartre, p. 43.

l'Église s'émancipe de ses modèles. Au sein d'une religion où l'unité de pensée et de croyance est perçue comme condition *sine qua non* à l'exercice de la foi –on pourrait parler, avec Foucault, de tyrannie de la norme–, l'établissement et la défense d'un κανών sont capitaux⁶⁵. Et si, dans le Nouveau Testament, le terme n'est employé qu'une seule fois (Ga 6: 16), dans les trois premiers siècles de l'ère chrétienne, il est utilisé fréquemment et dans divers contextes pour représenter ce qui est normatif en matière ecclésiastique, soit en ce qui concerne la foi chrétienne en général soit dans certaines sphères de la vie des croyants⁶⁶. Ainsi, le canon, entre tous les christianismes apparus depuis la mort du Christ, consacrait ce que l'Église universelle considérerait comme doctrine valide. Au IV^e siècle, avec le durcissement des positions et des dogmes, le κανών devient en quelque sorte le gouvernail de l'orthodoxie, à la fois règle de foi et guide de conduite du chrétien. C'est dans cette acception qu'on le trouvera utilisé chez Basile de Césarée, dans sa célèbre lettre sur les canons, qui constitue un authentique opuscule sur le sujet. Les canons y sont décrits comme étant l'ensemble de la tradition reçue de ceux qu'il appelle « les Anciens » (οἱ παλαιοί)⁶⁷. Ces règles couvrent des sujets aussi divers que le baptême, l'avortement, la fornication des diacres, la polygamie, la prostitution, le mariage et le divorce, ou encore le parjure⁶⁸. C'est à ce code tant ecclésiastique qu'ecclésial que doit souscrire le croyant, le nouveau membre de l'Église. Ainsi, le catéchumène à qui s'adresse Titus « n'a pas encore de κανών », parce qu'il n'est pas encore soumis à la norme, au comportement qu'impose la communauté à ses membres, mais aussi qu'il n'est pas tenu de respecter ses traditions pour régir sa vie.

7. κατηχουμένω: Le catéchumène apparaît pour la première fois dans la littérature chrétienne chez Tertullien⁶⁹. Le terme vient du verbe κατέχειν, qu'on retrouve d'abord chez Paul dans le sens d'« enseigner oralement la foi » (1 Co 14, 19 et Ga 6, 6). Le *catechumenus* est donc celui à

⁶⁵ Pour l'importance du canon dans l'établissement du christianisme et comme élément fondamental des monothéismes, voir R. Stark, p. 50-56.

⁶⁶ H. Beyer, p. 600.

⁶⁷ Basile de Césarée., *Ep.* CLXXXVIII, 1, 7

⁶⁸ *Ibid.*

⁶⁹ Tertullien, *Praescr.*, 41; *De cor.* 2.

qui est enseignée la foi en préparation de son baptême et de son entrée dans le chœur des croyants. À haute époque, il est difficile d'établir la durée exacte du catéchuménat; sans doute variait-elle selon les communautés. La pratique est toutefois attestée dès le milieu du deuxième siècle chez Justin et dans le *Passio* de Perpétue et Félicité. D'abord avec les persécutions et les inévitables relaps de fidèles moins fermes dans leur foi, puis, une fois établie la paix constantinienne qui amène avec la nouvelle légitimité du culte, un afflux de nouveaux candidats, le catéchuménat devient le moyen privilégié de mise à l'épreuve de la sincérité de la foi. C'est aussi au IV^e siècle que la structure s'uniformise. Après le dépôt d'une demande officielle, au début du Carême, cautionnée par un garant chrétien, les autorités ecclésiastiques procèdent à l'examen « moral » du candidat. Une fois admis, ce dernier peut assister à la première partie de l'eucharistie, jusqu'à ce qu'on lui ordonne solennellement de quitter l'assemblée (c'est la *dimissio*). Le catéchumène doit recevoir un enseignement tripartite – doctrinal, moral et rituel – avant de pouvoir assister aux mystères du culte. Nous possédons encore des spécimens de cet enseignement, à travers les homélies catéchétiques de Jean Chrysostome, de Grégoire de Nysse ou de Théodore de Mopsueste, et, si notre fragment appartient bel et bien à ce genre, de Titus de Bosttra.

À l'instruction s'ajoutent les exercices de pénitence: jeûnes, prières, veilles ou privations. En effet, l'adoption de la foi chrétienne doit coïncider avec un changement de vie. Peut-être afin d'échapper aux responsabilités les plus lourdes du croyant, beaucoup choisissent de rester catéchumènes indéfiniment, n'acceptant le baptême que sur leur lit de mort. En général toutefois, le catéchumène est baptisé à Pâques.

Le catéchuménat en tant qu'institution décline en importance au cours du V^e siècle, au fur et à mesure que la société gréco-romaine se christianise⁷⁰. Il devient alors de plus en plus fréquent de baptiser à d'autres moments qu'à Pâques, mais aussi de baptiser les enfants, laissant à la communauté le soin de les éduquer dans la vie chrétienne. Conséquemment, de moins en moins de sermons abordent la question de la préparation au baptême lors du carême; la littérature chrétienne, comme la communauté qui la supporte, s'en désintéresse.

⁷⁰ On peut le remarquer dans la disparition graduelle des questions baptismales dans la littérature patristique à mesure que le christianisme gagne du terrain dans l'Empire romain.

8-9. εἰδὼς ὅτι οὐδέπω ἔλαβες τὴν σφραγίδα, οὐδέπω ἐφόρεσας τὰ κατ' αὐτοῦ ὄπλον, οὐδέπω μετεχειρίσω τῆς πίστεως τὸ ξίφος: Les trois images qu'emploie ici Titus renvoient toutes de près ou de loin au baptême, mais elles empruntent divers univers conceptuels, tous extrêmement riches, et qu'il ne sera bien sûr pas possible d'épuiser ici. L'importance du propos est d'ailleurs marquée par la coloration rhétorique du passage, où chaque élément est précédé d'un οὐδέπω insistant. Notre analyse, suivant Titus, s'attachera donc à cerner d'abord séparément le « sceau », « l'armement », puis « l'épée de la Foi » pour ensuite dégager la signification du tout⁷¹.

Le terme σφραγίς en particulier jouit d'une longue tradition, étudiée en détail par G. W. H. Lampe, et avant lui par F. J. Dölger. Et même si l'on ne considère pour étude que les sens que l'on retrouve dans la littérature patristique, la récolte n'en est pas moins substantielle. Ainsi, σφραγίς est employé pour désigner le sceau d'un anneau, ainsi que l'empreinte qu'il laisse dans la cire, puis, par extension, la garantie qu'elle représente. Un σφραγίς est aussi une marque d'appartenance, une marque de propriété sur un livre ou une lettre, qui les garde de l'interférence extérieure, de telle sorte que le terme finit autant par désigner le concept de finitude et de perfection que le simple fait de clore un processus, comme on scelle une lettre ou un document. Le σφραγίζειν devient alors l'acte de signer, de ratifier, de conférer de l'autorité à quelque chose, mais aussi –et c'est cette acception qui nous intéresse ici en particulier– d'affirmer la possession de quelque chose par quelqu'un⁷².

Tout comme il était d'usage dans l'Antiquité de marquer par un sceau les esclaves et le bétail, les prisonniers et les soldats⁷³, ainsi il devenait facile d'utiliser un tel signe de manière métaphorique, dans un contexte chrétien, pour désigner le sacrement du baptême. Mais les significations énumérées plus haut peuvent aussi se confondre et se chevaucher. En effet, être marqué par le sceau du Christ signifie autant le fait de devenir propriété du Christ que la promesse de le

⁷¹ Sur la riche typologie du baptême dans le christianisme primitif, consulter l'ouvrage fondamental de Per Lundberg, *La typologie baptismale dans l'ancienne Église*, Leipzig-Uppsala, 1942

⁷² Pour une discussion détaillée des attestations de σφραγίς dans un contexte profane, cf. F. Dölger, p. 1-38.

⁷³ G. W. H. Lampe, p. 9.

demeurer⁷⁴. Dans l'équation sceau/baptême se dessine donc toute la dialectique du rachat, du pardon, mais surtout du Salut, et forme donc une des clés de l'économie divine.

Selon Titus, le baptême confère aux fidèles des armes pour lutter contre le démon. Il s'agit sans doute d'une allusion à Paul: « (nous nous recommandons nous-mêmes en tout comme ministres de Dieu) par les armes défensives et offensives de la justice »⁷⁵. Cette πανοπλία τῆς δικαιοσύνης renvoie quant à elle à la πανοπλία τοῦ θεοῦ de la lettre aux Éphésiens⁷⁶. Bien que chez l'apôtre cet armement ne soit pas explicitement relié au baptême, il fait partie de l'acquis du chrétien, qui présumément est baptisé, et c'est cet acquis qui lui permet de devenir en quelque sorte un *miles christi* et de lutter pour son âme. De telles armes spirituelles sont décrites autrement, dans un cadre semblable, à savoir celui d'une catéchèse baptismale, par Cyrille de Jérusalem, qui assure au catéchumène: « <Nos paroles> te fournissent des armes contre la puissance ennemie, elles te fournissent des armes contre les hérésies, contre les Juifs, les Samaritains et les païens. »⁷⁷ Les armes, ici, ne sont plus fournies par le baptême lui-même, mais par le prédicateur. L'enseignement de la bonne doctrine, ou, si on veut, la connaissance de la vérité qui incombe au didascale orthodoxe, devient arme et armure; elle ne remplace pas explicitement le baptême, mais en est la préparation nécessaire, la fondation. Il n'y a là qu'un pas à franchir – ce que Cyrille se garde de faire – pour dire avec Théodote: Ἔστιν δὲ οὐ τὸ λουτρὸν μόνον τὸ ἐλευθεροῦν, ἀλλὰ καὶ ἡ γνῶσις⁷⁸.

Les catéchumènes de Cyrille brandissent « l'épée de l'Esprit » pour transpercer le Grec, le Juif et l'hérétique alors que le baptisé est armé, selon Titus, de « l'épée de la justice ». L'épée, comme objet et comme symbole, est très présente dans la Bible, de la Genèse à l'Apocalypse

⁷⁴ *Ibid.*, p. 8.

⁷⁵ συνίσταντες ἑαυτοὺς ὡς θεοῦ διάκονοι [...] διὰ τῶν ὀπλῶν τῆς δικαιοσύνης τῶν δεξιῶν καὶ ἀριστερῶν. 2Cor 6, 7.

⁷⁶ Eph 6, 11.

⁷⁷ πῶς ἀγωνίση πρὸς αἰρετικὸν, πρὸς Ἰουδαῖον καὶ Σαμαρείτην· καὶ τὰ μὲν ὄπλα ἔτοιμα, καὶ τὸ ξίφος τοῦ Πνεύματος ἐτοιμότατον ; Cyrille d'Alexandrie, *Procath.*, 10.

⁷⁸ « Ce n'est pas le bain seul qui sauve, mais aussi la connaissance ». Cité par Clément d'Alexandrie, *Escerpta ex Theodoto*, 4, 78, 2.

johannique; de fait, le terme s'y trouve environ quatre cent fois, souvent utilisé de manière figurée pour décrire une réalité politique ou religieuse⁷⁹. Dans les Évangiles, l'épée représente souvent la parole de Dieu⁸⁰: c'est le ξίφος τοῦ πνεύματος de Cyrille. Le τῆς πίστεως τὸ ξίφος auquel fait référence l'évêque de Bostra, est quant à lui plus difficile à rattacher à la tradition. Faut-il, ici comme à bien d'autres endroits déjà, aller dans le corpus paulinien pour trouver la réponse? En effet, dans sa description de la panoplie divine, Paul parle bien d'un bouclier de la foi (τὸν θυρεὸν τῆς πίστεως)⁸¹, mais pas d'épée. En revanche, ni chez Paul ni dans le reste de la littérature patristique l'épée n'est-elle associée directement à la foi. Titus semble ici faire cavalier seul.

9. προσέχει σοι ἔτι ὡς ἰδίῳ: Titus invite son auditoire à se donner au Christ et de recevoir en guise de gage d'appartenance le baptême, ce qui implique que l'homme, avant le bain salvifique, n'appartient pas au Christ mais au Diable. L'évêque de Bostra paraît ici souscrire à une sotériologie du rachat, dont on trouve la définition classique chez Grégoire de Nysse: Ἀπολύτρωσιν δὲ εἶναι τὸν Χριστὸν μαθόντες τὸν ἑαυτὸν δόντα λύτрон ὑπὲρ ἡμῶν τοῦτο διὰ τῆς τοιαύτης φωνῆς παιδευόμεθα, τὸ μαθεῖν ὅτι καθάπερ τιμὴν τινα τῆς ἐκάστου ψυχῆς παρασχόμενος ἡμῖν τὴν ἀθανασίαν κτήμα ἴδιον τοὺς ἐκ τοῦ θανάτου παρ' αὐτοῦ διὰ τῆς ζωῆς ἔξαγορασθέντας ἐποίησεν⁸². Un écho de cette pensée se retrouve aussi dans la liturgie de la cérémonie du baptême, qui commence d'ordinaire par une répudiation de Satan: « Je te rejette, Satan, et tout ton service, et toutes tes œuvres »⁸³.

10. ἐν τῷ λουτρῷ: L'idée d'un bain purificateur est très ancienne. Pour le christianisme, l'influence du judaïsme et, dans une moindre mesure, des cultes à mystères hellénistiques, fut

⁷⁹ W. S. LaSor, p.794.

⁸⁰ Cf. *inter alia*, Eph 6, 16; Heb 4, 12; Ap 1, 16 et 19, 15.

⁸¹ Eph 6, 16.

⁸² Grégoire de Nysse, *De Perfectione*, 185, 11-16. «En apprenant que le Christ est notre rédemption en se donnant lui-même pour notre compte, nous enseignons ce fait d'une telle voix, à savoir le fait d'apprendre que tout comme il nous donna en partage l'immortalité en devenant une sorte de paiement pour chaque âme, il a fait siennes celles qu'il a rachetées de la mort à travers la vie».

⁸³ Hippolyte de Rome, *Tradition apostolique*, 21-22, NE, p. 91; S. G. Hall, p. 103.

déterminante. La loi juive prescrit par exemple (Lev. 11, 25; 15, 5-7) l'usage de l'eau dans les rites purificateurs (par exemple pour les prosélytes). Et bien avant l'époque du Christ, les convertis au judaïsme doivent se soumettre à un baptême afin de signifier leur entrée dans l'Alliance. Mais c'est surtout le baptême de Jésus par Jean-Baptiste (Marc 1: 9-11) qui établit dans la religion chrétienne la centralité du baptême. Ainsi, du I^{er} au IV^e siècle, dans un effort d'émulation de l'archétype christique, accomplit-on souvent la cérémonie à l'extérieur, bien que le baptême soit considéré valide, par la plupart des autorités, qu'il soit effectué « dans la mer ou un étang, dans une rivière ou une fontaine, dans une citerne ou un bain⁸⁴ ». On aménagea toutefois rapidement des baptistères dans les lieux de cultes dont le plus ancien spécimen conservé – et dont la fonction ne fait aucun doute – fut découvert à Doura-Europos en Syrie et date des environs de l'an 240⁸⁵.

Le terme λουτρον peut aussi bien signifier le baptême lui-même que le bain dans lequel on est plongé. Il a aussi au demeurant le sens encore plus général (et tout à fait profane) de bain ou baignade. Dans le passage qui nous intéresse, Titus semble avoir en tête davantage le rite que l'objet; λουτρον équivaut donc ici à βάπτισμα.

10-11. Χριστοῦ μαθητής: Basile de Césarée consacre la majeure partie du premier chapitre de son *De Baptismo* à la définition du « disciple du Christ »: « Il est disciple (...) tout homme qui s'approche du Seigneur pour le suivre, c'est-à-dire pour écouter ses paroles, croire en lui et lui obéir comme à un souverain (ὡς δεσπότη), à un roi, à un médecin, à un maître de vérité dans l'espérance de la vie éternelle et qui, de plus, demeure ferme dans ces dispositions »⁸⁶. Pour lui, avant de recevoir le baptême, « il faut se faire disciple, c'est-à-dire écarter d'abord les obstacles, à l'instruction et se mettre ainsi en état de la recevoir »⁸⁷. Une telle séquence est absente chez Titus, où le fait de devenir disciple est mis sur le même plan que le bain, en ce sens que nul autre

⁸⁴ Eusèbe de Césarée, *De baptismo*, 4.

⁸⁵ O. Grabar (1966), p. 132.

⁸⁶ Basile de Césarée, *De Baptismo*, I, 2, 1-6. πιστεύειν τε καὶ πείθεσθαι αὐτῷ, ὡς δεσπότη, καὶ βασιλεῖ, καὶ ἰατρῷ, καὶ διδασκάλῳ ἀληθείας, ἐπ' ἐλπίδι ζωῆς αἰωνίου, καὶ τοῦτο ἐὰν μὲν ἐν αὐτοῖς.

⁸⁷ *Ibid.* I, 26, 1-4. πρὸ μὲν τοῦ βαπτίσματος μαθητευθῆναι χρῆ, τὰ κωλυτικὰ τῆς μαθητείας περιαιροῦντας πρῶτον, καὶ οὕτω πρὸς τὴν μαθητείαν ἐπιτηδείους ἑαυτοὺς παρασκευάζειν.

que le baptisé ne peut devenir disciple. Chez Basile, donc, être disciple est conçu comme un pré-requis dans le cheminement du chrétien, alors que Titus y voit davantage un point d'arrivée et un but en soi.

Lc 5, 12

12 Καὶ ἐγένετο ἐν τῷ εἶναι αὐτὸν ἐν μία τῶν πόλεων καὶ ἰδοὺ ἀνὴρ πλήρης λέπρας· ἰδὼν δὲ τὸν Ἰησοῦν πεσὼν ἐπὶ πρόσωπον ἐδεήθη αὐτοῦ λέγων, Κύριε ἐὰν θέλῃς δύνασαί με καθαρῖσαι. 13 καὶ ἐκτείνας τὴν χεῖρα ἥψατο αὐτοῦ λέγων, Θέλω, καθαρῖσθητι· καὶ εὐθέως ἡ λέπρα ἀπῆλθεν ἀπ' αὐτοῦ.

Et il advint, alors qu'il était dans une des villes, voilà que vient un homme couvert de lèpre. À la vue de Jésus, il tombe face contre terre et le supplia en ces termes: « Seigneur, si tu le veux, tu peux me purifier ». Jésus étendit la main, le toucha, en disant: « Je le veux, sois purifié ». Et sur le champ la lèpre le quitta.

SL-05-12: Μάθωμεν ἐκ τῶν τοῦ λεπροῦ ῥημάτων μὴ πάντως τῶν σωματικῶν νοσημάτων τὴν ἴασιν ἐπιζητεῖν, ἀλλὰ τῇ βουλήσει τοῦ θεοῦ τὸ πᾶν ἐπιτρέπειν· αὐτὸς γὰρ οἶδε τὰ συμφέροντα καὶ πάντα κρίσει ποιεῖ. ὁμολογήσας τοίνυν ὁ λεπρὸς τοῦ Χριστοῦ τὴν δύναμιν, οὐ βιάζεται τὴν ἴασιν, ἀλλὰ συνετὸς ὢν αὐτὸν κύριον ποιεῖ τῆς διορθώσεως. ὁ δὲ καίτοι λόγῳ τὰ πάντα δημιουργήσας **ἄπτεται αὐτοῦ**. τί δήποτε; ἀπεφῆνατο ὁ Μωσαϊκὸς νόμος ὅτι ἐὰν **ἄψηταί** τις λεπροῦ, **ἀκάθαρτός** ἐστι καὶ ὅτι ὀφείλει ὅλην τὴν ἡμέραν διατελέσαι ὡς ἀκάθαρτος καὶ **ἐσπέρας λουσάμενος** καθαρῖσθηναι. ἵνα τοίνυν δείξῃ, ὅτι ἀκαθαρσία σωτήρος οὐχ ἄπτεται κατὰ φύσιν, καὶ ὅτι ὁ νόμος οὐκ ἦν κατ' αὐτοῦ, ἀλλὰ κατὰ ἀνθρώπων ψιλῶν – οὐ γὰρ ὑπέκειτο ὁ νομοθέτης τῷ νόμῳ – ἐπίτηδες ἄπτεται τοῦ λεπροῦ καὶ μεταδίδωσι τῆς ἰδίας δυνάμεως. θεραπεύεται **ἡ λέπρα**, πέμπεται πρὸς **τὸν ἱερέα** ὁ τεθεραπευμένος· ἐκεῖνος γὰρ εἶχε τῆς ἰάσεως τὰ σημεῖα καὶ διακρίνων τὴν κάθαρσιν οὐκέτι ὡς ἀκάθαρτον **ἔξω τῆς παρεμβολῆς** ἀπεπέμπετο τὸν τεθεραπευμένον, ἀλλὰ μετὰ τοῦ λαοῦ ἐγκατέλεγεν. εἰς δοκιμασίαν τοίνυν τῆς ἰατρείας πέμπει αὐτὸν ὁ σωτὴρ πρὸς τὸν ἱερέα, ἵνα μὴ ἐκτὸς διάγῃ τοῦ ναοῦ.

Apprenons des paroles du lépreux qu'il ne faut aucunement chercher la guérison des afflictions corporelles, mais plutôt s'en remettre complètement à la volonté de Dieu, car lui seul connaît ce qui est utile et fait toutes choses avec jugement. Ayant confessé la puissance du Christ, le lépreux ne cherche pas à forcer la guérison, mais, en homme sensé, il considère ce dernier comme étant le maître de son rétablissement. Mais lui, alors qu'il a fabriqué toutes choses par la Parole, touche le lépreux. Pourquoi donc? La loi mosaïque stipule que quiconque touche un lépreux est impur et doit rester toute la journée impur, puis être purifié le soir venu en se baignant. Donc,

afin de démontrer que l'impureté n'atteint pas le Sauveur selon la nature et que la Loi ne le concernait pas, mais plutôt les simples hommes –car le législateur n'était pas soumis à la Loi–, c'est à dessein qu'il touche le lépreux et lui communique sa propre force. La lèpre est soignée, puis, celui qui a été guéri est envoyé au prêtre. Celui-ci disposait en effet des signes de sa guérison, et prononçant la purification, il ne le chassait plus hors du camp comme impur, mais le comptait parmi le peuple assemblé. C'est donc pour un examen que le Seigneur l'envoie chez le prêtre, de telle sorte qu'on ne le conduise plus hors du sanctuaire.

Commentaire

Le plan de ce fragment est clairement bipartite. Titus met d'abord l'accent sur le récipiendaire de la guérison, en particulier sur sa foi (lignes 1-5), puis il passe au Christ qui, en sa qualité de dispensateur de miracles, est glorifié en raison de ses pouvoirs thaumaturgiques (lignes 5-11). La même prémisse se retrouve chez Cyrille d'Alexandrie (frag. II, 50, 1 Reuss) qui écrit, au début du fragment, tel Titus: Ἐπαίνου παντὸς ἀξία τοῦ προσελθόντος ἡ πίστις. Mais si l'objet des deux commentateurs est le même –glorifier la grandeur de la foi inconditionnelle– l'économie des deux commentaires est assez différente. Tandis que Titus insiste sur le geste du Christ comme créateur de Foi (ἵνα τοίνυν δείξῃ, ὅτι ἀκαθαρσία σωτήρος, ligne 8), Cyrille, lui, montre le Christ confirmant la Foi (Χριστὸς (...) βεβαῖοι ἐν αὐτῷ τὴν πίστιν, ligne 8). Il s'ensuit que le premier se déroule plus ou moins du point de vue du Sauveur, et l'autre du point de vue du Croyant-lépreux; l'un est réflexion extérieure sur la puissance du Christ, l'autre dialogue intérieur de la Foi.

1-2. μὴ πάντως τῶν σωματικῶν νοσημάτων τὴν ἴασιν ἐπιζητεῖν, ἀλλὰ τῇ βουλήσει τοῦ θεοῦ τὸ πᾶν ἐπιτρέπειν: Titus exprime ici une opinion certes conventionnelle, mais représentatrice du triomphe graduel de la foi sur la raison chez les lettrés de l'Antiquité finissante. Il s'agit d'un processus de longue durée, et même si les généralisations sont dangereuses, il n'en demeure pas moins qu'à l'époque de Titus, l'homme a moins confiance en ses propres moyens et s'en remet plus volontiers à l'irrationnel et au divin. Dans le monde médical, cette nouvelle attitude se traduit par un recours de plus en plus fréquent à la médecine dite « sacrée » ou « *faith healing* », et ce, malgré la perpétuation de l'ancienne tradition médicale grecque, qui demeure

vivace tout au long de la période byzantine⁸⁸. Tout comme le philosophe de l'Antiquité tardive devient le moine, les nouveaux médecins sont souvent les « saints hommes » –on pense ici aux mystiques, stylites, et saints chrétiens des *vitae*, mais aussi aux personnages de l'hagiographie païenne comme Apollonios de Tyane– et leurs guérisons sont autant de miracles imputables au secours du divin. Ainsi, on verra les saints guérir à la manière du Christ les estropiés et les malades grâce au pouvoir de Dieu et les empereurs élever des églises et pleurer devant des icônes pour obtenir la guérison de leurs maux⁸⁹. On aurait tort toutefois de voir dans de telles pratiques un comportement proprement « médiéval » dans la mesure où l'intervention divine et le miracle n'ont jamais cessé de jouer un rôle dans la société gréco-romaine. Même chez les esprits cultivés, comme par exemple Ælius Aristide, au II^e siècle, le secours d'un dieu est souvent le seul espoir de guérison⁹⁰. La popularité du culte d'Asclépios dans l'Antiquité classique ne permet pas du reste d'opposer de manière trop radicale une période « rationnelle » à un « âge de la foi » dont Titus serait un représentant. En effet, si le rationalisme d'un Thucydide ne se trouve pour ainsi dire plus dans l'intelligentsia des cités, jamais la foi en la médecine en tant que science « profane » ne disparut véritablement⁹¹.

11. ἡ λέπρα: La « lèpre » de l'Antiquité ne correspond pas à la maladie que l'on désigne aujourd'hui de ce nom. Souvent considérée comme incurable depuis Hippocrate⁹², on croyait à l'époque de Titus qu'elle était le résultat d'une passion sexuelle débridée et qu'il s'agissait d'une punition divine. Aussi évitait-on généralement les lépreux dans le monde gréco-romain, bien que

⁸⁸ G. Strohmaier, p. 124-125. Cf. pour la médecine byzantine en générale, cf. l'article de O. Temkin, « Byzantine Medicine, Tradition and Empiricism », in *DOP* 16 (1962), p.95-115. Pour la pensée médicale à l'époque de Titus, cf. L. G. Westerink, « Philosophy and Medicine in Late Antiquity », *Janus* 51 (1964), p. 168-177.

⁸⁹ Cf. en particulier, pour une période plus tardive, mais dans un esprit semblable, le tableau mémorable du développement et des symptômes de la maladie de Michel IV *apud* Michel Psellos, *Chronographie*, IV, 31-32.

⁹⁰ Pour Aristide et le contexte dans lequel il s'inscrit, consulter en premier lieu A.J. Festugière et al., *Discours sacrés : rêve, religion et médecine au II^e siècle après J.-C.*, Paris, Macula, 1986.

⁹¹ E. R. Dodds, p. 111.

⁹² On retrouve la même idée chez Cyrille d'Alexandrie (frag. II, 50 Reuss, ligne 3): τὸ πάθος οὐχ ἰάσιμον.

d'un Thucydide ne se trouve pour ainsi dire plus dans l'intelligentsia des cités, jamais la foi en la médecine en tant que science « profane » ne disparut véritablement⁹¹.

11. ἡ λέπρα: La « lèpre » de l'Antiquité ne correspond pas à la maladie que l'on désigne aujourd'hui de ce nom. Souvent considérée comme incurable depuis Hippocrate⁹², on croyait à l'époque de Titus qu'elle était le résultat d'une passion sexuelle débridée et qu'il s'agissait d'une punition divine. Aussi évitait-on généralement les lépreux dans le monde gréco-romain, bien que le triomphe du christianisme améliorât leur sort. On trouve chez les Pères de l'Église une sollicitude parfois très marquée à leur endroit⁹³.

Dans la tradition juive, la lèpre était considérée comme impure, mais d'un point de vue strictement rituel. En effet, si les fidèles dont on avait distingué les symptômes de la maladie devaient être séparés du reste de la communauté, il s'agissait ici de scrupules religieux plutôt que d'hygiène et de santé publique. De la même manière, un prêtre pouvait déclarer un lépreux « pur » même s'il souffrait encore de son affliction et « impur », même une fois le chemin de la guérison bien entamé. Ainsi, le rituel de purification décrit en détail au chapitre 14 du Lévitique n' a aucun lien avec la guérison elle-même de la lèpre⁹⁴.

Dans le monde byzantin, la lèpre (aussi appelée *λεπρά νόσος* à partir du IV^e siècle, expression qui, à l'origine, désignait l'épilepsie), malgré son association à la dépravation des mœurs (aussi les écrivains ecclésiastiques la considéraient-ils comme une punition divine), était régulièrement traitée avec compassion, si l'on se fie à l'apparition d'hôpitaux pour lépreux, surtout depuis le règne de Constance II⁹⁵. Et si les autorités médicales du temps, suivant Hippocrate, considèrent encore la lèpre comme incurable, il ne faut pas y chercher la cause du scepticisme de Titus à l'endroit de la médecine. En effet, l'évêque de Bostra ne dit pas qu'il faut

⁹¹ E. R. Dodds, p. 111.

⁹² On retrouve la même idée chez Cyrille d'Alexandrie (frag. II, 50 Reuss, ligne 3): τὸ πάθος οὐχ ἰάσιμον.

⁹³ Notamment Grégoire de Nazianze, de qui nous avons conservé une homélie *Sur l'Amour des Pauvres* (discours XIV) dans laquelle l'évêque encourage sa congrégation à prendre soin des lépreux.

⁹⁴ G. W. Buchanan, p. 431-432.

⁹⁵ O. Temkin, p. 100.

s'en remettre à Dieu pour nous guérir de la lèpre, mais bien dans le cas de n'importe quelle affliction corporelle⁹⁶.

9-10. οὐ γὰρ ὑπέκειτο ὁ νομοθέτης τῷ νόμῳ: L' idée qu' une loi ne s' applique pas au législateur est bien sûr étrangère au droit romain. En effet, même dans un Empire fortement hiérarchisé dirigé par un chef sujet à un culte de plus en plus présent, jamais la définition que fit le juriste Ulpien de la justice: « À chacun son droit », ne se démentit, du moins en théorie⁹⁷. De fait, Titus fait ici référence à la loi mosaïque, bien que nulle part dans les Écritures juives il ne soit spécifié que le législateur, en l' occurrence Moïse, soit exempt de son application. Sans doute le commentateur pense ici davantage à Dieu en tant que source ultime de la loi, et *de facto* véritable « nomothète ». Lui seul, en effet, peut s'affranchir de ses propres lois, dans la mesure, où tout lui est possible. Titus n' est par ailleurs pas le seul auteur patristique à référer à Jésus comme « nomothète », bien que les autres attestations s'insèrent dans un cadre où l' emphase est mise sur son rôle de « nouveau législateur »⁹⁸ en tant que prophète du Nouveau Testament.

Lc 5, 28.

καὶ καταλιπὼν πάντα ἀναστὰς ἠκολούθει αὐτῷ.

Et quittant tout, il se leva et le suivit.

SL-05-28: Τῇ ὀξυτάτῃ πίστει τὴν ἐκλογὴν φαιδρύνας· οὐ γὰρ ἀνεβάλετο τὴν κλήσιν οὐδὲ λόγον ἔθετο περὶ τῆς τελωνικῆς ἐπιτηδεύσεως ἢ περὶ ὧν ὑποδέδεκται, ἀλλ' ἅμα ἀναστὰς ἠκολούθει.

Il a fait briller l'élection par sa Foi pénétrante. En effet, il n'a pas différé l'appel à plus tard et ne dit rien de son occupation de publicain, ni des choses qu'il a obtenues ainsi, mais au contraire, se levant d'un seul coup, il le suivit.

⁹⁶ J. Scarborough, p. 1218.

⁹⁷ Ulpien, *Dig.*, I, 1, 10, 1.

⁹⁸ Cf. ὁ καινὸς νομοθέτης *apud* Justin, *Dial.*, 14, 3.

Commentaire

Comme nombre de fragments très brefs de Titus, celui-ci ne fait que reformuler le passage en l'amplifiant. Ici, l'évêque fait l'éloge du publicain; il le présente à sa communauté comme *exemplum* de l'élection. Malgré la brièveté de la pièce, on conçoit immédiatement comment elle peut s'insérer dans un cadre homilétique. L'orateur, pasteur des âmes, propose à son auditoire un sujet d'émulation, à savoir un simple pécheur avec qui il peut s'identifier.

Lc 8, 8

καὶ ἕτερον ἔπεσεν εἰς τὴν γῆν τὴν ἀγαθὴν, καὶ φυὸν ἐποίησεν καρπὸν ἑκατονταπλασίονα. ταῦτα λέγων ἐφώνει, Ὁ ἔχων ὦτα ἀκούειν ἀκουέτω.

Et un autre tomba dans la bonne terre, et après avoir poussé, produisit des fruits par centaines. Il s'écria: Que celui qui a des oreilles pour entendre entende !

SL-08-08: Εἰλήφαμεν ἀκοὴν συνιέναι δυναμένην· ταύτην μὴ ἀποφράξωμεν. συμβαίνει γὰρ ἐπὶ τῶν ἀκροάσεων πολλάκις τοιοῦτον, οἷον ἐπὶ τῶν ὁράσεων γίνεται· ἀνεωγῶσι γὰρ τοῖς ὀφθαλμοῖς οὐχ ὁρῶμεν, ὅταν μὴ προσέχωμεν τῷ νῷ. οὕτω καὶ ἀνεωγύαις ταῖς ἀκοαῖς οὐκ ἀκούομεν, ὅτε μὴ προσέχοντες ἀκροώμεθα. καὶ διὰ τοῦτό φησιν ὁ σωτὴρ· Ὁ ἔχων ὦτα ἀκούειν ἀκουέτω.

Nous avons reçu en partage une ouïe capable de comprendre; ne l'obstruons pas. Car il en va souvent de l'écoute comme de la vue: en effet, nous ne voyons avec nos yeux, si ouverts soient-ils, lorsque nous n'y appliquons pas notre esprit. De la même façon, nous n'entendons pas par nos oreilles, si ouvertes soient-elles, lorsque nous ne prêtons pas l'oreille avec attention. C'est pourquoi le Sauveur dit: « Que celui qui a des oreilles pour entendre entende ».

Commentaire

Les paraboles de Jésus offraient un canevas idéal pour le prédicateur et le commentateur. En effet, ces parties s'offraient tout naturellement à l'interprétation. Ici, Titus offre une exégèse sobre et très simple. En effet, l'évêque de Bostra interprète la parabole sans s'écarter de son sens

obvie: le croyant doit apprendre à utiliser son cœur plutôt que ses sens pour appréhender le Message évangélique.

Lc 8, 26

καὶ κατέπλευσαν εἰς τὴν χώραν τῶν Γερασσηνῶν, ἣτις ἐστὶν ἀντιπέρα τῆς Γαλιλαίας.

Et ils abordèrent au pays des Gérasséniens, qui est situé en face de la Galilée.

SL-08-26: Οὔτε **Γαδαρηνῶν**, οὔτε **Γερασσηνῶν** τὰ ἀκριβῆ ἔχει τῶν ἀντιγράφων, ἀλλὰ **Γεργεσηνῶν**. Γάδαρα γὰρ πόλις ἐστὶ τῆς Ἰουδαίας, **λίμνη** δὲ **κρημνοῖς** παρακειμένη οὐδαμῶς ἐστὶ ἐν αὐτῇ ἢ **θάλασσα**. Γέρασα δὲ τῆς Ἀραβίας ἐστὶ πόλις οὔτε θάλασσαν οὔτε λίμνην πλησίον ἔχουσα. καὶ οὐκ ἂν οὕτω ψεῦδος εὐέλεγκτον οἱ εὐαγγελισταὶ εἰρήκασιν ἄνδρες ἐπιμελῶς γινώσκοντες τὰ περὶ τῆς Ἰουδαίας. Γέργεσα τοίνυν ἐστὶν ἀφ' ἧς οἱ Γεργεσαῖοι, πόλις ἀρχαία περὶ τὴν νῦν καλουμένην Τιβεριάδα λίμνην, περὶ ἣν κρημνὸς παρακείμενος τῇ λίμνῃ. ἀφ' οὗ δείκνυται τοὺς χοίρους ὑπὸ τῶν δαιμόνων καταβεβλησθαι. ἐρμηνεύεται δὲ ἡ Γέργεσα παροικία ἐκβεβληκότων ἐπώνυμος οὕσα τάχα προφητικῶς οὗ περὶ τὸν σωτῆρα πεποιήκασι παρακαλέσαντες αὐτὸν μεταβῆναι ἐκ τῶν ὀρίων αὐτῶν οἱ τῶν χοίρων πολῖται, ὥστε συνάδει τὸ ὄνομα τῷ· **ἠρώτησαν αὐτὸν ἀπελθεῖν ἀπ' αὐτῶν** καὶ ῥητῶς καὶ κατὰ ἀναγωγὴν. πλὴν ἐπεὶ ἡ Γάδαρα ὁμορὸς ἐστὶ τῇ χώρᾳ τῶν Γεργεσηνῶν, εἰκὸς ἐστὶν ἐκεῖθεν εἰς τὴν τούτων χώραν ἐλαθῆναι τοὺς χοίρους ὑπὸ τῶν δαιμόνων. καὶ εἰ οὕτως ἔχει, οὐδεὶς τῶν εὐαγγελιστῶν διαψεύδεται· ὁ μὲν γὰρ εἶπεν, ὅθεν ἦσαν οἱ χοῖροι, ὁ δέ, ὅθεν πεπτώκασιν.

Les plus exactes parmi les copies n'ont ni « Gadaréniens », ni « Géraséniens », mais plutôt « Gergesséniens ». Gadara, en effet, est une cité de Judée, mais il n'y a pas à proximité de lac ou de mer qui soient bordés de ravins. De son côté, Gerasa est une cité d'Arabie où l'on ne trouve pas de lac ou de mer à proximité. Les Évangélistes n'auraient pas proféré une fausseté aussi facile à réfuter, en hommes qui connaissent avec précision les environs de la Judée. Gergessa est donc le lieu dont viennent les Gergessènes; c'est une cité ancienne, située au bord du lac qu'on appelle Tibériade, auprès duquel se trouve une crevasse, d'où l'on prétend que les porcs ont été précipités par des démons. Gergessa se traduit par « lieu de séjour des bannis », étant éponyme, peut-être prophétiquement, de ce qu'ont fait les concitoyens des porcs au Sauveur, lui ayant ordonné de s'éloigner de leurs frontières, de telle sorte que le nom (de Gergessa) fait écho à ceci: « Il lui demandèrent de s'éloigner d'eux » à la fois au sens littéral et au sens anagogique. Du reste, puisque Gadara est comprise dans le territoire des Gergesséniens, il est plausible que les porcs aient été conduits de cet endroit jusque dans leurs terres par les démons. S'il en est

ainsi, aucun des évangélistes ne commet d'erreur: l'un dit d'où venaient les porcs, l'autre, d'où ils tombèrent.

Commentaire

Ce fragment est presque entièrement dû à la plume d'Origène. En effet, comme l'avait déjà remarqué Sickenberger, seules les lignes 4 à 6 s'écartent du texte du commentaire origénien⁹⁹. Il faut noter de plus, toujours suivant Sickenberger, que le même passage se trouve dans une scholie sur l'Évangile de Marc, attribuée à Victor d'Antioche¹⁰⁰. Même s'il s'agit ici d'un travail d'épigone, une telle scholie s'avère autrement précieuse, en cela qu'elle nous permet de mieux saisir le travail intellectuel de Titus ainsi que ses techniques d'écriture.

Le plagiat pur et simple n'était pas rare durant l'Antiquité et le Moyen-Âge, des époques où le concept d'auteur n'avait pas la même portée qu'aujourd'hui¹⁰¹. En philosophie, par exemple, que Jamblique ait plagié le *Protreptique* d'Aristote, Porphyre son maître Plotin et Psellos le même Porphyre, nul n'en doute aujourd'hui. Il en va de même pour l'exégèse, et si le phénomène est un peu mieux connu dans les autres domaines de la littérature, c'est en partie en raison de notre connaissance lacunaire de cette littérature. En effet, aussi longtemps qu'une aussi grande proportion des commentaires à l'Écriture attend des éditions modernes (en particulier en ce qui concerne les auteurs mineurs, qui sont souvent les premiers à « emprunter » le matériel d'autrui), le portrait que nous pouvons nous faire de l'exégèse antique est incomplet. Au demeurant, il ne faut pas s'étonner que dans un domaine aussi frileux à toute forme d'originalité, les formulations de doctrine se rejoignent souvent sur maints points. Cela dit, si les commentaires se rejoignent pratiquement toujours sur le fond (si l'on examine les auteurs de même obédience doctrinale ensemble), sur la forme, leur personnalité propre s'affirme souvent, malgré le côté très impersonnel de ce genre d'ouvrages.

Prenons par exemple Cyrille d'Alexandrie, qui commente aussi longuement ce passage de Luc. Chez lui, nulle mention des variantes textuelles: il se consacre plutôt à un long discours

⁹⁹ Ἰουδαίας au lieu de Ἰουδαίας περὶ ἧν τὰ διαβόητα θερμὰ τυγχάναι et ψεύδος εὐέλεγκτον au lieu de προφανὲς ψεύδος καὶ εὐέλεγκτον. Cf. Origène, *Hom. In Jo*, VI, 24.

¹⁰⁰ J. Sickenberger, p., 116-117.

¹⁰¹ A. Kazhdan, « Der Mensch in der byzantinischen Literaturgeschichte » p. 11-13 *passim*.

sur la nature des démons. Le ton est largement différent. En face du bouillant patriarche qui s'abandonne à de longs développements sur l'impureté des démons ou sur la douleur des possédés, sur la leçon enfin, qui doit être retirée de l'épisode, en passant sous silence l'incohérence des Évangélistes, le propos de l'évêque de Bostra se veut très mesuré, technique, voire détaché. En faisant siennes les observations de son savant prédécesseur, Titus annonce donc clairement ses préférences, à savoir une analyse plus « scientifique » des Écritures, très conforme à l'esprit d'Antioche, concret et non allégorique¹⁰².

1. Οὔτε Γαδαρηῶν ...: Titus adopte ici la correction proposée par Origène presque mot pour mot. Pour le grand Alexandrin, ni Gérasa ni Gadara ne sont des lieux convenables pour situer cet épisode: Gérasa est trop éloignée de la mer de Galilée, alors que Gadara ne possède ni lac ni falaises, contredisant le témoignage de Flavius Josèphe, pour qui Gadara « possède un territoire qui borde le lac Tibériade¹⁰³. À ces deux cités, Origène préfère celle de Gergessa, sur la foi des témoignages de ses habitants qui désignaient un endroit duquel les porcs auraient été poussés en bas par les démons. Cette même tradition locale est mentionnée par Jérôme¹⁰⁴.

1. τῶν ἀντιγράφων: L'*antigraphe* (τὸ ἀντίγραφον) désigne d'abord chez les orateurs attiques la copie d'un document¹⁰⁵, pour en venir, à partir de l'époque hellénistique, à désigner toute forme de copie textuelle. Malgré la présence de fautes nombreuses dans les manuscrits anciens et médiévaux, il était attendu, de la part du copiste consciencieux, d'effectuer une collation et une révision soignée des manuscrits. Aussi voit-on Irénée de Lyon les exhorter à la rigueur: « ὀρίζω σε, τὸν μεταγραφόμενον τὸ βιβλίον τοῦτο ἵνα ἀντιβάλῃς ὁ μετεγράψω, καὶ κατορθώσῃς αὐτὸ πρὸς τὸ ἀντίγραφον τοῦτο, ὅθεν μετεγράψω, ἐπιμελῶς »¹⁰⁶. De même un manuscrit d'Origène découvert à Toura contient-il la note suivante: μετεβλήθη καὶ

¹⁰² Pour une discussion des problèmes inhérents à ce passage dans les synoptiques, et son traitement par Origène, cf. T. Baarda, p. 98-101.

¹⁰³ μεθόριοι ἢ sc. κώμαι ἢ τῆς Τιβερίადος γῆς. Josèphe, *Autobiographie*, 22, 4.

¹⁰⁴ Eusèbe, *Onomasticon*, p.45

¹⁰⁵ Cf. *inter alia* Lysias, *In Diogitonem*, 7, 2; *In Pancleonem*, 10, 1.

¹⁰⁶ Eusèbe, *Historia Eccl.*, V, 20, 2.

ἀντεβλήθη ἐξ ἀντιγράφου τῶν αὐτοῦ Ὀριγένους βιβλ[[ίων]]¹⁰⁷. Il était relativement commun chez les philologues anciens d'effectuer des comparaisons entre les témoins manuscrits lorsque la chose était possible. De fait, depuis le travail pionnier des savants alexandrins sur le texte homérique, il existait tout un système sophistiqué de notation et de collation des manuscrits¹⁰⁸.

Puisque Titus emprunte son propos à Origène, il est impossible de savoir si son travail d'exégète comprenait une part de comparaison de témoins manuscrits, ou si Titus a jamais été aussi scrupuleux que les meilleurs philologues antiques. Nous aurions voulu en savoir plus.

οἱ εὐαγγελισταὶ: L'épisode de la possession démoniaque des porcs est en effet racontée dans les trois synoptiques (Mc 5, 1; Matt. 8, 28; Lc 8, 26), avec quelques variantes.

Lc 8, 37

καὶ ἠρώτησεν αὐτὸν ἅπαν τὸ πλῆθος τῆς περιχώρου τῶν Γερασηνῶν ἀπελθεῖν ἀπ' αὐτῶν, ὅτι φόβῳ μεγάλῳ συνείχοντο· αὐτὸς δὲ ἐμβὰς εἰς πλοῖον ὑπέστρεψεν.

Toute la population de la région de Gérasa lui demanda de s'en aller de chez eux, parce qu'ils étaient saisis d'une grande crainte. Il embarqua alors dans son bateau et s'en retourna.

SL-08-37: Ὡ τῆς ἀνοίας· δέον εἰπεῖν τῷ κυρίῳ· δεόμεθά σου, ἐντεῦθεν μὴν ἀναχωρήσης, γενοῦ φυλακτὴρ τῆς περιχώρου, ἵνα μὴ οἱ δαίμονες ἡμᾶς ἐνεδρεύσωσιν, οἱ δὲ ἀπὸ φόβου τὴν μὲν σωτηρίαν ἑαυτῶν παρήκαν, ἀναχωρῆσαι δὲ τὸν σωτῆρα παρεκάλεσαν. τοῦτο γὰρ δηλοῖ τὸ ἠρώτησαν.

Ô Bêtise ! Il faut dire au Seigneur: nous avons besoin de toi, ne t'en va pas d'ici, deviens gardien de la « région environnante » afin que les démons ne nous tendent pas de pièges, eux, par peur, ont abandonné leur salut et ont enjoint leur Sauveur de s'en aller. Car c'est cela que montre l'expression « ils ont demandé ».

Commentaire

¹⁰⁷ C. H. Puech, p. 320.

¹⁰⁸ R. Pfeiffer, p. 46 sqq.

1. **Ὡ τῆς ἀνοίας:** L'emploi du génitif de cause exclamatif était très fréquent dans la prose oratoire et dans la tragédie¹⁰⁹. Il est généralement, comme c'est le cas ici, précédé d'une interjection¹¹⁰. Dans l'éloquence et dans l'homilétique, il provoque un sentiment de dynamisme ou de pathos. Sa présence dans ce fragment plaide en faveur d'une provenance homilétique, encore une fois.

2. **φυλακτήρ:** Jésus est régulièrement comparé, dans la littérature patristique, à un gardien (φύλαξ/φυλακτήρ). Le φύλαξ, littéralement, est le gardien dont le rôle est de protéger ceux qui dorment durant la nuit¹¹¹. Chez Clément d'Alexandrie¹¹², le Verbe est τῆς ἀνθρωπότητος φύλαξ et chez Grégoire le Thaumaturge, il est ἄγρυπνος φύλαξ¹¹³. Ici toutefois, contrairement à ses prédécesseurs, Titus ne prend le Christ pour un gardien qu'au sens réduit de φυλακτήρ τῆς περιχώρου (gardien des environs); de gardien de l'humanité entière, il devient une sorte de protecteur d'une région particulière. En ce sens, Titus insiste sur le lien que peut tisser le Christ avec chaque communauté qui l'accepte comme son Sauveur et son Dieu.

4. **τοῦτο γὰρ δηλοῖ τὸ ἠρώτησαν:** La finalité didactique du discours de Titus est très évidente dans ce fragment. Elle est à mettre en lien avec cette volonté d'explicitier et de clarifier les Écritures. L'ensemble du texte est ainsi construit comme une mise en lumière du sous-texte de l'Évangile, culminant en une marque explicite explicative (δηλοῖ τὸ ἠρώτησαν). Notons au passage que l'auteur ne se sert pas de cette explication pour éclairer un point de doctrine ou pour se lancer sur des considérations extérieures, mais reste plutôt attaché au texte et à son élucidation.

Lc 8, 41

¹⁰⁹ On en trouve ainsi un autre exemple chez Titus en 7, 4, 1: Ὡ παραδόξου πράγματος.

¹¹⁰ H. W. Smyth, § 1407.

¹¹¹ Ainsi, chez Homère, M, 309; 417 sqq.

¹¹² Clément d'Alexandrie, *Paed.* 616 A.

¹¹³ Grégoire le Thaumaturge, *In Origenem oratio panegyrica*, 17, Migne 10.1101 A.

καὶ ἰδοὺ ἦλθεν ἀνὴρ ᾧ ὄνομα Ἰαῖρος, καὶ οὗτος ἄρχων τῆς συναγωγῆς ὑπῆρχεν, καὶ πεσὼν παρὰ τοὺς πόδας [τοῦ] Ἰησοῦ παρεκάλει αὐτὸν εἰσελθεῖν εἰς τὸν οἶκον αὐτοῦ

Et voici qu'arriva un homme nommé Jaïre; il s'agissait du chef de la synagogue. Et tombant aux pieds de Jésus, il le supplia de venir dans sa maison

SL-08-41b: [Χρυσοστόμου κατὰ Ματθαῖον καὶ Τίτου]. Ὅρα δὲ αὐτοῦ τὴν παχύτητα. δύο γὰρ ἀπαιτεῖ παρ' αὐτοῦ τοῦ Χριστοῦ· καὶ παραγενέσθαι αὐτὸν καὶ **τὴν χεῖρα ἐπιθεῖναι** ἀγνοῶν ὅτι καὶ ἀπὼν θεραπεῦσαι δύναται. εἰ γὰρ ἦδει, εἶπεν ἂν ὡς ὁ **ἐκατόνταρχος· οὐκ εἰμὶ ἰκανός, ἵνα μου ὑπὸ τὴν στέγην εἰσέλθῃς· ἀλλ' εἰπέ λόγῳ, καὶ ἰαθήσεται ἡ παῖς μου.** τί οὖν ὁ κύριος; οὐ παρεῖδεν οὐδ' ἀνεβάλετο, ἀλλ' ὑπήκουσεν ὀξέως καί, ὡς ὁ Ματθαῖός φησιν, **ἐγερθεὶς ἠκολούθησεν αὐτῷ.** παρῆν γὰρ οὐχ **ἵνα κρίνῃ τὸν κόσμον, ἀλλὰ ἵνα σώσῃ.** ὅθεν οὐ τὴν ἀξίαν ἐξετάζει τὴν ἑαυτοῦ, οὐδ' ὅτι προδίδοσθαι μέλλει ὑπὸ τῶν ἀρχισυναγῶγων, διὰ τοῦτο ἀποστρέφει τὴν ἴασιν ἢ βραδέως μετ' ἀναβολῆς χαρίζεται, ἀλλ' ἔπεται πρὸς τὸ ἔργον ἠπίως εἰδὼς ὅτι μείζον ἔσται τοῦ αἰτουμένου τὸ τελεσθησόμενον. ἐκαλεῖτο μὲν γὰρ ὡς ἐπὶ νοσοῦσης ἴασιν, ἦδει δὲ ἐργασόμενος τετελευτηκυίας ἀνάστασιν καὶ τῆς ἐκ νεκρῶν ἀναστάσεως ἐλπίδα βεβαίαν φυτεύων τοῖς ἐπὶ γῆς. καὶ οὐδὲ αὐτὸ τοῦτο προλέγει οὐδὲ περιττὴν ποιεῖται τῆς χρείας τὴν τῆς προγνώσεως ἐπίδειξιν, ἀλλὰ πραότητα ὁμοῦ καὶ ἀτυφίαν ἐπὶ τῆς αὐτῆς δείκνυσι πράξεως, πράως μὲν ἀκολουθῶν, ἀτύφως δὲ μὴ δηλῶν ὅτι τεθνηκυῖαν καταλήψονται τὴν κόρην καὶ ὅτι τεθνηκυῖαν αὐτὴν ἀναστήσει. βαδίζει μὲν οὖν ἐπὶ τούτῳ μεγάλην τῷ κόσμῳ παρέχων τὴν ἐπὶ πίστιν ὁδηγίαν. οἶδε δὲ καὶ ἕτερόν τι συμβησόμενον κατὰ τὴν ὁδὸν τὸ περὶ τὴν **αἱμορροοῦσαν** γυναῖκα, οὐχ ἦττον τοῦ περὶ τὴν νεκρὰν καὶ τοῦτο θαυμασίον, ὡς καλῶς ἐπιδεικνυσιν ἢ τῶν εὐαγγελιστῶν διήγησις.

De Chrysostome, sur Matthieu, et de Titus. Vois sa lourdeur d'esprit ! Il réclame deux choses de la part du Christ lui-même: qu'il se présente et qu'il impose les mains, sans savoir que le Christ peut aussi guérir à distance. S'il l'avait su, il aurait dit, comme le centurion: « Je ne suis pas assez digne pour que tu entres sous mon toit. Mais dis seulement une parole et mon serviteur sera guéri. » Que fait donc le Seigneur? Il ne négligea ni ne remit à plus tard, mais prêta attentivement l'oreille et, comme le dit Matthieu, se leva et le suivit. Car il était là non pour juger le monde, mais pour le sauver. Voilà pourquoi il ne s'inquiète pas de sa dignité ni du fait qu'il allait être livré par les chefs de la synagogue. C'est aussi pour cela qu'il retarde la guérison <ou> à rendre cette faveur tardivement, mais se met en branle avec calme pour accomplir sa tâche, sachant que ce qu'il accomplira sera supérieur à ce qui est réclamé. En effet, on appelait <son geste> « remède » pour la malade, mais il savait qu'il allait accomplir la résurrection d'une morte, et qu'il planterait aussi un espoir ferme en la résurrection d'entre les morts pour ceux

qui sont sur terre. Cela, il n'en fait pas l'annonce, pas plus qu'il ne fait montre au-delà du nécessaire de son pouvoir de prescience; au contraire, il montre douceur en même temps que modestie dans l'accomplissement de sa tâche. <Jésus> le suit avec bienveillance et ne manifeste pas qu'ils trouveront la jeune fille morte, et qu'il la ressuscitera. Il chemine donc vers cette tâche en indiquant avec clarté au monde la voie vers la Foi. Mais il sait aussi que quelque chose d'autre surviendra en chemin: l'épisode de la femme souffrant d'hémorragies. Et ce prodige n'est en rien inférieur à celui qu'il accomplira pour la morte, comme l'explique de belle façon le récit des Évangélistes.

Commentaire

Ce dernier fragment est, comme 4, 1, un fragment composite. Tout comme l'indique l'en-tête, il s'agit d'un amalgame de passages extraits de Jean Chrysostome et de Titus. Chrysostome, le plus important représentant de l'exégèse de l'école d'Antioche, fut un orateur brillant et un styliste de premier plan, mais un théologien médiocre, étant généralement plus intéressé à utiliser les Écritures comme canevas à des diatribes enflammées que d'affronter les impasses de la science sacrée. C'est ce côté plus rhétorique et moralisateur – qui rebute parfois le lecteur moderne – qui fit de lui un auteur si populaire à Byzance, amoureuse d'éloquence. Conséquemment, on retrouve au sein des catènes davantage de Jean Chrysostome que de tout autre exégète¹¹⁴. Le titre indique en outre que l'élément chrysostomien est extrait d'une de ses homélies sur Matthieu (Homélie 31, Migne 57, 370-371). Le contenu du premier Évangile se prête en effet mieux à des développements d'ordre moral que chez Jean ou Paul¹¹⁵. Le passage correspond à Mt. 18-19.

1. Ὅρα δὲ αὐτοῦ τὴν παχύτητα: Cf. commentaire au fragment 4, 1.

5. οὐ παρεῖδεν οὐδ' ἀνεβάλετο: Titus semble attacher une grande importance à l'immédiateté dans les gestes comme signe de sincérité. Après avoir montré comment le le publicain n'a pas tardé à répondre à l'appel du Christ au fragment 5, 28, alors que cette fois, il insiste sur la diligence du Christ lui-même. Dans le cas du publicain, sa vitesse de réaction est

¹¹⁴ R. Devreesse, p. 1012.

¹¹⁵ M. Simonetti, p. 74-75.

due à sa Foi, alors que chez Jésus, elle est à mettre en lien à sa mission salvatrice, nous dit Titus. À la foi sincère, le Christ répond par une aide immédiate.

14. τῆς χρείας τὴν τῆς προγνώσεως ἐπίδειξιν: La prescience de Jésus fait partie de ses attributs divins; pour un orthodoxe comme Titus, il s'agit d'une preuve de sa nature divine, égale à celle du Père. En effet, ainsi que le Père était dit προγνώστης¹¹⁶, ainsi le Fils devait l'être. Il faut noter en revanche que la prescience est un attribut normal des prophètes (dont le titre est par ailleurs des plus transparents: πρό-φημι), qui le reçoivent par l'intermédiaire de Dieu¹¹⁷ ou de l'Esprit Saint¹¹⁸. Des personnages hors du commun peuvent aussi recevoir ce don, tel Constantin au pont Milvius¹¹⁹. Or nulle part dans les Évangiles dit-on de Jésus qu'il reçoit la prescience à un point donné de son existence; sa capacité de prophète (au sens propre) est toujours prise pour acquise.

Lc 8, 43 s.

καὶ γυνὴ οὖσα ἐν ῥύσει αἵματος ἀπὸ ἐτῶν δώδεκα, ἥτις ἰατροῖς προσαναλώσασα ὅλον τὸν βίον] οὐκ ἴσχυσεν ἀπ' οὐδενὸς θεραπευθῆναι, 44 προσελθοῦσα ὀπισθεν ἤψατο τοῦ κρασπέδου τοῦ ἱματίου αὐτοῦ, καὶ παραχρῆμα ἔστη ἡ ῥύσις τοῦ αἵματος αὐτῆς.

Et il y avait une femme qui souffrait d'hémorragie depuis douze ans, et bien qu'elle ait dépensé tout son avoir, elle ne put être guérie par personne. (44) S'étant approchée par derrière, elle toucha la frange de son manteau, et son hémorragie cessa sur-le-champ.

SL-08-43: Πῶς γὰρ οὐκ ἐπαίνου ἀξία ἡ τὴν ἰσχὺν τοῦ σώματος ἀποβαλοῦσα διὰ τὴν ἀδιάλειπτον τοῦ αἵματος ῥύσιν καὶ τοσοῦτου ὄχλου περιστῶτος καὶ συμπαρατρέχοντος τῷ Ἰησοῦ ὡς ἐπὶ σημεῖον ἀπιόντι τοιοῦτον καὶ τῇ προθυμῖα καὶ τῇ πίστει ἐπιρρωσθεῖσα διαρρήξασα τὰ πλήθη καὶ τὸν ὄχλον διαστήσασα καὶ μήτε χειρὸς ἢ ποδὸς ἀψαμένη - ἦν γὰρ ἀκάθαρτος - ἀλλ' ὀπισθεν λαθοῦσα καὶ ἀψαμένη τοῦ κρασπέδου τοῦ ἱματίου αὐτοῦ;

¹¹⁶ οὐδεὶς...τολμήσει εἰπεῖν ὅτι μὴ καὶ προγνώστης τῶν γίνεσθαι μελλόντων ἦν καὶ ἔστιν ὁ θεός. Cf. Justin, *Dial.* XVI, 3.

¹¹⁷ Origène, *In Jer.* 36, 8 (Frag. 49).

¹¹⁸ Τὸ τῆς προγνώσεως ἄγιον οὐχ εἶχε πνεῦμα. Hom. Clem. 12. 27.

¹¹⁹ Eusèbe de Césarée., *V.C.*, I, 47.

Comment ne serait-elle pas digne d'éloges la femme qui a perdu la force de son corps par l'écoulement incessant de son sang et qui, alors qu'une si grande foule entoure et se presse autour de Jésus qui s'en va pour accomplir un tel signe, fortifiée par son zèle et sa Foi, traversa les multitudes, écarta la foule, ne touchant ni la main ni le pied <de Jésus> - car elle est impure – mais se cachant plutôt derrière lui et touchant la frange de son manteau?

Commentaire

Ce fragment est à mettre en lien avec la scholie attachée au verset 5, 28. Dans les deux cas, Titus fait l'éloge d'un humble croyant en exaltant sa foi exemplaire. Encore une fois, nous voici devant l'évêque présentant un *exemplum* à sa communauté. Le fragment est par ailleurs remarquable par son style. En effet, Titus semble ici prendre ses distances du style simple qu'il utilise dans la majeure partie de ses exégèses. On perçoit ici très bien et la solide formation rhétorique de notre évêque, et l'effort manifeste qui est passé dans l'écriture d'un tel morceau. La capacité et le désir d'écrire de longues phrases en bon grec faisaient partie du bagage de tout bon prédicateur. On a la preuve ici que Titus pouvait lui aussi, à l'occasion, prétendre à l'éloquence.

1. Πῶς γὰρ οὐκ ἐπαίνου ἀξία: Cette expression est très proche de celle qu' utilise Cyrille de Jérusalem (frag. 50 Reuss) pour commencer son exégèse du même passage: Ἐπαίνου παντὸς ἀξία τοῦ προσέλθοντος ἢ πίστις. La ressemblance n'est pas si étonnante qu'il ne paraît, en revanche, puisque l'objectif de ce passage particulier de l'Évangile de Luc est justement la mise en évidence du pouvoir de la foi.

5. ἦν γὰρ ἀκάθαρτος: La tradition juive considère que le contact avec le sang rend impur, sans doute en raison de son association avec la mort (et en tant qu'humeur vitale); tout un verset du Lévitique est ainsi consacré aux interdits reliés au sang. Dans la période protobyzantine, où l'emphase sur la pureté rituelle est loin d'être comparable à celle que l'on observe dans le judaïsme, certains aspects du sang représente aussi un tabou, notamment le sang menstruel ainsi

que celui des morts. Il n'en demeure pas moins que l'impureté associée au contact du sang que Titus relève ici est purement juive.

Lc 9, 38 ss.

καὶ ἰδοὺ ἀνὴρ ἀπὸ τοῦ ὄχλου ἐβόησεν λέγων, Διδάσκαλε, δέομαί σου ἐπιβλέψαι ἐπὶ τὸν υἱόν μου, ὅτι μονογενὴς μοί ἐστιν, 39 καὶ ἰδοὺ πνεῦμα λαμβάνει αὐτόν, καὶ ἐξαίφνης κράζει καὶ σταράσσει αὐτὸν μετὰ ἀφροῦ καὶ μόγις ἀποχωρεῖ ἀπ' αὐτοῦ συντριβὸν αὐτόν· 40 καὶ ἐδεήθη τῶν μαθητῶν σου ἵνα ἐκβάλωσιν αὐτό, καὶ οὐκ ἠδυνηθήσαν. 41 ἀποκριθεὶς δὲ ὁ Ἰησοῦς εἶπεν, Ἦ γενεὰ ἄπιστος καὶ διεστραμμένη, ἕως πότε ἔσομαι πρὸς ὑμᾶς καὶ ἀνέξομαι ὑμῶν; προσάγαγε ὧδε τὸν υἱόν σου.

Et voici qu'un homme s'écrie du milieu de la foule: Maître, je t'en prie, pose le regard sur mon fils, car il est mon unique enfant. Il arrive qu'un esprit se saisit de lui et soudain il se met à crier et il le fait convulser et écumer, et il ne le quitte qu'à grand peine, après l'avoir brisé. J'ai prié tes disciples de le chasser, mais ils en furent incapables. En guise de réponse, Jésus lui dit: « Ô génération incrédule et pervertie, jusqu'à quand serai-je auprès de vous et vous supporterai-je? Amène ici ton fils ».

SL-09-38: Ἴσως δὲ οὐκ ἄπιστός ἐστιν ὁ τοῦ δαιμονῶντος πατήρ, ἀλλὰ καὶ ἄξιός ἐπαίνου. καὶ μοι φρόνιμος δοκεῖ τις οὗτος· οὐ γὰρ εἶπε τῷ σωτήρι· ποίησον τόδε ἢ τόδε, ἀλλ'· **ἐπίβλεψον**. ἀρκεῖ γὰρ τοῦτο πρὸς τὸ ὑγιάσαι πάντως ὡς ἔλεγεν ὁ προφήτης τῷ θεῷ· **ἐπίβλεψον ἐπ' ἐμέ καὶ ἐλέησόν με**. ἄκουε δὲ καὶ εὐαγγελιστοῦ· **ἰδοῦ**, φησὶν, **ἀνὴρ ἀπὸ τοῦ ὄχλου ἐβόησε** – θαυμαστός τὴν βοήν, καλὸς τὴν ἀναισχυντίαν πατήρ ὑπὲρ υἱοῦ παρακαλεῖ, ἐπειδὴ ὁ υἱὸς ἐν ἀναισθησίᾳ ἦν ὑπὸ **πνεύματος ἀκαθάρτου κατειλημμένος** – **δέομαι σου, ἐπίβλεψον**, δώρησαί μοι τὸ βούλημά σου μόνον καὶ καθαίρεταί σου τὸ πλάσμα. καὶ λέγει· **ἐπὶ τὸν υἱόν μου**, ἵνα δείξῃ εὐλογον τὴν ἀναισχυντίαν, ὅτι μόνος ἐν πλήθει βοᾷ. καὶ προστίθησιν· **ὅτι μονογενὴς μοί ἐστιν**. οὐδεὶς μοι, φησὶν, ἕτερος προσδοκᾶται παραμύθιον ἔσεσθαι τοῦ γήρωσ. εἶτα ἐρμηνεύει τὸ πάθος, ἵνα οἴκτον ἐμποιήσῃ τῷ ἀκούοντι, καὶ κατηγορεῖ τάχα τῶν μαθητῶν, ἀλλ' ἀπολογεῖται ὅτι δικαίως ἀναισχυντεῖ. μὴ γὰρ δὴ νόμιζε, φησὶν, ὦ διδάσκαλε, ὅτι ῥαδίως ἂν σοι προσήλθον· οὐ γὰρ δὴ πρόχειρον τὸ σοὶ προσελθεῖν, φρικτόν σου τὸ ἀξίωμα, φοβερὰ ἡ κατάστασις· οὐχ ἅμα σοι ἠνώχλησα, τοῖς μαθηταῖς σου πρῶτον προσήλθον – καὶ εἴθε γε ἐθεράπευσαν, ἵνα μή σοι τῷ τιμίῳ ἐνοχλήσω· νῦν δὲ ἐπεὶ οὐκ ἐθεράπευσαν, ἀνάγκην ἔχω προσελθεῖν σοι· μονογενὴς μοί ἐστι. καὶ εἶγε ἔλαβον παρὰ τῶν μαθητῶν τὴν σωτηρίαν, σοὶ ἂν ἐλογισάμην τὸ κατόρθωμα· τί γὰρ ποιεῖ μαθητὴς ἄνευ συνεργείας διδασκάλου; δοκεῖ μὲν οὖν κατηγορίαν ἔχειν τῶν μαθητῶν τὸ ῥῆμα· οὐκ ἔστι δὲ ἴσως κατηγορία, ἀλλ' ἀπολογία τῆς προσόδου. τί οὖν ὁ κύριος; ἐγὼ μὲν, φησὶν, ἔδωκα τὴν ἐξουσίαν, τὸ δὲ ὀλιγόπιστον

ἐμπόδιον τῶν ἐνεργημάτων καὶ τὸν μὲν πατέρα ἀποδέχεται, τῆς δὲ **γενεᾶς** καταβοᾷ ὡς **ἀπίστου**: εἴ τις γὰρ χρήζει σημείων οὗτος ἄπιστος.

Sans doute le père du possédé n'est-il pas incrédule, mais bien digne d'éloges. Aussi cet individu me paraît-il sensé. Car il ne dit pas au Sauveur « fais ceci ou cela », mais plutôt « **pose ton regard** ». Ceci suffit pour guérir, tout comme le prophète dit au Sauveur: « **Pose ton regard sur moi et aie pitié de moi** ». Écoute aussi l'Évangéliste: « **voilà qu'un homme, dit-il, s'écria au milieu de la foule** » - un père étonnant par son cri, beau par son impudence demande de l'aide pour son fils, puisque ce dernier était inconscient, **sous l'emprise de l'esprit impur** – « Je te le demande, pose ton regard <sur lui>; accorde-moi seulement ta volonté et ta créature sera purifiée ». Et il dit: « **sur mon fils** », afin de montrer que son impudence était justifiée, car il est dans la foule le seul qui crie. Et il ajoute: « **car il est mon seul enfant** ». Nul autre, dit-il, n'est pressenti pour être la consolation de ma vieillesse. Ensuite, il se fait l'interprète de sa douleur afin d'inspirer la compassion chez l'auditeur, et accuse aussitôt les disciples, mais dit en sa défense que c'est à bon droit qu'il est impudent. Ne va pas pourtant croire, Maître, dit-il, que je me serais approché facilement de toi. T'approcher n'est certes pas simple, ta dignité fait frémir, ta condition fait peur. Je n'ai pas commencé par t'importuner, j'ai d'abord approché tes disciples – si seulement ils l'avaient guéri, de sorte que je ne dusse pas troubler ta dignité ! Mais maintenant, puisqu'ils ne l'ont pas guéri, je suis dans l'obligation de t'approcher. Il est mon seul enfant. Et même si j'avais obtenu son salut auprès de tes disciples, je mettrais <quand même> à ton compte son rétablissement. Car que fait un disciple sans le concours du maître? Son discours ressemble en conséquence à une mise en accusation des disciples. Or, il s'agit plutôt, en toute justice, d'une explication de sa conduite. Que <répond> donc le Seigneur? « Moi j'ai donné la puissance, mais le manque de foi est un obstacle à ses effets »; il accueille le père alors qu'il les traite de **génération incrédule**. Car qui a besoin de signes est incrédule.

Commentaire

Titus tente ici de restreindre et d'expliquer la remontrance qu'adresse le Christ à la foule, contre le sens apparent de l'Écriture. Pour ce faire, il tente de relever dans les Écritures un comportement analogue à celui du père du possédé. Le commentaire suit ici le texte de l'Évangile pas à pas. En effet, le ton du fragment est très analytique; Titus y analyse chaque parole du père et les réponses du Christ pour en dégager la raison profonde. L'accumulation des

questions et des réponses confère par ailleurs un certain dynamisme au discours de l'évêque, qui n'est pas sans rappeler le fragment 4, 1, qui s'adresse à des catéchumènes. À défaut d'indications explicites, en revanche, nous ne savons pas à qui en particulier la pièce dont ce fragment faisait partie s'adresse.

1. ἄξιός ἐπαίνου: La caractérisation du père du possédé comme « digne d'éloge » peut étonner. Le Christ lui-même ne lui adresse-t-il pas lui-même des reproches? Pour Titus, il semble que ce personnage représente le type même du croyant qui communique avec Dieu et qui se remet à lui en toutes choses, au risque d'en demander trop. Si cette interprétation est bonne, il faudrait peut-être mettre notre fragment en relation au fragment 11, 9, où il est largement question de prière, πλὴν οὐκ ἀμώμητον ἐποιεῖτο τὴν πρόσοδον.

3-4. ὡς ἔλεγεν ὁ προφήτης τῷ θεῷ· ἐπίβλεψον ἐπ' ἐμέ καὶ ἐλέησόν με: Cette citation renvoie au Psaume 24, 16, qui sert d'autorité biblique à l'interprétation de Titus. À l'image des anciens commentateurs qui faisaient l'exégèse de *l'Iliade* et de *l'Odyssée* en expliquant *Homero* *ex Homero*, les Pères de l'Église prenaient toujours appui sur la Bible pour expliquer la Bible, si possible. À défaut, ils cherchaient confirmation chez les Pères apostoliques ou toute autre autorité d'orthodoxie confirmée. Dans les fragments de Titus, un tel procédé est certes présent, mais rarement de façon explicite. (David comme prophète)

10. μονογενῆς μοί ἐστιν: Cf. discussion de *μονογενῆς* au commentaire à 10, 21, 3.

10-11 ss. οὐδεὶς μοι, φησὶν, ἕτερος προσδοκᾶται παραμύθιον ἔσεσθαι τὸ γήρως et sq.: Titus prétend ici (tout comme à la ligne 21) rapporter les paroles du père alors qu'en réalité il développe lui-même son propos. Ce procédé, très fréquent dans l'homilétique byzantine, rappelle l'ἠθοποιία enseignée dans les écoles de rhétorique de l'Empire. Il s'agit de mettre dans la bouche d'un personnage connu (souvent emprunté à la mythologie) se trouvant dans une situation convenue un discours plausible, où, selon Hermogène, « une imitation du caractère de la personne décrite, par exemple, le discours qu'aurait prononcé Andromaque sur la dépouille

d'Hector »¹²⁰. Mais à l'époque de Titus, les personnages bibliques renouvellent l'univers de cet exercice rhétorique, même si la véritable *sermocinatio*, en tant qu'exercice littéraire et en tant que genre, demeura très longtemps attachée à la mythologie hellénique (les personnages bibliques ne remplacèrent les Atrides et les Olympiens qu'autour du X^e siècle dans les écoles byzantines)¹²¹. Aussi voit-on ici Titus remplir les silences de l'Écriture avec ses propres paroles même si son inspiration n'est pas toute rhétorique et scolaire.

23. εἴ τις γὰρ χρήζει σημείων οὗτος ἄπιστος: Titus ne fait aucun compromis sur la foi.

Ou bien elle est complète, sincère, ou bien elle ne l'est pas: τῆ βουλήσει τοῦ θεοῦ τὸ πᾶν ἐπιτρέπειν, nous dit-il au fragment 5, 12, ligne 2. On verra aussi plus loin (fragment 10, 21, en particulier) comment Titus refuse à la raison toute prise sur la Foi en affirmant la séparation inéluctable entre le divin et l'humain. L'homme ne peut comprendre, il doit croire.

Lc 9, 41 s.

ἀποκριθεὶς δὲ ὁ Ἰησοῦς εἶπεν, Ὡ γενεὰ ἄπιστος καὶ διεστραμμένη, ἕως πότε ἔσομαι πρὸς ὑμᾶς καὶ ἀνέξομαι ὑμῶν; προσάγαγε ᾧδε τὸν υἱόν σου. 42 ἔτι δὲ προσερχομένου αὐτοῦ ἔρρηξεν αὐτὸν τὸ δαιμόνιον καὶ συνεσπάραξεν· ἐπετίμησεν δὲ ὁ Ἰησοῦς τῷ πνεύματι τῷ ἀκαθάρτῳ, καὶ ἴασατο τὸν παῖδα καὶ ἀπέδωκεν αὐτὸν τῷ πατρὶ αὐτοῦ.

En réponse, Jésus dit: « Ô génération incrédule et pervertie, jusqu'à quand serai-je auprès de vous et vous supporterai-je? Amène ici ton fils. » Mais alors que l'enfant s'approchait, le démon le jeta au sol et l'accabla de convulsions. Toutefois, Jésus menaça l'esprit impur, il guérit l'enfant et le rendit à son père.

SL-09-41: Πρότερον δὲ εἶπε· **προσάγαγε τὸν υἱόν σου ᾧδε.** τίς δὲ χρεια τῆς προσαγωγῆς καὶ ὅτου χάριν κελεύεις προσαχθῆναι; οὐκ ἠδύνασο, κύριε, προστάγματι θεραπεῦσαι τοῦτον; ἠδύνατο μὲν, ἀλλὰ φανερόν καθίστησι τὸ πάθος, ὑπ' ὄψιν τῶν παρόντων ἄγει τὸ παιδάριον ἄρρωστοῦν. εἶτα **τὸ δαιμόνιον**, ὡς εἶδε τὸν κύριον,

¹²⁰ Hermogène, *Progymnasmata*, 9-11: Ἦθοποιία ἐστὶ μίμησις ἠθους ὑποκειμένου προσώπου, οἷον τίνας ἂν εἴποι λόγους Ἀνδρομάχη ἐπὶ Ἑκτορι.

¹²¹ H.M. Hagen, *Ethopoia*, p.78.

ἀπορρήσσει τὸ παιδίον. πρῶτον γὰρ ἀποκαλύπτεται τὸ πάθος καὶ οὕτως ἐπιδίδοται ἡ θεραπεία, ἵνα φανερόν τὸ θαῦμα γένηται. [διό φησιν ὁ εὐαγγελιστής·

D'abord il dit: « Amène ici ton fils ». Mais quelle est l'utilité du fait qu'on l'amène, et pour quelle raison ordonnes-tu qu'il te soit amené? Ne pourrais-tu pas, Seigneur, le guérir d'un commandement? Il le pouvait, certes, mais il rend manifeste le mal dont <l'enfant> est atteint et conduit le petit souffrant à la vue des spectateurs. Ensuite, dès que le démon vit Jésus, il s'échappa de l'enfant. D'abord le mal est révélé, et le traitement est appliqué, de telle façon que le prodige soit rendu manifeste.

Commentaire

Il est fort possible que ce fragment fasse immédiatement suite au précédent (9, 38 ss.). En effet, il complète la discussion entamée dans ce dernier dans un même esprit et sur un même ton. Le Christ s'adresse encore à la même foule ; il s'agit de la même scène où le thème de la Foi et de l'incrédulité continue d'être exploré. D'ailleurs, mis bout-à-bout, les deux fragments de Titus forment un tout cohérent.

Lc 9, 51.

Ἐγένετο δὲ ἐν τῷ συμπληροῦσθαι τὰς ἡμέρας τῆς ἀναλήψεως αὐτοῦ καὶ αὐτὸς τὸ πρόσωπον ἐστήρισεν τοῦ πορεύεσθαι εἰς Ἱερουσαλήμ.

Et alors que s'accomplissait le moment où il allait être enlevé au monde, il se raffermir le visage pour faire route pour Jérusalem.

SL-09-51: Τουτέστιν οὐκέτι ᾧδε κάκεῖ ἀπήρχετο. οὐδὲ περιώδευε **κώμας καὶ πόλεις**, ἀλλὰ τὴν εἰς Ἱερουσαλήμ ἀπῆει ὁδόν. ἐν γὰρ τῇ μητροπόλει ἐχρῆν τὸν ἀμνὸν προσαχθῆναι, ὅπου καὶ τὸ πρόβατον ἐθύετο.. ὁρᾶς ὡς ἐκουσίως ἑαυτὸν **παραδίδωσι** καὶ οὐκ ἄγεται βία.

C'est-à-dire qu'il ne partait pas de tous les côtés. Il ne faisait pas non plus le tour des villages et des villes, mais il prenait le chemin de Jérusalem. Il fallait en effet que l'agneau fût conduit dans la métropole, là où le bétail lui aussi était sacrifié. Tu vois <bien> comme il se livre volontairement et n'est pas conduit de force.

Commentaire

Dans ce bref fragment, tout entier consacré à l'exposition des motifs et des dessous du voyage du Christ à Jérusalem, on peut voir une nouvelle fois l'insistance de notre évêque sur la diligence du Christ. En effet, Titus veut montrer que tous les gestes de Jésus sont tendus vers un seul objectif (sa détermination est mise en lumière par l'expression τὸ πρόσωπον ἐστήρισεν, « il durcit son visage »). Il est réellement résolu, mais au prix d'un effort.

2-3. ἐν γὰρ τῇ μητροπόλει ἐχρῆν τὸν ἀμνὸν προσαχθῆναι, ὅπου καὶ τὸ πρόβατον ἐθύετο: La comparaison du Christ à l'agneau sacrifié est très ancienne: elle renvoie ultimement au rituel sacrificiel de la Pâque (Ex 12, 3-6) où les Juifs sacrifiaient un agneau, événement considéré comme préfiguration de l'immolation du Christ. On en sacrifiait également une paire quotidiennement dans le Temple (Ex. 29, 38-42), ce que relève Titus, lorsqu'il précise ὅπου καὶ τὸ πρόβατον ἐθύετο (où πρόβατον est mis en opposition à « l'Agneau », ἀμνὸν). Aussi l'agneau devint-il un symbole de faiblesse et de soumission. Sa réinterprétation chrétienne apparaît déjà dans le Quatrième Évangile. Si on se fie au témoignage du Quatrième Évangile, c'est Jean-Baptiste, qui le premier identifie le Christ comme *agnus Dei qui tollis peccata mundi* (Jn. 1, 29-34). Cette typologie johannique sera promise à une très grande fortune que ce soit dans le premier art chrétien ou dans la littérature¹²².

Lc 9, 58.

καὶ εἶπεν αὐτῷ ὁ Ἰησοῦς, Αἱ ἀλώπεκες φωλεοὺς ἔχουσιν καὶ τὰ πετεινὰ τοῦ οὐρανοῦ κατασκηνώσεις, ὁ δὲ υἱὸς τοῦ ἀνθρώπου οὐκ ἔχει ποῦ τὴν κεφαλὴν κλίνειν.

Et Jésus lui dit: Les renards ont des tanières et les oiseaux des nids, mais le Fils de l'Homme n'a nulle part où poser sa tête.

SL-09-58: Διὸ μονονουχί φησι· τί νομίζεις ὅτι μισθῶ τὰ θαύματα ἐργάζομαι; ὅτι δόξη βιωτικῆ; οἶδά σου τὴν καρδίαν, ποῦ βλέπεις· νοῶ σου τὰ διανοήματα, ποῦ ὄρας. θέλεις γὰρ οὐχ ἵνα λάβῃς δύναμιν ἀγίου πνεύματος, ἀλλ' ἵνα συναγάγῃς χρυσίον. τί ζητεῖς ἀκολουθῆσαι μοι; μὴ γὰρ ἀνάπαυσιν ἔξεις, μὴ γὰρ ἀνύβριστος γενήσῃ, μὴ γὰρ ἀνευ ἀτιμίας ζήσῃ, τούναντίον μὲν οὖν μισούμενος, διωκόμενος. ἄλλον σκοπὸν σὺ ἔχεις·

¹²² J. Jeremias, p. 341. Notons au passage l'utilisation répétée de la métaphore de l'agneau, appliquée à Jésus, dans les Actes des Apôtres (5 : 6-8; 12 : 11; 13 : 8).

ἐλέγχω διὰ ῥημάτων τὴν προαίρεσιν· οὐκ ἦλθον καταγώγιον ἑαυτῷ ἐργάσασθαι εἰς γῆν, ἀλλ' ἦλθον τὰς ψυχὰς ἀνθρώπων οἴκους ἑαυτοῦ παρεργάσασθαι.

C'est pourquoi peu s'en faut qu'il dise: « Pourquoi crois-tu que j'accomplis ces miracles pour un salaire? <ou bien crois-tu que je les fais> pour une gloire temporelle? Je connais par ton cœur, où tu regardes; je comprends par tes pensées, où tu diriges ton regard. Ton souhait n'est pas de recevoir la puissance de l'Esprit-Saint, mais plutôt d'accumuler de l'or. Pourquoi cherches-tu donc à m'accompagner? Car tu ne connaîtras pas le repos, car tu ne cesseras d'être injurié, car tu ne vivras pas sans déshonneur, mais au contraire, tu seras alors haï et persécuté. Toi, tu as un autre dessein. <Et> je condamne par mes paroles ce choix. Je ne suis pas venu séjourner sur terre pour me constituer un lieu de séjour, mais je suis venu préparer les âmes des hommes à <intégrer> leurs demeures propres.

Commentaire

On retrouve en 9, 58 un peu le même genre de procédés qu'en 9, 38. En effet, on voit Titus mettre dans la bouche des acteurs un discours fictif mais plausible¹²³. En effet, notre évêque explique ici une parabole du Christ en imaginant une apostrophe qu'il aurait pu adresser à son interlocuteur. Ce fragment est de facture plus rhétorique que le précédent. Sa structure est d'une transparence remarquable.

Le discours de Jésus est composé de deux questions et d'une réponse. La première question se divise elle-même en deux sous-questions où le Christ prétend lire dans l'esprit de son vis-à-vis (τί νομίζεις [...] ἵνα συναγάγῃς χρυσίον, lignes 1-4). Vient une seconde question rhétorique, qui est suivie de plusieurs affirmations en cascade, ponctuées de la conjonction μὴ et renforcées toujours par un γάρ explétif (τί ζητεῖς [...] διωκόμενος, lignes 4-6). Le fragment se termine par une réponse globale aux questions posées (ἄλλον σκοπὸν σὺ ἔχεις, ligne 6), un verdict sur le caractère et les intentions de l'interlocuteur du Christ (ἐλέγχω διὰ ῥημάτων τὴν προαίρεσιν, lignes 6-7). Il s'agit ici d'un des fragments les plus « rhétoriques » sur le plan formel dans notre collection; Titus y déploie très évidemment les artifices de son art.

¹²³ Voir plus haut 9, 38 ss. n. 10-11.

Lc 10, 21.

Ἐν αὐτῇ τῇ ὥρᾳ ἠγαλλιάσατο [ἔν] τῷ πνεύματι τῷ ἁγίῳ καὶ εἶπεν, Ἐξομολογοῦμαί σοι, πάτερ, κύριε τοῦ οὐρανοῦ καὶ τῆς γῆς, ὅτι ἀπέκρυψας ταῦτα ἀπὸ σοφῶν καὶ συνετῶν, καὶ ἀπεκάλυψας αὐτὰ νηπίοις· ναί, ὁ πατήρ, ὅτι οὕτως εὐδοκία ἐγένετο ἔμπροσθεν σου.

Au même moment, il exulta (par l'action) de l'Esprit Saint et il dit: Je te confesse, Père, Seigneur du ciel et de la terre, parce que tu as caché ces choses aux sages et aux savants et les as révélées aux tout petits. Oui, Père, c'est ainsi que tu as agi, pour ton bon plaisir.

SL-10-21a: Ὁ πατήρ αὐτοῦ μὲν πατήρ, οὐρανοῦ δὲ καὶ γῆς κύριος. ἄρα οὖν καὶ οὐρανοῦ οὐχὶ πατήρ; πατήρ μὲν οὐρανοῦ καὶ γῆς ὡς κτίστης, τοῦ δὲ μονογενοῦς μόνου ὡς ἀληθινοῦ φύσει πατήρ ὡς γεννήματος ἰδίου πατήρ; μονογενῆς γὰρ ὢν υἱὸς κατὰ πάντα μονογενῆς ἐστὶ καὶ κατὰ τοῦτο. ἄλλος τοίνυν ὁ τρόπος τοῦ εἶναι, πατήρ τῶν διὰ Χριστοῦ γενομένων καὶ ἄλλος τῆς ἀκαταλήπτου γεννήσεως τοῦ μονογενοῦς. ἐνταῦθα μὲν γὰρ ἐκ μὴ ὄντων, διὰ Χριστοῦ τὰ γινόμενα· δι' οὗ δὲ ἐκ μὴ ὄντων ταῦτα, αὐτὸς οὐκ ἐκ μὴ ὄντων, ἀλλὰ μόνος ἀκαταλήπτως ἐξ αἰτίου τοῦ πατρὸς, διὸ καὶ μόνος υἱός. – λέγει τοίνυν ὁ υἱὸς τῷ πατρί· **ἐξομολογοῦμαί σοι, πάτερ.** σὺ δὲ μήτοι νόμιζε τὸ ἐξομολογοῦμαί σοι ἁμαρτιῶν ὡσπερ ἐξομολόγησιν εἶναι κατὰ τὸ σύνηθες ἡμῖν. δύο γὰρ εἰσὶν ἐξομολογήσεως τρόποι· εἷς μὲν ὁ τῆς ἐξαγορεύσεως καθὸ εἶρηται ὅτι **ἐβαπτίζοντο** ὑπὸ Ἰωάννου **ἐξομολογούμενοι τὰς ἁμαρτίας αὐτῶν**· ἐφ' οἷς γὰρ τις ἁμαρτάνει, ἐξαγορεύει ἃ ἐπλημμέλησεν· ἕτερος δὲ ἐν τῷ δοξάζειν τε καὶ ὑμνεῖν τὸν θεὸν κατὰ τὸ **ἐξομολογήσομαί σοι, κύριε, ἐν ὅλη καρδίᾳ μου,** καὶ τὸ **ἐξομολόγησις καὶ ὠραιότης ἐνώπιον αὐτοῦ.** ὅταν τοίνυν λέγη ὁ υἱὸς τῷ πατρί· **ἐξομολογοῦμαι σοι,** τουτέστιν ὃ λέγει· δοξάσω σε, πάτερ. – εἰ δὲ δοξάζει ὁ υἱὸς τὸν πατέρα, μὴ θαύμαζε· οὐδεὶς γὰρ οὕτως δοξάζει τὸν γεννήσαντα ἢ τὸ ἐξ αὐτοῦ γεγεννημένον. **πᾶσα οὖν γλῶσσα ἐξομολογήσεται ὅτι κύριος Ἰησοῦς Χριστὸς εἰς δόξαν θεοῦ πατρὸς** καὶ ὅλη ἢ ὑπόστασις τοῦ μονογενοῦς δόξα ἐστὶ τοῦ γεννήσαντος. δόξα μὲν γὰρ καὶ τὰ γενόμενα καὶ δόξα τοῦ δημιουργοῦ οὐρανοῦ τε καὶ ἄγγελου, τά τε ἐλάττω καὶ τὰ σύμπαντα. ἀλλ' ἐπειδὴ ταῦτα ὑποβέβηκε καὶ κάτω λίαν ἐστὶ καὶ χαμαὶ ὡς πρὸς τὸ ἀξίωμα τοῦ δημιουργήσαντος, ἐξ ἡμισείας προσφέρει τῷ ποιήσαντι τὴν δόξαν. ὁ δὲ υἱὸς ἐπειδὴ ἄνω νένευκε τῇ φύσει πρὸς τὸν πατέρα – τί λέγω νένευκε, ἐπειδὴ ἀκριβῶς ὁμοίωται τῷ γεννήσαντι, ἐπειδὴ ἐξ αὐτοῦ μόνος ἐκ μόνου τυγχάνει, ἐπειδὴ ὁλόκληρον ἐν τῇ φύσει σώζει τοῦ πατρὸς τὸν χαρακτήρα, ἐπειδὴ ἀπαράλλακτός ἐστιν εἰκὼν τοῦ θεοῦ τοῦ ἀοράτου, ἐπειδὴ κατ' οὐδὲν τῇ φύσει διαλλάττει – ὁ γὰρ πατήρ γεννήσας οὐδὲν παρακατέσχεν ἐκ τῆς ὁμοιότητος ἑαυτοῦ ἀπὸ τοῦ γεννωμένου· οὔτε γὰρ ἀσθενεῖα ἐκωλύετο οὔτε φθόνῳ κατείχετο –, ἐπεὶ τοίνυν τέλειος ἐκ τελείου καὶ τελείως τέλειος – οὐ γὰρ ἀπλῶς τέλειος –, μόνος Ἰησοῦς Χριστὸς εἰς δόξαν θεοῦ πατρὸς ἐστίν. – ὅταν τοίνυν λέγη· **ἐξομολογοῦμαί σοι,** δοξάζει τὸ γέννημα τὸ πρὸ αἰῶνων ἀκαταλήπτῳ τρόπῳ γεγεννημένον τὸν γεννήσαντα· ἔπρεπε γὰρ τῷ γεννῶντι καὶ τῷ γεννωμένῳ μηδένα μεσιτεῦσαι τῇ ἀρρήτῳ γεννήσει. οὐ δύνασαι γοῦν παρεμβάλλειν ἐκεῖ μέσον αἰῶνα ἢ

διάστημά τι, ὅτι ἀκατάληπτος ἢ τε ἀρχαιότης τοῦ υἱοῦ καὶ τὸ πῶς ἐκ τοῦ πατρὸς ὁ υἱός. ἐπειδὴ οὖν ἀκατάληπτος. διὰ τοῦτο ἀγνοοῦντες ἐρυθριῶμεν; οὐχὶ δὲ ἐν τούτῳ γινώσκουμεν τὴν περὶ τῆς ἀβύσσου ἀλήθειαν τῷ εἰδέναι ὅτι μετρήσει οὐχ ὑποβάλλεται; μὴ αἰσχύνῃ εἰπεῖν ὅτι ἀμέτρητον τὸ πρᾶγμα; οὐχὶ ἢ γνώσις αὐτοῦ τὸ εἰδέναι ὅτι ἀμέτρητον; ἐὰν δὲ τίς σοι θελήσῃ μετρήσαι τὸ διάστημα ἀπὸ γῆς εἰς οὐρανόν. οὐχὶ ἅμα καὶ εὐθὺς νοεῖς ὅτι παντελῶς ἀγνοεῖ; εἴποις γὰρ ἂν εἰκότως· οὗτος εἰ ἤδει. οὐκ ἂν ἐπεχείρει μετρήσαι. δέον εἰδέναι ὅτι ἡμῖν κατὰ φύσιν οὐ καταλαμβάνεται, οἶδε [δὲ] ὁ ποιήσας. ἀρίθμησον εἰ δύνασαι τοὺς ἀστέρας, ἀρίθμησον ψάμμον θαλασσῶν· οὐ δύνασαι δηλαδὴ τοὺς κόκκους ἐκλέξαι. εἰ τοίνυν οὔτε ὕδωρ μετρεῖς οὔτε ἀστέρας ἀριθμεῖς οὔτε τὸ διάστημα τοῦ ἀέρος, πόσον ἐστὶ, δύνασαι γινῶναι, εἰ τὰ δημιουργήματά σοι ἐν τῷ ἀκαταλήπτῳ τῆς θεάσεως καὶ τῆς διαμετρήσεως ἔχει τὴν κατάληψιν καὶ ἐν τῷ νοεῖν ὅτι ὑπερβαίνει σου τὴν διάγνωσιν, γινώσκειται καὶ ταύτην παρ' ἡμῖν ἔχει τὴν γνώσιν, ἄρα τὸ πῶς ἐκ τοῦ πατρὸς ὁ υἱός, οὐκ ἐν τούτῳ ἔχει τὴν γνώσιν, ἐν τῷ γινώσκειν ὅτι καταλαβεῖν οὐ δύνη κατὰ φύσιν τὸ πᾶσαν φύσιν ὑπερβαῖνον; τίς οὖν ἐστὶ τούτου ἢ κατάληψις; ἢ γνώσις τοῦ εἰδέναι ὅτι ἀδύνατον καταλαβεῖν. ὡς εἴ τις ἐπιχειρήσειεν, ἀγνοῶν διελέγχεται, εἰ δὲ τίς τὴν ἀληθεστάτην ἔχοι γνώσιν. οὐδέποτε ἐπιχειρήσει καταλαβεῖν τὸ ἀκατάληπτον. – λέγει τοίνυν ὁ υἱός, ᾧ ἀκολουθητέον μόνῳ· ἐξομολογοῦμαί σοι, πάτερ, τουτέστι δοξάζω σε. ὅταν δὲ ἀκούσης τοῦ πατρὸς ἀποκρινομένου τῷ μονογενεῖ· **ἐδόξασα καὶ πάλιν δοξάσω**, ὅρα ἀντίδοσιν δόξης υἱοῦ μὲν ὡς πρὸς πατέρα, πατρὸς δὲ ὡς πρὸς υἱόν. ἀγαπᾷ γὰρ τὸ ἴδιον γέννημα. καὶ τίς ἂν μετρήσειε τὴν ἀγάπην; ποίῳ δὲ μέτρῳ μετρηθήσεται ἐκείνη ἢ ἀγάπη; οὐ δύνανται γὰρ οὐδὲ ἄγγελοι γινῶναι ἐκεῖνο τὸ μέτρον τῆς ἀγάπης. πλὴν ἀλλὰ φιλονεικῆσωμεν ἀναβῆναι, οὐχ ἵνα μετρήσωμεν ὄλην, ἀλλ' ἵνα ἀναβῶμεν, ὅσον δυνάμεθα. πόση τοίνυν ἢ ἀγάπη; ὅση ἢ γνώσις. ἢ δὲ, ὅση ἢ φύσις. πόση δὲ ἢ φύσις, ἀδύνατον εἰπεῖν. καλῶς ἀναβαίνεις οὕτως καὶ καλῶς γινώσκεις· ἀκολουθεῖ γὰρ τῇ φύσει ἢ γνώσις, τῇ δὲ γνώσει ἢ ἀγάπη. ἀλλὰ σὺ μὲν ὅσον γινώσκεις, τοσοῦτον καὶ ἀγαπᾷς, ὁ δὲ υἱός ἐπειδὴ τελείως γινώσκει, τελείως καὶ ἀγαπᾷ. τὰ δὲ ὑποβεβηκότα ὅσον τῇ γνώσει, τοσοῦτον ὑποβέβηκε καὶ τῇ ἀγάπῃ. πλεον σου ἄγγελος ἀγαπᾷ, ἐπειδὴ ὑπερβέβηκέ σε, οὕτω δὲ τὸ τέλειον τῆς ἀγάπης ἔχει. καὶ ἀρχάγγελος πλεον, οὐδέπω δὲ πρὸς τὸ τέλειον ἤκει. τὸ δὲ πνεῦμα ὁμοίως τῷ υἱῷ γινώσκει, ἐπειδὴ **πάντα ἐρευνᾷ καὶ τὰ βάθη τοῦ θεοῦ**. καὶ πάλιν **οὐδεὶς γινώσκει, τίς ἐστὶν ὁ υἱός, εἰ μὴ ὁ πατήρ**. καὶ ἀνάπαλιν ἀντίδοσις γνώσεως· ὁμοία γὰρ ἢ φύσις.

Le Père est son père; il est en revanche Seigneur du ciel et de la terre. <Mais> n'est-il donc pas aussi Père du ciel? Il est Père du ciel et de la terre comme Créateur; mais du Monogène, unique et véritable, il est père par nature comme père de sa propre progéniture. En effet, puisque le fils est monogène en tout, il l'est aussi sous ce rapport-là: autre, donc est la manière d'être Père des choses qui sont venues à l'être par l'intermédiaire du Christ et autre celle (d'être Père) de l'incompréhensible génération du Monogène. Dans le premier cas, en effet, les choses venues à l'être sont issues du néant par l'intermédiaire du Christ: celui par qui ces choses sont tirées du

néant n'est pas lui-même issu du néant, mais il est le seul à être issu de façon incompréhensible de la cause qu'est le Père. Voilà pourquoi il est Fils unique – Le Fils dit donc au Père: « Je te confesse, Père » Mais toi, ne va pas croire que dire: « je te confesse » équivaut à une confession (des péchés) comme l'est une confession en accord avec nos usages. Il y a en effet deux types de confession. La première est l'aveu, <selon> ce qu'il est dit, à savoir: « ils étaient baptisés par Jean en confessant leurs péchés ». Car sur les points où l'on pêche, on avoue les fautes commises. L'autre consiste dans le fait de glorifier et de chanter la louange de Dieu suivant le « Je te confesse, Seigneur, de tout mon cœur » et « confession et beauté soient devant lui ». Dès lors, quand le Fils dit au Père: « je te confesse », cela revient à dire: « Je te glorifierai » –or, que le Fils glorifie le Père, ne sois pas surpris. Personne en effet ne glorifie celui qui engendre comme le fait celui qui est engendré de lui. « Toute langue confessera donc que Jésus-Christ est Seigneur, pour la gloire du Dieu Père », et toute la substance du monogène est gloire de celui qui l'a engendré: gloire sont ceux qui sont venus à l'être, et gloire du démiurge, le ciel, les anges, les choses de moindre importance et les réalités en général. Mais puisque ces choses sont inférieures, tout à fait basses et terre à terre en regard de la dignité du créateur, elles ne procurent qu'à moitié la gloire à celui qui les a faites. Mais puisque le Fils, par nature, tend vers le haut en direction de son père –que dis-je « tend », puisqu'il s'égale à son géniteur, puisqu'Unique, il est issu de l'Unique, puisque parfait dans sa nature, il conserve l'empreinte du Père, puisqu'il est l'image sans pareille du Dieu invisible, puisque il ne diffère en rien de lui selon la nature – en effet, le Père, en engendrant, n'a rien soustrait de sa propre semblance à celui qu'il engendrait; nulle faiblesse ne le contraignait, et nulle jalousie ne le retenait – puisque certes, parfait, issu du parfait et parfaitement parfait – pas parfait tout court ! – seul Jésus Christ est pour la gloire de Dieu le Père. Donc, lorsqu'il dit: « Je te confesse », il glorifie l'engendrement qui fut engendré avant les siècles sous un mode insaisissable; en effet, il convient que rien ne s'interpose entre l'Engendrant et l'Engendré en ce qui concerne l'indicible génération. Il n'est donc pas possible d'y insérer un temps médian ou quelque intervalle que ce soit, car l'ancienneté du Fils et la manière dont le Fils est issu du Père sont (des réalités) insaisissables. Puisque donc elles sont insaisissables, allons-nous pour autant rougir pour cela de notre ignorance? Au contraire, ne reconnaissons-nous pas en ceci la vérité qui concerne l'abîme, dans le fait que nous savons qu'elle n'est pas soumise à une mesure? N'es-tu pas honteux de dire que la chose est incommensurable? La connaissance à son sujet ne résiderait-elle pas <justement> dans le fait de

savoir qu'elle est incommensurable? Or, si quelqu'un veut mesurer la distance depuis la terre jusqu'au ciel, ne comprends-tu pas alors tout aussitôt qu'il est complètement ignorant? En effet, tu dirais probablement: « celui-là, s'il savait, il n'essaierait pas de mesurer » alors qu'il faut savoir qu'en raison de notre nature, cette distance, nous ne la saisissons pas, mais celui qui l'a faite la connaît. Compte, si tu peux, les étoiles, compte les grains de sable des mers. Tu ne peux pas, bien sûr, faire le compte des grains <de sable>. Donc, si tu ne peux ni mesurer l'étendue de l'eau, ni compter les étoiles ni saisir l'espace occupé par l'air, si pour toi la compréhension des œuvres démiurgiques tient, dans ce qui est insaisissable, de la vue et de la mesure, et si la compréhension que tu en as tient dans le fait de reconnaître qu'elle dépasse notre entendement, alors la connaissance de la manière dont le Fils est issu du Père ne tient-elle pas à son tour dans le fait de savoir qu'on ne peut comprendre, par nature, ce qui dépasse toute nature? En quoi consiste, alors, la compréhension de celui-ci? C'est la connaissance du fait de savoir qu'il est impossible de comprendre. Car, si quelqu'un venait à essayer, il est convaincu d'ignorance, de même que, si quelqu'un venait à avoir la connaissance la plus vraie, il ne s'aventurerait jamais à essayer de comprendre l'incompréhensible – Le Fils, le seul qu'il faut suivre, dit donc: « Je te confesse, Père », c'est-à-dire, « je te glorifie ». Mais lorsque tu entends le Père répondre au Monogène: « J'ai glorifié et glorifierai de nouveau » observe le don réciproque de gloire du Fils comme vers le Père et du Père comme vers le Fils. En effet, il aime son propre rejeton. Et qui pourrait mesurer l'amour? Par quel (genre) de mesure cet amour sera-t-il mesuré? Pas même les anges ne peuvent connaître cette mesure de l'amour. Rivalisons donc pour nous élever, non pas afin de la mesurer toute entière, mais afin de nous élever autant que nous le pouvons. De quelle grandeur est donc l'amour? De la même grandeur que la connaissance. Et cette dernière est aussi grande que la nature. Mais de quelle grandeur est la nature? Impossible à dire. Autant tu t'élèves de façon excellente, autant tu connaîtras de façon excellente. La connaissance, en effet, suit la nature, et l'amour, la connaissance. Mais toi, autant tu connais, autant tu aimes, alors que le Fils, puisqu'il a une connaissance parfaite, aime aussi parfaitement. Les êtres qui sont inférieurs en connaissance le sont tout autant en ce qui concerne l'amour. L'ange aime davantage que toi, puisqu'il te surpasse, mais il ne possède pas encore la perfection de l'amour. Et l'archange <aime encore> davantage, mais il n'arrive pas, lui non plus, à la perfection. Quand à l'Esprit, il a une connaissance semblable au Fils, puisqu'il sonde tout, même les profondeurs de Dieu. Et

encore, personne ne sait qui est le Fils, si ce n'est le Père. Et réciproquement, il y a échange de connaissance. En effet, leur nature est semblable.

Commentaire

Le fragment 10, 21, la plus longue scholie exégétique de Titus, est toute entière consacrée à un problème théologique crucial pour l'Église du IV^e siècle, la définition de la nature du Christ, et, par conséquent, de sa relation avec le Père. Autour de cette question épineuse s'affrontent *grosso modo* deux christologies: celle, « orthodoxe » nicéenne, qui considère que l'un et l'autre, Père et Fils, sont en tout semblables et faits d'une même substance (ὁμοουσίοι), et la seconde, arienne, qui distingue entre eux deux natures et subordonne le Fils au Père. De ces deux canevas théologiques se dégagent ensuite une multitude de tendances intermédiaires, qui vont parfois essayer de concilier les partis en proposant leurs propres définitions. Ainsi, les Homéens de Basile d'Ancyre, par exemple, qui professent un arianisme dilué, affirment que le Père et le Fils, bien que différents, possèdent une nature semblable (ὁμοίως)¹²⁴. Les Pères orthodoxes trouveront toutefois des adversaires plus redoutables chez les Anhoméens, Eunome en tête, qui se refusent à tout compromis. Armé d'une solide formation philosophique, très porté sur la dialectique, il identifie tout net le Père avec le principe inengendré, le Fils n'étant pas même semblable, mais plutôt tout à fait différent (ἀνόμοιος). Cette position intransigeante jettera le trouble dans la chrétienté et sera à l'origine de la tenue de nombreux conciles durant les dernières années du règne de l'empereur Constance (357-361)¹²⁵.

Bien qu'à Nicée (325), puis à Antioche (341), l'opinion orthodoxe l'emporte, au sein de la population chrétienne, une proportion importante des croyants, à l'intérieur comme à l'extérieur de l'Empire romain, continue de tenir la doctrine arienne dans l'une ou l'autre de ses manifestations. Notre fragment s'insère donc sans doute dans un contexte où l'évêque, pour défendre l'orthodoxie, entend prévenir l'apparition ou la propagation de l'hérésie dans sa communauté. Il est d'ailleurs intéressant de noter qu'il évite soigneusement d'utiliser un vocabulaire associé de trop près à la doctrine de Nicée. Son choix de langage « neutre » suggère

¹²⁴ R.P.C. Hanson, p. 32.

¹²⁵ J. Daniélou et H. I. Marrou, p. 302.

plusieurs choses: soit Titus n'a pas encore pris position à l'époque de la composition de l'homélie, notamment en ce qui concerne l'usage de l' ὁμοουσίον¹²⁶, soit la présence d'éléments à sympathies « arianisantes » dans l'assemblée pousse l'orateur à user de ruses pour les convaincre d'adopter une christologie plus « orthodoxe » ou à tout le moins, cherche à se les concilier. On verra toutefois notre auteur s'engager à maintes reprises dans la polémique contre l'arianisme. S'il est prudent, Titus n'en demeure pas moins combatif.

Le fragment se divise en trois parties. D'abord, Titus établit l'égalité du Père et du Fils en vertu d'une réalité incompréhensible qui établit la génération du dernier sur un mode différent de la génération ordinaire (lignes 1-8). Pour illustrer son point, il entreprend de démontrer, citations bibliques à l'appui, que leurs rapports mutuels sont placés sous le signe de l'égalité. Titus illustre ce fait en montrant que même lorsque Jésus semble se placer en situation d'infériorité en regard de son Père (l'exemple de Titus est la louange que le Fils adresse au Père dans le verset commenté), en fait, il ne fait que lui rendre gloire, gloire qui est inaccessible pour tout autre être excepté eux (ligne 9-37). En somme, pour Titus, Père et Fils interagissent sur un niveau commun, inaccessible et séparé du reste de la Création; toute tentative de déterminer l'exacte teneur de la « gloire » divine impartie au Père et au Fils est vouée à l'échec (lignes 38-71). Cette abdication de la recherche de la connaissance au profit de la Foi est un thème que nous avons déjà rencontré chez Titus (frag. 5, 12 ff et 9, 38 en particulier). Ainsi, Titus tente de sauvegarder l'orthodoxie nicéenne en argumentant d'une part l'égalité du Père et du Fils du fait qu'ils évoluent sur un plan distinct du « tout autre », puis en refusant en contrepartie que l'homme puisse comprendre une telle relation, empêchant du coup toute véritable christologie, sinon apophatique. Aussi en affirmant, bien que timidement, le dogme nicéen, Titus semble affirmer l'impossibilité de la théologie positive.

Le fragment 10, 21 fait partie d'un grand ensemble avec les quatre suivants, à savoir 11, 2b, 11, 4a, 11, 4b et 11,9. Ils sont fort probablement les restants d'une homélie consacrée à l'exégèse du « Notre père », sur lequel Titus s'appuie pour approfondir deux thèmes qui lui sont apparemment chers, la nécessité de reconnaître le Fils comme Dieu à part entière, et la relation du péché à la prière. Le lecteur constatera donc de nombreux points de contact entre ces cinq

¹²⁶ Nous avons vu (*supra*, p. 1) que Titus fait partie des signataires d'une lettre entérinant l'usage du terme, lors du synode d'Antioche de 363.

fragments, notamment entre les fragments 10, 21 et 11, 2b d'une part, et les fragments 11, 4a, 11, 4b et 11,9 d'autre part.

3. μονογενοῦς: Le terme « monogène » avait déjà une vieille histoire quand il fut utilisé dans un cadre chrétien pour désigner le Christ. En effet, on le retrouve dès Hésiode et Eschyle¹²⁷, au sens de « seul enfant ». Déterminer son sens exact n'est toutefois pas aisé, toute la question étant de savoir s'il faut comprendre *μονογενής* comme dérivant de *γενός* « genre, race » ou encore du verbe *γεννάω* « naître ». Dans les divers composés de *γενός* (*διο-γενής*, *γη-γενής*, *εὐ-γενής*, *συγ-γενής*) c'est d'abord le premier sens qui domine, où *γενός* a le sens de « dérivation » plutôt que celui de « naissance »¹²⁸. Mais contrairement à *διογενής* ou *γηγενής*, le *μονο-* de *μονογενής* ne désigne pas la source, mais bien la nature de la dérivation. Ainsi, *μονογενής* signifie « de descendance unique », d'où « fils unique ». Il s'agit d'un terme tout à fait approprié au Christ, dans la mesure où *μονογενής* est plus fort que *μόνος παῖς*, le premier signifiant que le père n'eut jamais d'autre enfant, tandis que l'autre n'exclut pas la possibilité d'autre descendance. Par exemple, on dira à juste titre qu'Isaac est le *μονογενής* d'Abraham et non pas simplement son « seul enfant »¹²⁹.

L'Évangile de Luc contient deux attestations du mot, mais jamais en relation avec Jésus¹³⁰. Seul Jean dans son Évangile associe ce mot au Christ. Il s'en sert pour différencier la relation du Père à ses enfants (les hommes, *υἱοὶ θεοῦ*) et à son Enfant (Jésus, le Monogène). Ainsi, le choix sémantique de l'Évangéliste vise la relation particulière du Père au Fils, de *πάτηρ ἴδιος* à *μονογενής*. Cette distinction était si frappante et commode qu'elle fut choisie dans la formulation du symbole de Nicée: (*πιστεύω*) *εἰς ἓνα κύριον, Ἰησοῦν Χριστόν, τὸν Ὑἱὸν τοῦ Θεοῦ τὸν μονογενήν*. L'emploi qu'en fait Titus se veut un écho de cette tradition johannique et nicéenne.

¹²⁷ Hésiode. *Op*, 374.; *Th*. 426, 448; Eschyle., *Ag.*, 898.

¹²⁸ F. Büchsel, p. 737.

¹²⁹ *Ibid.*, p. 738.

¹³⁰ Lc 7, 12 (homme ressuscité à Naïn, fils unique de sa mère); 8, 42 (fille de Jaïre).

5-6. ἄλλος τοίνυν ὁ τρόπος τοῦ εἶναι, πατήρ τῶν διὰ Χριστοῦ γενομένων καὶ ἄλλος τῆς ἀκαταλήπτου γεννήσεως τοῦ μονογενοῦς: En dégageant deux types d'existence, Titus tente de sortir de l'impasse qu'impose une simple génération du Fils depuis le Père, ce qui condamnerait le second à être inférieur, ne serait-ce qu'en raison de sa dépendance du premier. Il distingue donc création du ciel et de la terre (en tant que Créateur) et engendrement du Christ, par des moyens incompréhensibles. Ce côté insaisissable de la génération du Fils (τῆς ἀκαταλήπτου γεννήσεως τοῦ μονογενοῦς) empêche tout raisonnement à son égard, lui qui transcende les lois de la logique. Il est donc impossible, comme les Ariens, d'en déduire l'infériorité du Christ. Pour Titus, c'est la Foi libérée des contraintes imposées par la raison qui doit primer.

9. ἔξομολογοῦμαι σοι, πάτερ: Tandis qu'à l'époque apostolique, la « confession » de foi, ὁμολογία, tenait dans la simple affirmation d'articles de foi qui les distinguent à la foi des Gentils et des Juifs, pour Titus et ses contemporains, il s'agit surtout de l'affirmation de délimitations qui agissent et qui s'actualisent au sein-même de la communauté chrétienne. L'ὁμολογία devint alors l'instrument de définition de l'orthodoxie en regard de l'hérésie, alors que c'est πίστις et ses dérivés qui désormais serviront dans le cadre du credo¹³¹.

9-10. ἀμαρτιῶν ὥσπερ ἔξομολόγησιν εἶναι κατὰ τὸ σύνηθες ἡμῖν: Pour Titus, non seulement existe-t-il un espace infranchissable entre l'humain et le Christ, mais même les mots ne recourent pas les mêmes réalités selon qu'ils s'attachent à l'un ou à l'autre. Les mots n'ont aucune véritable prise sur l'absolu et sont donc trompeurs, dans la mesure où ils pointent parfois vers une réalité fautive ou dans une mauvaise direction. De là découle sans doute une partie de la méfiance apparente de Titus à l'endroit de la raison pure, du logos, du moins dans le registre théologique.

13-14. ἔξομολογήσομαί σοι, κύριε, ἐν ὅλη καρδίᾳ μου, καὶ τὸ ἔξομολογήσις καὶ ὠραιότης ἐνώπιον αὐτοῦ: Il est difficile de rendre, dans une traduction, la polyvalence

¹³¹ Voir discussion *apud* A.M. Ritter, p. 92-93

sémantique des dérivés d' ἔξομολογήσις, qui signifie à la fois la confession, l'action de grâce et la louange.

18-19. ὅλη ἡ ὑπόστασις τοῦ μονογενούς: La difficulté de traduction du substantif verbal ὑπόστασις (de ὑφίστημι) est notoire. Dans un cadre philosophique et théologique, on a pris l'habitude de le traduire par « existence », « réalité » ou tout simplement « être », sur l'autorité de son sens dérivé « dépôt » ou « sédiment », ou encore, « ce qui se trouve à la base ». Cette signification première est dérivée d'un emploi d'abord strictement scientifique et médical. Il s'agit donc d'un des rares cas où un mot se développa très tôt dans un cadre scientifique, source de son usage philosophico-théologique.

On retrouve chez Hippocrate et Galien plusieurs instances d'ὑπόστασις pour désigner des dépôts semi-solides dans des substances liquides (sédiments dans l'urine¹³², dans le lait¹³³). Cette idée sera reprise dans un cadre philosophique par le stoïcien Posidonios d'Apamée, lui-même scientifique, qui verra en l'hypostase l'être qui est venu à l'existence, « l'être réel ». Notons qu' ὑπόστασις, étant actualisé dans les *phainomena* individuels, s'oppose ici à οὐσία, la matière pure, indéterminée, l'étant éternel et primordial. L'ontologie stoïcienne permet donc d'utiliser ὑπόστασις pour désigner le « surgissement » de l'être à partir de la matière primordiale, à partir de l'idée scientifique de l'hypostase, qui est elle aussi « surgissement » d'un étant à partir d'un autre¹³⁴. En d'autres termes, l'hypostase apporte les qualités et les accidents à la matière « théorique » qu'est l' οὐσία. Aussi Thémistios pouvait-il opposer, plus de quatre cent ans plus tard, κατὰ τὸ ὄνομα à κατὰ τὴν ὑπόστασιν καὶ τὰ πράγματα¹³⁵.

Le cas de Thémistios mérite qu'on s'y attarde davantage. Il est frappant qu'un contemporain de Titus utilise un cadre référentiel stoïcien à l'époque du triomphe du

¹³² Οἷσιν ἐξ ἀρχῆς, ἢ διὰ ταχέων ὑπόστασιν ἴσχει: Hippocrate, *Coacae prae notiones*, 146. τὸ οὐρον, οὐθ' ὑπόστασιν ἴσχον οὔτε ἐναιώρημά τι: Galien, *De sanitate tuenda*, IV, 4, 45.

¹³³ Hippocrate, *Peri Aphorôn*, 242: γάλακτος ὑπόστασις.

¹³⁴ H. Köster, p. 575.

¹³⁵ Thémistios, *Comm. In Aristot. Physica*, I, 2. Les Péripatéticiens, dont Thémistios était un représentant tardif, avaient conservé et le concept, et l'acception stoïcienne d'hypostase.

néoplatonisme. En effet, le néoplatonisme définissait ce concept différemment. Depuis Plotin, ὑπόστασις ne désigne plus que des entités séparées de la matière. Le passage de cette définition à la précédente est difficile à expliquer; le chaînon manquant doit se situer au niveau du Moyen-Platonisme, sur lequel nous ne disposons malheureusement guère de renseignements. Il existe toutefois chez Alkinoos deux attestations du terme qui laisse à penser qu'il existait déjà au II^e siècle une compréhension de l'hypostase comme actualisation de l'étant primordial –comme chez Posidonios–, mais cette fois-ci, le processus s'effectua au niveau des intelligibles, ce qui anticipe la procession plotinienne de l'Un à l'Hypostase¹³⁶. En effet, Plotin définit l'hypostase comme étant ἀληθινῶς μὴ ὄν, εἶδωλον καὶ φάντασμα ὄγκου καὶ ὑποστάσεως ἔφεσις¹³⁷. L'hypostase est donc pour Plotin l'actualité dérivée de l'Un. Il la considère aussi comme synonyme de οὐσία: ὑπόστασιν δὲ εἶναι καὶ οὐσίαν ἐξ οὐσίας ἐλάττω μὲν τῆς ποιησαμένης, οὐσαν δὲ ὁμῶς, ἀπιστεῖν οὐ προσήκει¹³⁸. Ainsi, l'hypostase, en tant que réalité produite par une essence plus élevée, devient commode pour décrire la relation du Père au Fils (de Un-Essence à Hypostase). On considère donc ces définitions de Plotin comme le point de départ de la doctrine chrétienne de la Trinité¹³⁹.

L'emploi « théologique » du terme ὑπόστασις n'est toutefois pas une prérogative chrétienne. On retrouve en effet dans un ouvrage attribué à L. Aeneus Cornutus, maître un temps de Lucain et Perse, intitulé Ἐπιδρομή τῶν κατὰ τὴν ἑλληνικὴν θεολογίαν παραδεδομένων, une attestation du terme dans un cadre religieux. En effet, il y est dit de Zeus qu'il est père des dieux et des hommes διὰ τὸ τὴν τοῦ κόσμου φύσιν αἰτίαν γεγρονέναι τῆς τούτων ὑποστάσεως, ὡς οἱ πατέρες γεννῶσι τὰ τέκνα¹⁴⁰. Même s'il s'agit en fait d'un cadre stoïcien

¹³⁶ Alkinoos décrit en effet l'âme comme νοητὴ ἀμετάβλητος τὴν ὑπόστασιν. Cf. *Eisagoge*, 25, 1. C'est d'ailleurs chez lui qu'on retrouve la première mention de l'hypostase comme « existence », en soi opposée au non-être: τὸ μὴ ὄν (...) ἀνύπαρκτον καὶ ἀνενώθητον μηδεμίαν ἔχον ὑπόστασιν. Cf. *Didaskalikos* 35, p. 72 (Whittaker-Louis).

¹³⁷ Plotin, *Enn.*, III, 6, 7, 43.

¹³⁸ *Ibid.*, 5, 3, 1.

¹³⁹ H. Köster, p. 577.

¹⁴⁰ Cornutus., *Theol. Graec.*, 9, 3.

imposé à la « théologie » hellénique, le résultat n'aurait pas semblé étranger à un chrétien. L'hypostase ici est l'actualité de ceux qui descendent de Zeus, le divin Père; un évêque aurait pu raisonner ainsi, en parlant en général des « Enfants de Dieu ». Mais nous allons voir que lorsqu'il s'agit de parler du Fils de Dieu, les chrétiens s'accommoderont tout aussi bien du modèle stoïcien que du néplatonicien.

Bien que le terme *ὑπόστασις* se retrouve à cinq reprises dans le corpus néotestamentaire, dans diverses acceptions, c'est seulement dans l'Épître aux Hébreux que nous retrouvons une utilisation technique du mot. Chez Paul, les deux autres attestations, toutes deux dans la seconde épître aux Corinthiens, ont respectivement le sens général de « projet » et « objectif » (deux sens bien attestés ailleurs dans la littérature)¹⁴¹. Malheureusement, dans l'Épître aux Hébreux, le sens d' *ὑπόστασις* est plus difficile à déterminer. Prenons par exemple Hb 1, 3, où l'auteur dit du Fils *ὅς ὢν ἀπαύγασμα τῆς δόξης καὶ χαρακτήρ τῆς ὑποστάσεως αὐτοῦ* (où *αὐτοῦ* renvoie au Père). Ici, *ὑπόστασις* et *δόξα* sont parallèles; ils désignent tous deux un aspect du Fils en tant que part à l'essence de Dieu. On pourrait traduire *χαρακτήρ τῆς ὑποστάσεως αὐτοῦ* par « empreinte de son essence », ce qui reviendrait à dire que le Christ est la réalité transcendante du Père, son « actualisation » pour parler en termes employés par Posidonios. On voit ainsi très bien la convergence de la théologie chrétienne (même naissante) et de la philosophie grecque¹⁴².

Mais que signifie alors l'expression de Titus, *ὅλη ἡ ὑπόστασις τοῦ μονογενοῦς*? Le précédent patristique voudrait faire d' *ὑπόστασις* un synonyme d'*οὐσία*: *ἡ δὲ ὑπόστασις οὐσία ἐστί, καὶ οὐδὲν ἄλλο σημαϊνόμενον ἔχει ἢ αὐτὸ τὸ ὄν*¹⁴³. L'usage qu'en fait Titus n'est toutefois pas aussi transparent. Un indice se trouve peut-être dans l'utilisation d'un qualificatif, *ὅλη*, qui présuppose que Titus considère l'hypostase comme divisible, ce qui nous

¹⁴¹ 2Cor 9, 4; 11, 17.

¹⁴² Il serait bien sûr possible de poursuivre cette discussion très longtemps. Nous avons toutefois jugé qu'un traitement du concept de l'hypostase dans l'ensemble de la littérature grecque, y compris dans ses incarnations chrétiennes orthodoxes et hétérodoxes (en particulier « gnostiques ») n'est ni possible ni souhaitable dans le cadre d'un commentaire comme celui-ci.

¹⁴³ Athanase d'Alexandrie, *Epistula ad Afros episcopos*, 4, PG 26, 1036B. Cf. le commentaire de P. H. Poirier (2000), p. 397.

porterait à croire que Titus la comprend au sens stoïcien. En effet, l'hypostase néoplatonicienne, toute « actualité » et complètement dissociée de la matière, ne peut être quantifiée; elle est ou n'est pas. Dire qu'elle est entière serait superflu. De plus, il est manifeste que Titus utilise ici ὑπόστασις dans le sens d'οὐσία. Nous n'avons donc pas hésité à traduire ici ὑπόστασις par « substance ».

23. νένευκε: Le verbe νεύω désigne dans la liturgie l'acte de prosternation, notamment devant des supérieurs ecclésiastiques: νεύει πρὸς τὸν ἀρχιδιάκονον¹⁴⁴. Ceci explique le scrupule (rhétorique) de Titus à l'utiliser pour décrire les actions du Christ, qui, égal au Père, ne peut agir en inférieur. Mais peut-être y a-t-il davantage ici un parallèle philosophique à dresser avec le Néoplatonisme qui, avec Plotin, considérait νεύειν comme signifiant le déclin dans l'échelle de l'être¹⁴⁵. Cette même idée sera interprétée comme signifiant l'inclinaison de l'âme vers la matière¹⁴⁶. Peut-être Titus est-il ici rebuté par le terme qu'il vient d'utiliser précisément en raison de ses affinités gnostiques.

37-38. οὐχὶ ἡ γνῶσις αὐτοῦ τὸ εἶδέναι ὅτι ἀμέτρητον: La « théologie négative » de Titus semble au premier abord toute autant nourrie de pieuse humilité devant le Mystère qu'informée d'ignorance socratique (ἐν οἶδα ὅτι οὐδὲν οἶδα). Mais il s'agit sans doute aussi d'un reproche aux différents mouvements dits gnostiques, qui prétendaient pouvoir enseigner une connaissance (γνῶσις) réservée à une caste d'élus. Dans cette optique, il est permis de voir dans toute la séquence (lignes 35 ss.) de questions rhétoriques où s'insère cette phrase la réponse de Titus aux prétentions des gnostiques: le savoir véritable au sujet du divin est au dessus des capacités de l'homme.

54. υἱοῦ μὲν ὡς πρὸς πατέρα, πατρὸς δὲ ὡς πρὸς υἱόν: L'utilisation du ὡς par Titus montre bien qu'il ne faut pas prendre ce « transfert de gloire » au premier degré. Le Père en

¹⁴⁴ Liturgie jacobine, p. 212.1.

¹⁴⁵ Plotin, II, 9, 4 (33) et sqq.

¹⁴⁶ J. Pépin, p. 298.

effet, n'a pas besoin d'être glorifié. On peut ainsi constater combien Titus est prudent et minutieux dans son exposé christologique.

67-68. οὐδεὶς γινώσκει, τίς ἐστὶν ὁ υἱός, εἰ μὴ ὁ πατήρ: Il s'agit ici bien entendu d'une attaque s'adressant à quiconque nierait l'égalité entre le Père et le Fils, en particulier les Ariens. Remarquons que Titus clôt son intervention (dans la mesure où la fin du fragment coïncide véritablement avec la fin d'un développement, ce qui reste plausible compte tenu de sa longueur) en insistant une dernière fois sur la relation privilégiée qu'entretiennent le Christ et son Père; il s'agit bel et bien du point central de l'exégèse de Titus sur le *Pater*.

69. ὁμοία γὰρ ἡ φύσις: « La nature aime se cacher » disait Héraclite¹⁴⁷. Aussi la définir est une tâche complexe. Le mot φύσις est issu de l'IE *bhū, il signifie d'abord « devenir, grandir » (son utilisation première est liée au monde végétal); il est aussi la forme extérieure de l'être humain¹⁴⁸. De « devenir », est venu le sens de « naissance », d'où « origine ». On pourra ainsi généralement diviser en deux le sens du mot: d'une part nature comme « constitution » et de l'autre nature comme « origine » des choses.

La φύσις-constitution peut être définie ainsi: il s'agit de tout ce qui, par sa constitution peut, par observation, être accordé à un étant comme un acquis. En d'autres termes, l'ensemble des qualités et caractéristiques premières des êtres humains, des espèces animales ou des nations peuvent tous être appelés φύσις. Au même titre, on pourra opposer une ἀνθρωπίνη φύσις et une φύσις θεάζουσα¹⁴⁹; l'une soumise à la corruption, l'autre pas¹⁵⁰. Ainsi, φύσις entre dans le vocabulaire de l'Être: il s'agira ici de circonscrire la place qu'occupe ce mot dans son champ sémantique et de déterminer si l'emploi qu'en fait Titus pour désigner la nature de Dieu est appropriée et habituelle.

¹⁴⁷ Héraclite, fr. 123 (Diels I, 176): φύσις κρύπτεσθαι φιλεῖ.

¹⁴⁸ Pindare (*Nem.* 6, 5) distingue ainsi φύσις de νοῦς. Cet emploi est *grosso modo* limité à la poésie et à la prose classique, notamment Hippocrate. φύσις est alors synonyme de μορφή Cf. *De aere aquis locis*, 16.

¹⁴⁹ L'expression est de Démocrite (Frag. 297; Diels, II, 387).

¹⁵⁰ H. Köster, p. 256.

On retrouve d'abord chez les Présocratiques l'idée de la φύσις comme nature véritable des choses; il s'agit ici encore de la nature en tant que « constitution ». En effet, chez Héraclite, par exemple, la φύσις explique l'Être: l'amalgame des composantes qui forment la nature agit comme la somme de l'Être¹⁵¹. Mais les premiers philosophes vont aussi entendre « nature » non pas dans son sens restreint, individuel, de nature « ponctuelle », mais dans celui de l'origine d'un étant en regard d'une nature universelle, qui commanderait tous les étants. Ainsi Démocrite dira que la φύσις du cosmos se trouve dans les atomes, et Pythagore la verra dans les nombres. C'est la nature « originelle ». Platon raffinera à son tour l'idée de ses devanciers en plaçant à côté de la φύσις, la τέχνη, qui, elle aussi, se situe au commencement de certains étants, notamment dans le domaine artistique¹⁵².

La tendance à associer les réalités les plus élevées avec une nature universelle est stoïcienne. En comparaison, Platon se refuse généralement à utiliser φύσις pour désigner le divin¹⁵³. En effet, dans le stoïcisme, la réalité est tout entière continue et tenue en place par une nature raisonnable et divine: ἀρίστη φύσις ἢ τὸν κόσμον διοικοῦσα¹⁵⁴. La volonté de décrire Dieu et son Fils en termes « physiques » est donc peut-être un autre témoignage de l'influence stoïcienne sur Titus. Il est vrai que le christianisme, à la suite de Platon, répugne à ce servir de φύσις pour parler du divin. La Révélation n'a en effet pas besoin de théologie naturelle. Ainsi, là où la plupart des Pères auraient utilisé οὐσία pour parler de la nature «composante» du Père et du Fils, Titus conserve le moule naturaliste du discours stoïcien.

Lc 11, 2.

εἶπεν δὲ αὐτοῖς, Ὅταν προσεύχησθε λέγετε, Πάτερ, ἁγιασθήτω τὸ ὄνομά σου· ἐλθέτω ἡ βασιλεία σου·

Il leur dit: Lorsque vous priez, dites: « Père, que ton nom soit sanctifié, que ton règne vienne ».

¹⁵¹ Héraclite, Diels 1, 50.

¹⁵² J. A. Elias, p. 12.

¹⁵³ H. Köster, p. 257.

¹⁵⁴ Sextus Empiricus., *Contra Math.*, IX, 84, sqq.

SL-11-02b: Λέγων οὖν· **ἀγιασθήτω τὸ ὄνομά σου**, τοῦτο λέγει· **γνώτω σου τὴν ἀγιότητα πᾶς ὁ κόσμος καὶ ὑμνησάτω πρεπόντως**. τίνες δὲ οἱ πρεπόντως ὑμνοῦντες, προεῖπεν ἡ γραφή· **τοῖς εὐθέσι πρέπει αἴνεσις**. διόρθωσιν οὖν τοῦ παντὸς κόσμου προσέταξεν εὐχεσθαι γενέσθαι, ἵνα μὴ μόνον ὑπὲρ ἑαυτῶν, ἀλλὰ καὶ ὑπὲρ τοῦ κοινοῦ γένους τὴν εὐχὴν ποιώμεθα. καὶ τὸ αἰώνιον τέλος ὑπέδειξεν, ὅπερ ἐστὶ τὸ πάντα τοὺς **οἰκείους θεοῦ καὶ ὑμνητὰς θεοῦ** κατασκευοσθῆναι, ὅτε καὶ κατὰ τὸν προφήτην Ἡσαΐαν **πάν γόνυ κάμψει θεῷ καὶ πᾶσα γλῶσσα ἐξομολογήσεται**. πῶς δὲ ἔσται, Παῦλος ἐδίδαξε λέγων ὅτι **ἐν τῷ ὀνόματι Ἰησοῦ εἰς δόξαν θεοῦ πατρὸς**. ὅτε οὖν ἐπιγνωσθήσεται ὁ Χριστός, τότε ὁ πατὴρ οἰκείως δοξασθήσεται, τότε καὶ τὸ ὄνομα τοῦ πατρὸς κατὰ τὴν εὐχὴν ἀγιασθήσεται. νῦν δὲ ἕως οὕτω Χριστὸς ἅπασιν ἀνθρώποις ἐπέγνωσται, οὕτω τὸ ὄνομα τοῦ πατρὸς ἡγίασται. διὸ ἐπιφέρει· **ἐλθέτω ἡ βασιλεία σου**, τουτέστι μηκέτι βασιλευέτω τὸ κακόν. ἀλλ' ἡ σὴ θεότης κατακρατεῖτω τῶν ψυχῶν καὶ τὸν κόσμον εὐεργετεῖτω ταῖς τελείαις εὐεργεσίαις· δῆλον γὰρ ὅτι τοῦ θεοῦ βασιλεύοντος τὰ θεοῦ ἀγαθὰ πληρῶσει τὸν κόσμον. ἡ δὲ τῶν πονηρῶν ἀρχόντων ἐπήρεια παύσεται τῶν κακούντων τὰ ἀνθρώπινα διὰ τὴν αὐθαίρετον ἀνθρώπων κακίαν· αὐτοὶ γὰρ ἐπισπασάμενοι τὴν τῶν δαιμόνων ἐπικράτειαν κακοῦνται ὑπ' αὐτῶν ὡς ὑπὸ τυράννων βιαίων. διὸ καὶ πάλιν ἐκόντας ἐπὶ τὸν ἀγαθὸν βασιλέα χρὴ καταφεύγειν, ἵνα παρ' αὐτοῦ τύχωμεν δωρεῶν διὰ Ἰησοῦ Χριστοῦ. συγκαταβέβηκε γὰρ τοῖς ἀνθρώποις ἐκπεσοῦσιν ἀπὸ θεοῦ καὶ δέδωκεν ἑαυτὸν ἕως τῶν ὑποχθονίων, ἵνα διὰ τῆς πρὸς αὐτὸν οἰκειώσεως. ἧς ἐχαρίσατο κατελθών, γενώμεθα πάλιν θεοῦ κτήματα. **εἰς τοῦτο γάρ, φησὶν, ὁ Χριστὸς ἀπέθανε καὶ ἀνέστη, ἵνα καὶ νεκρῶν καὶ ζώντων κυριεύσῃ**. τῶν οὖν βασιλευομένων ἐστὶν ἡ εὐεργεσία τὸ βασιλευθῆναι ὑπὸ θεοῦ διὰ Χριστοῦ. καὶ οὐχ ὥσπερ ἐπ' ἀνθρώπου βασιλεύοντος, οὕτως καὶ ἐπὶ θεοῦ δυνατὸν νοῆσαι δόξαν αὐτῷ τινα προσγενομένην διὰ τοῦ βασιλεύειν.

Donc, en disant: « **Que ton nom soit sanctifié** », il dit ceci: « **que tout l'univers connaisse ta sainteté et qu'il te chante de façon appropriée** ». Mais qui sont ceux qui le chantent de façon appropriée, l'Écriture l'a dit dans un passage précédent: **aux hommes droits convient la louange**. Il ordonna donc que l'on prie pour le redressement de tout l'univers, afin que nous fassions notre prière non seulement pour nous-mêmes, mais aussi pour tout le genre humain. Il montra que la finalité éternelle est que tous les familiers de Dieu soient apprêtés aussi comme les louangeurs de Dieu, lorsque, selon le prophète Isaïe, **tout genou fléchira devant Dieu et toute langue le confessera**. Comment cela sera, Paul l'enseigna en disant: « **au nom du Christ pour la gloire de Dieu le Père** ». Donc, c'est au moment où le Christ sera reconnu que le Père sera glorifié convenablement, et alors <seulement> le nom du Père sera sanctifié en accord avec notre prière. Mais en réalité, tant que le Christ ne sera pas reconnu par tous les hommes, le nom du Père ne sera pas sanctifié. C'est pourquoi il ajoute: « **que ton règne vienne** », c'est-à-dire: que le

mal ne règne plus, mais que ta divinité se rende plutôt maîtresse des âmes et se montre bienveillante à l'endroit de l'univers par le biais de bienfaits parfaits. Il est clair en effet, que sous la royauté de Dieu, les bienfaits de Dieu rempliront l'univers. Mais la menace des puissances mauvaises cessera, elles qui pervertissent les affaires humaines par l'entremise de la malice délibérée des hommes. En effet, ceux qui attirent à eux-mêmes la domination des démons sont maltraités par eux comme par des tyrans brutaux. C'est pourquoi il faut nous enfuir pour retourner de notre propre chef auprès du roi bon, afin qu'une fois chez lui, nous obtenions des dons par Jésus Christ. En effet, il est condescendu aux hommes qui étaient tombés loin de Dieu et il s'est livré lui-même jusque parmi les êtres infernaux, afin que, grâce à notre familiarité avec lui dont il nous a fait grâce en descendant ici-bas, nous redevenions possessions de Dieu. **En effet, c'est en vue de cela, dit-il, que le Christ est mort et qu'il est ressuscité, afin qu'il règne sur les morts et les vivants.** C'est donc un bienfait pour ses sujets que d'être soumis à la royauté de Dieu par l'intermédiaire du Christ. Mais contrairement à une royauté humaine, il est impossible, à propos de Dieu, de comprendre de la même manière quelque chose de la gloire qui s'ajouterait à lui du fait de régner.

Commentaire

Une certaine communauté de ton et de propos unit ce fragment à la scholie 10, 21. Car tous deux ont comme objectif implicite la polémique avec les Ariens (et les hérétiques en général)¹⁵⁵. En effet, tout comme Titus tentait plus tôt de désamorcer l'argumentation arienne en niant la possibilité d'une compréhension humaine de la relation Père-Fils, ainsi tente-t-il ici de démontrer, citations bibliques à l'appui, que la louange des hérétiques ne compte pas pour Dieu, que pour qui ne reconnaît pas la pleine divinité à son Fils, aucune communion avec le divin n'est possible. Autrement dit, l'hérétique est complètement étranger à Dieu.

3. τοῖς εὐθέσι πρέπει αἰνεῖσθαι: Les « droits », auxquels Titus pense, sont bien entendu ceux qui forment le « parti » orthodoxe dont il fait lui-même partie.

11. νῦν δὲ ἕως οὐπω Χριστὸς ἅπασιν ἀνθρώποις ἐπέγνωσται, οὐπω τὸ ὄνομα τοῦ πατρὸς ἠγίασται: Autrement dit, tant que la nature du Christ ne sera pas reconnue par

¹⁵⁵ Cf. plus haut, la notice aux lignes 67-68.

l'univers entier comme étant divine, la louange à Dieu sera incomplète, déficiente. Le ton ici est manifestement polémique et vise à nouveau les chrétiens d'obédience arienne.

15-16. ἡ δὲ τῶν πονηρῶν ἀρχόντων ἐπήρεια παύσεται τῶν κακούντων τὰ ἀνθρώπινα διὰ τὴν ἀυθαίρετον ἀνθρώπων κακίαν: L'esprit grec n'a jamais eu qu'une idée très floue du concept de libre arbitre. En raison de la pluralité des modes d'agir éthique et moral, le problème n'a pour ainsi dire jamais été abordé, du moins selon l'optique qui est propre aux monothéismes¹⁵⁶. La tradition judéo-chrétienne a en effet une longue et difficile relation avec le concept du libre-arbitre humain. Il s'agit de déterminer dans quelle mesure l'homme est libre en regard d'un Dieu tout-puissant, et qui a donc, théoriquement du moins, le contrôle sur sa destinée. Plus précisément, il s'agissait de déterminer si l'homme a besoin de la grâce de Dieu pour accomplir ce qu'Il lui demandait, ou s'il a le pouvoir d'agir par lui-même, par sa volonté propre. Cette interrogation (qui est une reformulation dans un cadre chrétien de l'éternelle opposition liberté/déterminisme) se cristallisera quelques années après la mort de Titus, au début du V^e siècle, avec Augustin qui représentera l'orthodoxie (déterministe) et le moine Pélage, qui sera le champion de la liberté humaine. Pour ce dernier en effet, si l'homme a la responsabilité morale d'obéir la loi de Dieu, il doit avoir également la capacité morale de le faire¹⁵⁷.

Titus, nous l'avons mentionné, ne prendra pas part à ce vaste débat, ce qui n'exclut pas qu'on en retrouve chez lui tous les éléments. En effet, toute réflexion sur la nature du péché se transforme naturellement en questionnement sur la situation de l'homme dans le monde. Pour Titus, il semble qu'il n'y ait pas de place pour l'humanisme d'un Pélage: la liberté humaine est un leurre qu'il faut fuir; le péché est partout et toujours présent dans la vie de l'homme, et seul Dieu, ou la communication avec lui par le biais de la prière peuvent nous sauver.

18. τυράννων βιαίων: Il s'agit ici d'une appellation traditionnelle pour désigner les démons¹⁵⁸.

24-26. καὶ οὐχ ὥσπερ ἐπ' ἀνθρώπου βασιλεύοντος, οὕτως καὶ ἐπὶ θεοῦ δυνατὸν νοῆσαι δόξαν αὐτῷ τινα προσγενομένην διὰ τοῦ βασιλεύειν: Ce passage illustre le style

¹⁵⁶ T. Pink, p. 15.

¹⁵⁷ B. R. Rees, p. 85.

¹⁵⁸ G. W. H. Lampe, *PGL*, p. 1421.

parfois boiteux de Titus. On retrouve en effet ici une négation en début de phrase, mais qui ne commande qu'une seule des deux parties de la phrase. Ce genre de tares stylistiques se retrouvent plus souvent dans le *Contra Manichaeos*; dans cette œuvre, en effet, trop souvent le propos de Titus, poussé par la complexité des idées qu'il souhaite présenter, se fait obscur en raison de constructions inhabituelles, qui trahissent les efforts d'un écrivain luttant avec un idiome de plus en plus éloigné de la langue de tous les jours. Il nous est bien sûr impossible de savoir, dans l'état actuel de nos connaissances, si le grec était la langue maternelle de notre auteur. Certes, certains « barbares » –on pense immédiatement à Lucien de Samosate– ont réussi à dépasser leurs modèles grecs en matière d'élégance et d'urbanité attique. Il n'en demeure pas moins que les maladresses occasionnelles de Titus pourraient bel et bien être expliquées par les incertitudes d'un Syrien araméen. Mais encore une fois, nous restons dans le domaine de la supposition.

Lc 11, 4.

καὶ ἄφες ἡμῖν τὰς ἁμαρτίας ἡμῶν, καὶ γὰρ αὐτοὶ ἀφίομεν παντὶ ὀφείλοντι ἡμῖν· καὶ μὴ εἰσενέγκῃς ἡμᾶς εἰς πειρασμόν.

Et pardonne-nous nos péchés, comme nous pardonnons aussi à ceux qui nous ont offensés, et ne nous soumets pas à la tentation.

SL-11-04a: Τοῦτο ἀναγκαίως προστέθεται διὰ τὸ μηδένα ἀναμάρτητον εἶναι, ἵνα μὴ τῆς ἀγίας κοινωνίας ἐμποδιζώμεθα διὰ τὰ ἀνθρώπινα πταίσματα. ἀναγκαίως οὖν τὴν τούτων ἄφεσιν αἰτεῖν ἀναγκαζόμεθα. ἅπερ ὀφειλήματα ἡμῶν ἐστὶ παρὰ θεῷ. ὀφείλοντες γὰρ ἀποδιδόναι Χριστῷ πᾶσαν ἀγιότητα τῷ τῷ πνεῦμα τὸ ἅγιον ἐνοικίζοντι ἡμῖν ὑπόχρεοι γινόμεθα δικαίως μέμψως, ὅτε μὴ φυλάττομεν αὐτῷ τὸν ναὸν καθαρὸν. συγγνώμης οὖν οὔσης τῇ ἀνθρωπίνῃ ἀδυναμίᾳ βοήθεια πρὸς τὸν ἐνδέον ἐξαναπληρώσεως γίνεται τῆς ἀρετῆς διὰ τῆς θεοῦ χρηστότητος ἀνιέντος ἡμῖν τὴν ἐπὶ τοῖς ἐλλείμμασι μέμψιν. καὶ τοῦτο δὲ αὐτὸ δικαίως γίνεται παρὰ τῷ δικαίῳ θεῷ, ὅταν ἡμεῖς τὸ ἐνδόσιμον παράσχωμεν πρὸς τὸ τυχεῖν ἀφέσεως, ἀφιέντες καὶ αὐτοὶ τοῖς ὀφείλουσι, τουτέστι τοῖς λελυπηκόσι τι ἡμᾶς καὶ μὴ δεόντως ἀποδεδωκόσι τὰ πρὸς ἡμᾶς καθήκοντα.

Ceci a été ajouté par nécessité, puisque personne n'est sans péchés, afin que nous ne soyons pas entravés à l'écart de la sainte communion en raison de nos humaines défaillances. Nous sommes donc nécessairement contraints de demander leur rémission. Ce sont justement nos dettes envers Dieu. En effet, étant obligés de rendre au Christ toute sa sainteté, à lui qui fait habiter en nous l'Esprit-Saint, nous devenons à juste titre sujets au blâme, quand nous ne gardons pas pour lui le

temple pur. Puisque donc, il y a pardon pour l'impuissance humaine, le secours arrive à la mesure de notre manque de plénitude en matière de vertu, grâce à la bonté de Dieu, qui donne rémission du blâme pour nos déficiences. Et ce même procédé se déroule, de façon juste, auprès du Dieu juste, lorsque nous fournissons le prélude à l'obtention de la rémission, **en pardonnant aussi à ceux qui nous sont redevables**, c'est-à-dire à ceux qui nous ont causé quelque chagrin et qui ne nous ont pas rendu, comme il convient, les choses qui nous appartiennent.

Commentaire

Il convient de regrouper et d'analyser ensemble les trois fragments suivants¹⁵⁹. Continuant son analyse du « Notre Père », Titus en vient au problème du péché et du pardon. En 11, 4¹, il insiste sur la réciprocité entre les actions humaines et divines: le pardon du Christ pour les péchés des hommes doit être repayé de pardon humain à l'endroit des autres. Il s'agit pour Titus du prix à payer pour obtenir la grâce. Dans les lignes qui suivent, on voit l'évêque de Bostra mettre l'accent sur trois éléments fondamentaux de la relation entre l'homme et Dieu. D'abord, l'extrême faiblesse et dépendance de l'homme, qu'il appelle l'ἄνθρωπινή ἀδυναμία (11, 4¹, 6). Ensuite, il montre deux moyens de s'élever au-dessus de cette condition misérable: l'*imitatio Christi* et la prière. Titus apparaît dans ces lignes comme un véritable homme de foi et de prière, qui essaie d'inculquer des leçons de piété à son Église, de lui fournir des pierres d'assise durant une période de grande turbulence spirituelle.

1. **μηδένα ἀναμάρτητον εἶναι**: Cf. 11, 9, 1.

6. **τὸν ναὸν**: La métaphore paulinienne du corps-temple est fréquente dans la littérature chrétienne¹⁶⁰. On la retrouve dans les deux sens: soit le croyant (ou l'Église en tant qu'ensemble de croyants) est le temple où Dieu (ou le Logos, le Fils, ou bien le Saint-Esprit) réside, soit c'est

¹⁵⁹ Aussi ne ferons-nous qu'une seule introduction pour 11, 4¹, 11, 4² et 11,9.

¹⁶⁰ 1 Cor 3, 16; 2 Cor 6, 16.

Dieu lui-même qui est ce temple: πάντα [...] ποιῶμεν [...] ἵνα ὦμεν αὐτοῦ ναοὶ καὶ αὐτὸς ἐν ἡμῖν θεός¹⁶¹. Cette image est parallèle à celle du corps, temple de l'âme, dans la mesure où Dieu, en résidant dans chaque croyant, vient remplacer la place qu'occupait l'âme¹⁶².

SL-11-04b: Τὸ μὲν μὴ πειρασθῆναι ὑπὸ διαβόλου ἀδύνατον· τὸ δὲ ἐν τοῖς πειρασμοῖς καταλειφθῆναι ὑπὸ θεοῦ, τοῦτο ἐπευχόμεθα. ὅπερ οὖν δι' ἐγκαταλείψεως θεοῦ συμβαίνει, τοῦτο ἔργον θεοῦ λέγεται. εἰ γὰρ μὴ ἀποκλύσειε τὴν ἰσχὺν τοῦ πειρασμοῦ τὴν ὑπὲρ ἡμᾶς, τότε **εἰσήνεγκεν ἡμᾶς εἰς πειρασμόν**· εἰ δὲ κωλύσειε τὸν διάβολον ὑπὲρ τὴν ἡμετέραν ἰσχὺν ἡμῖν παλαῖσαι, τότε ἐξείλετο ἡμᾶς ἀπὸ τοῦ πειρασμοῦ καὶ **ἐρρύσατο ἡμᾶς ἀπὸ τοῦ πονηροῦ**.

Il est impossible de ne pas être tenté par le Diable. Mais que, dans nos tentations, nous soyons abandonnés par Dieu, nous le conjurons par nos prières. Donc, ce qui arrive par abandon de Dieu, on dit que c'est son œuvre. En effet, s'il ne repousse pas la force de l'épreuve qui est au-dessus de nos moyens, alors **il nous a soumis à tentation**. Mais s'il empêche le Diable de lutter avec nous par-delà notre force, alors il nous a arrachés à la tentation et **nous a délivrés du mal**.

Commentaire

1. **Τὸ μὲν μὴ πειρασθῆναι ὑπὸ διαβόλου ἀδύνατον:** Pour Titus, l'homme est par définition faible¹⁶³, il est toujours pécheur: μηδένα ἀναμάρτητον εἶναι dit-il au fragment II, 4¹⁶⁴. C'est à Dieu seul qu'il doit donc s'en remettre lorsque l'inévitable survient¹⁶⁵.

Lc 11, 9.

καὶ γὰρ ὑμῖν λέγω, αἰτεῖτε, καὶ δοθήσεται ὑμῖν· ζητεῖτε, καὶ εὕρησεται· κρούετε, καὶ ἀνοιγήσεται ὑμῖν.

¹⁶¹ Ignace, *Lettres.*, 15, 3.

¹⁶² Fréquente chez des auteurs païens, mais aussi présente chez certains auteurs chrétiens, comme par exemple Méthode d'Olympe (*Symp.*, I, 1; M18, 37B): τὸν νόον κατέλυσαν καὶ τὴν ψυχὴν οὐκ ἔβλαψαν.

¹⁶³ Cf. introduction aux fragments, *supra*, p. 76.

¹⁶⁴ Cf. *supra*, p. 75

¹⁶⁵ Cf. Frag. 5, 12, 2: τῇ βουλήσει τοῦ θεοῦ τὸ πᾶν ἐπιτρέπειν.

Et moi je vous le dis: demandez, et on vous donnera; cherchez, et vous trouverez; frappez, et on vous ouvrira.

SL-11-09: Ἐάν τις ἀεὶ διαλέγεται τῷ θεῷ, οὐ δύναται πράξει ἀμαρτίαν. πῶς καὶ τίνα τρόπον, μάθανε· δὸς σαυτὸν ἐστάναι ἀεὶ ἐπὶ ἄρχοντος καθεζομένου ἐπὶ βήματος, σαυτὸν δὲ διαλέγεσθαι ἤτοι ἀπολογεῖσθαι, μὴ ἔχεις καιρὸν ἄλλο τι ἐνθυμηθῆναι ἢ παρρησιαστικώτερον γελάσαι ἢ ἀνεθῆναι ἢ πρὸς ἕτερον ὁμιλῆσαι; οὐκ ἔχεις τὸ βλέμμα πρὸς τὸν ἄρχοντα ἵνα πρὸς τὸ βούλημα ἐκείνου καὶ τὴν σαυτοῦ δείξις κατάστασιν; εἰ δὲ ὁ πρὸς τοὺς ἄρχοντας φόβος σχολὴν ἡμῖν ἀμαρτημάτων ἢ μειδιάματος οὐκ ἐνδίδωσιν, ἄρα, ἐὰν στῆς οὕτω ἐπὶ θεοῦ ὡς ἐπὶ ἄρχοντος ἐν καιρῷ προσευχῆς διαλεγόμενος, διὰ τῆς πίστεως ὁρῶν αὐτὸν καὶ βλέπων, ἔχεις καιρὸν ἀμαρτίας ἢ ἐπιθυμίας ἀισχυρᾶς ἢ πράξεως; οὐδαμῶς. οὕτως ἀεὶ δεῖ προσεύχεσθαι μετ' ἀναιδείας, τουτέστιν ὑπομονῆς, καὶ **κρούειν** τὸν εἰπόντα· **ἐγὼ εἰμι ἡ θύρα**, καὶ **ζητεῖν**, ἵνα **εὔρωμεν**.

Si quelqu'un est constamment en conversation avec Dieu, il ne peut commettre de péché. Comment et de quelle manière, apprends-le. Admettons qu'il t'arrive constamment de te tenir devant un archonte assis sur l'estrade, soit pour t'expliquer ou te disculper, vas-tu prendre l'occasion de penser à autre chose, de rire plus franchement, de te relâcher ou de t'entretenir avec un autre? N'auras-tu pas le regard dirigé sur l'archonte pour lui montrer ta disposition devant sa volonté? Mais si la crainte des archontes ne nous donne pas le loisir ni de pécher ni de sourire, alors, si tu te tiens de cette façon devant Dieu comme devant un archonte au moment de dire ta prière, le voyant et le regardant grâce à la Foi, auras-tu une occasion de péché, soit pensée honteuse, soit acte? Pas du tout. C'est ainsi qu'il faut toujours prier, **avec impudence**, c'est-à-dire avec audace, et **frapper** chez celui qui dit: **C'est moi qui suis la porte**, et **cherche**, afin de **trouver**.

Commentaire

I. Ἐάν τις ἀεὶ διαλέγεται τῷ θεῷ, οὐ δύναται πράξει ἀμαρτίαν: Titus affirme ailleurs que « personne n'est sans péché » (*μηδένα ἀναμάρτητον εἶναι*)¹⁶⁶. Ici, en apparente contradiction, il affirme que celui qui est constamment en conversation avec Dieu ne peut pécher. Serait-ce que Titus exclut la possibilité soit d'une communication vraie avec Dieu, soit d'une communication parfaitement constante, puisque même l'homme de Dieu ne peut prier dans son sommeil? Certainement pas. En effet, tous les mystiques d'Orient sont unanimes: « la

¹⁶⁶ Frag. 11, 4¹, 1.

Sainte Écriture ne commande rien d'impossible »¹⁶⁷, y compris lorsqu'elle prescrit: « Priez sans cesse »¹⁶⁸. Qu'on comprenne la prière au sens littéral, comme les Acémètes, qui se relayaient pour que la prière soit continue, ou qu'on la comprenne comme le faisait Clément d'Alexandrie, qui affirmait que « la prière agréable à Dieu est l'action bonne ». Ainsi, un courant de la pensée chrétienne orientale voyait la prière comme une sorte de totalité comprenant autant la prière au sens propre, que l'agape, la charité ou l'hospitalité, en un mot, la φιλανθρωπία¹⁶⁹. On retrouve la même idée chez Origène¹⁷⁰: « Il faut envisager toute la vie d'un saint comme une grande prière, dont ce que nous avons coutume de nommer prière n'est qu'une partie »¹⁷¹.

On ignore si Titus souscrivait à l'opinion de son illustre devancier. Toujours est-il que dans le passage qui nous intéresse, il est sans doute possible de faire la distinction entre l'état de pécheur (ἀμάρτητον) et l'acte de commettre les péchés (πρᾶξαι ἁμαρτίαν). Titus conviendrait sans doute que le pécheur peut, ponctuellement, ne pas commettre de péché tout en participant, passivement, au péché. Encore une fois, on ne sait si Titus adopte cette solution à la contradiction qu'il formule. Quoi qu'il en soit, il est clair que Titus accorde beaucoup d'importance à l'acte de prière, qui est le canal de communication entre le croyant et Dieu; la vie en prière apparaît ici comme un acte de première importance, où le chrétien suspend sa soumission au péché¹⁷².

2. ἄρχοντος: Bien qu'il soit généralement réservé aux puissances intermédiaires (démons, anges), le titre d'archonte est parfois appliqué à Dieu¹⁷³, et plus souvent, au Fils: « Le Verbe, que

¹⁶⁷ Maxime le Confesseur, *Liber asc.*, 25, PG 90, 929D: Οὐδὲν τῶν ἀδυνάτων ἢ θεία Γραφή προστάσσει.

¹⁶⁸ Th 5, 7.

¹⁶⁹ Cf. commentaire au fragment 15, 8, ligne 14, *supra*, p. 106-107.

¹⁷⁰ Ce sera aussi la solution privilégiée par Augustin. Cf. *De haeres.* 57, PL 42, 40.

¹⁷¹ πάντα τὸν βίον τοῦ ἁγίου μίαν συναπτομένην μεγάλην εἴπομεν εὐχήν· ἧς εὐχῆς μέρος ἐστὶ καὶ ἡ συνήθως ὀνομαζομένη εὐχή; Orig., *De orat.*, 12, PG II 45.

¹⁷² Les remarques de Titus sur le péché anticipent par ailleurs en bonne partie une question qui bouleversa la chrétienté lors de la crise pélagienne, dans les années 410-420. Cf. *supra*, frag. 11, 2³, lignes 15-16, p. 76.

¹⁷³ Origène, *De Princ.*, I, 2, 10.

nous avons reçu comme gouverneur de vie et de connaissance »¹⁷⁴. On évitera toutefois ce terme, sans doute en raison de son association avec la figure de l'archonte décrite dans les cosmologies gnostiques, où il est le créateur du mal et de la matière. Dans un ordre plus général, on entend par « archonte » dans le monde grec quiconque tenant une charge de l'État; on en trouvait dans la plupart des cités. À partir de l'époque classique, les pouvoirs des différents archontes étaient surtout religieux et judiciaires. Ainsi, dans notre fragment, Titus compare Dieu à un archonte en sa capacité de juge; il fait siéger Dieu en jugement devant l'Homme comme les archontes-juges le faisaient encore à son époque. Notre évêque utilise probablement cette image en raison de son rapport avec le quotidien des membres de son Église. En comparant Dieu à un juge, Titus tente de rendre sa majesté accessible, compréhensible à son auditoire.

9. ἔχεις καιρὸν ἀμαρτίας ἢ ἐπιθυμίας αἰσχροῦς ἢ πράξεως: Titus étale ici la gradation classique du péché, depuis la pensée, jusqu'à l'acte.

Lc 12, 49.

πῦρ ἦλθον βαλεῖν ἐπὶ τὴν γῆν, καὶ τί θέλω εἰ ἤδη ἀνήφθη.

C'est un feu que je suis venu jeter sur la terre, et comme je voudrais qu'il soit déjà allumé!

SL-12-49: Πόθεν ἦλθεν; ἀπ' οὐρανοῦ δηλονότι. οὐ γὰρ ἂν εἰ ἀπὸ γῆς ἦλθεν, ἔλεγε· πῦρ ἦλθον βαλεῖν ἐπὶ τὴν γῆν.

D' où est-il venu? Du ciel bien sûr. En effet, s' il était venu de la terre, il n' aurait pas dit: **C'est un feu que je suis venu jeter sur la terre.**

Commentaire

Ce bref commentaire de Titus doit être mis en commun avec les fragments 5, 28 et 8, 8. En effet ici, Titus tente d'exprimer à l'aide d'une simple déduction un sous-entendu dans le texte de l'Évangile. Dans ce cas précis, la précision de l'origine céleste du Christ n'est pas superflue. En effet, l'exégèse littérale de la Bible cherche à retrouver partout la cohérence qui est la marque de la perfection de la Parole divine, y compris dans les passages les plus anodins en apparence.

¹⁷⁴ Clément d'Alexandrie, *Strom.*, VII, 16.: ὁ λόγος, ὃν ἄρχοντα εἰλήφαμεν γνώσεώς τε καὶ βίου.

Cette attitude à l'endroit du texte demande de la part de Titus une certaine finesse (on notera ainsi que cette insistance sur l'origine divine agit comme un argument contre ceux qui voulaient distinguer le Jésus humain et le Christ divin), et une analyse des plus attentives.

Lc 12, 58.

ὡς γὰρ ὑπάγεις μετὰ τοῦ ἀντιδίκου σου ἐπ' ἄρχοντα, ἐν τῇ ὁδῷ δὸς ἐργασίαν ἀπηλλάχθαι ἀπ' αὐτοῦ, μήποτε κατασύρῃ σε πρὸς τὸν κριτὴν, καὶ ὁ κριτὴς σε παραδώσει τῷ πράκτορι, καὶ ὁ πράκτωρ σε βάλῃ εἰς φυλακὴν, ἕως ἂν τὸ ἔσχατον λεπτὸν ἀποδῷς.

En effet, lorsque tu vas avec ton adversaire devant l'archonte, en cours de route fais en sorte d'être délivré de lui, de peur qu'il ne te traîne devant le juge, et que le juge ne te livre à l'huissier, et que l'huissier ne te jette en prison, jusqu'à ce que tu aies rendu la dernière obole.

SL-12-58: Χρήσιμον μὲν οὖν τὸ ὑπόδειγμα καὶ κατὰ τὸ αἰσθητόν. οἱ γὰρ πρὸ δίκης διαλυόμενοι φρονιμώτεροι εἰσιν μὴ ἀναγκαζόμενοι· οἱ γὰρ **ἀφ' ἑαυτῶν τὸ δίκαιον ὀρῶντες**, οὗτοι ἑαυτοῖς δικασταὶ γενόμενοι ἀποφέρονται τὴν ψῆφον τῆς δικαιοσύνης. πρὸς ὃ δὲ λαμβάνεται τὸ ὑπόδειγμα χρησιμώτερον· ὅπερ γὰρ καλὸν ἐνταῦθα ποιεῖν, τοῦτο καλὸν ἐστὶ κάκεῖ ποιῆσαι. ἐγκαλεῖ<ς> σοι, φησὶν, ὅτι ἡμαρτες καὶ ἔχεις συνειδὸς ἁμαρτημάτων· διάλυσαι πρὸς **τὸν ἀντίδικόν σου**. ἀντίδικος δὲ ἡμῶν ἡ ὀργὴ καὶ ἡ ἐπιθυμία καὶ τὰ λοιπὰ πάθη τῆς ἀτιμίας. ἄγε τοίνυν, ἀδελφέ, ἐὰν αἰσθη ἐπιθυμίας σωματικῆς ἢ ὀργῆς ἢ ἑτέρου πάθους, διάλυσαι πρὸς ἐκεῖνο, κατάργησον αὐτοῦ τὰ σκιρτήματα, κατάπαυσον αὐτὸ κακῶς κινούμενον, ἵνα μὴ ἔλθῃς **πρὸς τὸν κριτὴν καὶ ὁ κριτὴς σε παραδῶ τῷ πράκτορι**, τοῖς ἀγγέλοις τοῖς διακονουμένοις, πρὸς τὴν κρίσιν, **καὶ ὁ πράκτωρ σε βάλῃ εἰς φυλακὴν, ἕως ἂν τὸ ἔσχατον λεπτὸν ἀποδῷς**. ἐὰν γὰρ διαλύσῃ διὰ τῆς μετανοίας, **ἀπαλλάσσει** δικαστηρίων, ἐὰν δὲ παραμείνῃς ἐν ταῖς ἁμαρτίαις, καὶ περὶ ὧν ἐλάλησας καὶ περὶ ὧν ἐνεθυμήθης καὶ περὶ ὧν ἔπραξας, μέλλεις τιμωρεῖσθαι, ἕως ἂν καὶ τὸ ἔσχατον λεπτὸν ἀποδῷς. βλέπε φιλανθρωπίαν κριτοῦ· προλέγει, ἵνα μὴ ἐμπέσωμεν.

L'exemple est donc utile, même selon le (registre du) sensible. En effet, ceux qui se réconcilient avant le jugement sont plus sensés, puisqu'ils ne le font pas sous la contrainte. En effet, ceux qui voient **d'eux-mêmes ce qui est juste**, ceux-là, devenus pour eux-mêmes juges, déposent le suffrage de la justice. Mais l'exemple est plus utile s'il est pris en ce sens: en effet, ce qu'il est bien de faire ici-bas, il est bien de le faire aussi dans l'autre monde. Tu t'accuses, dit-il, d'avoir péché et tu as conscience de tes péchés. Réconcilie-toi avec ton adversaire. Notre adversaire,

c'est la colère, le désir, ainsi que le reste des passions honteuses. Allons, frère, réconcilie-toi avec cela, si tu ressens des désirs corporels de colère ou toute autre passion corporelle, retiens ses élans, fais cesser ce qui se meut en vue du mal, afin que tu n'aies pas **chez le juge et que le juge ne te livre pas à l'huissier** (les anges qui assistent au jugement) et que **le huissier ne te jette en prison, jusqu'à ce que tu aies rendu la dernière obole**. Car si tu te réconcilies par le repentir, tu seras libéré des tribunaux, mais si tu demeures dans les péchés, qui concernent ce que tu as dit et ce que tu as désiré ou ce que tu as fait, tu te destines au châtement, jusqu'à ce que tu rendes la dernière obole. Constate l'humanité du juge; il avertit, afin que nous ne sombrions pas.

Commentaire

Dans les deux fragments suivants, Titus va dévoiler le spectre entier de son exégèse, depuis le plus strict littéralisme, jusqu'au sens spirituel, en passant par un sens intermédiaire, l'éthique, qui correspondent respectivement aux trois niveaux corporel, psychique, et spirituel d'Origène¹⁷⁵. Nous avons déjà vu combien Titus préfère le premier niveau (et, dans une moindre mesure, le deuxième) au troisième, sauf dans certains cas précis, où le texte appelle une autre attitude exégétique, comme nous le verrons au fragment 15, 3. Il faudra en effet attendre ce fragment pour voir Titus emprunter un tel chemin, et encore, nous verrons qu'il comprend cette opération dans un sens restreint.

Dans le fragment suivant, Titus présente une double interprétation d'une même injonction biblique. Mais on ne retiendra pas tant la symbolique moralisante de Titus que son refus d'aller outre cette dernière et de pousser son interprétation au niveau suivant, à savoir le niveau spirituel.

1. **Χρήσιμον μὲν οὖν τὸ ὑπόδειγμα**: Déterminer l'utilité, τὸ χρήσιμον, d'un livre – ou d'une partie d'un livre – faisait partie des objectifs principaux du commentateur. De fait, les philosophes néoplatoniciens situaient la question de l'utilité de l'œuvre au second rang des questions préliminaires, après le σκοπός (cf. 15, 3, commentaire). Dans le cas présent, Titus ne discute qu'un seul passage, à savoir une parabole, qu'il appelle τὸ ὑπόδειγμα, *exemplum*, et l'utilité qu'il en dégage, comme il le précise, est une utilité pratique, sensible.

¹⁷⁵ Origène, *De princ.*, IV, 2, 4.

1. καὶ κατὰ τὸ αἰσθητόν: Dans l'exégèse néotestamentaire de Cyrille d'Alexandrie, on retrouve une opposition entre interprétation κατὰ τὰ ἀνθρώπινα et κατὰ τὰ αἰσθητά. Toutes deux représentent un aspect de l'interprétation de la lettre du texte biblique: la première se référant aux choses ayant trait aux activités caractéristiques de l'homme en tant qu'individu et en tant que groupe, tandis que la seconde se réfère aux réalités perçues par les sens, en particulier la vue et l'ouïe¹⁷⁶. Il est très difficile de déterminer si Titus reconnaissait cette distinction. Il est certain en revanche qu'en affirmant l'existence d'un registre d'interprétation "sensible", il postule du même souffle l'existence d'un autre registre, celui du supra-sensible. C'est d'ailleurs une approche fréquente dans l'exégèse ancienne et médiévale. Pour les lecteurs anciens et médiévaux de la Bible, le texte inspiré recèle, sous le sens obvie, un sens secret, caché. C'est la fameuse dichotomie exotérique/ésotérique qu'on retrouve autant dans les sectes philosophiques que dans les cultes à mystère: le savoir a un prix, et ne l'obtient pas qui veut¹⁷⁷.

Titus maintient la validité de deux lectures, littérale et spirituelle, qui entreront dans le discours théologique chrétien sous l'influence de l'exégèse de Philon d'Alexandrie¹⁷⁸. Philon recherchait en effet l'esprit sous la lettre, afin de réinterpréter les Écritures juives avec des moyens que lui donnait l'hellénisme, notamment grâce à l'allégorie. Cette ouverture pratiquée à même l'unicité de l'Écriture marque l'acte de naissance du commentaire biblique. Désormais, il est possible de s'interposer entre le texte et son sens: « La lettre tue l'esprit, mais l'esprit vivifie » dira Paul¹⁷⁹. Origène prendra ensuite appui sur Paul pour affirmer non plus deux, mais trois sens à l'Écriture. La trichotomie d'Origène est calquée sur l'anthropologie de l'hellénisme tardif qui est aussi celle du christianisme: corps, âme, esprit (σῶμα, ψυχή, νοῦς) représentent respectivement un sens charnel ou historique (auquel correspond sans doute le sens αἰσθητόν de Titus), un sens psychique ou moral, et enfin un sens pneumatique¹⁸⁰. Ainsi, tandis que le premier sens n'a que peu d'impact sur la vie dans la foi et que la seconde n'est qu'une application à

¹⁷⁶ A. Kerrigan, p. 354.

¹⁷⁷ P. Hadot, p. 16.

¹⁷⁸ A. Compagnon, p. 168.

¹⁷⁹ 2Cor 3, 6: τὸ γὰρ γράμμα ἀποκτείνει, τὸ δὲ πνεῦμα ζωοποιεῖ.

¹⁸⁰ C. Kannengiesser, p. 206.

l'âme d'une morale ultimement indépendante du christianisme, le sens spirituel informe véritablement au cœur de la révélation¹⁸¹.

Or, *contra* Origène, Titus prétend que le sens littéral a lui aussi sa valeur: Χρήσιμον μὲν οὖν τὸ ὑπόδειγμα καὶ κατὰ τὸ αἰσθητόν. Il ne faudrait toutefois pas exagérer l'attitude des exégètes alexandrins (qui se réclamaient d'Origène) en regard du sens immédiat du texte biblique. Tous les lecteurs de la Bible reconnaissent que chaque mot, voire chaque signe de ponctuation fait partie d'un tout inaliénable dont le tissu ne doit pas être modifié. Mais au-delà de cette conscience de l'importance d'une lecture serrée du texte « physique » de la Bible, nombreux sont ceux parmi les disciples d'Origène qui spiritualiseront à outrance les Écritures. En rompant avec les abus de ces exégètes, la rigueur de Titus semble proche des préoccupations des membres de l'école d'Antioche, qui préféraient considérer le texte biblique sous un angle historique et littéraire¹⁸².

Il est vrai que dans l'ensemble des fragments, on le voit très rarement succomber à l'allégorie, et lorsqu'il s'adonne à de longues métaphores ou comparaisons, il le fait toujours en s'appuyant sur le sens *ad litteram*¹⁸³. Ainsi, le développement « spirituel » de ce fragment ne se fait pas au détriment du sens littéral, dont la validité est maintenue, mais en polyphonie et en simultanée. Pour Titus, comme pour de nombreux Pères, la « lettre » biblique n'accepte aucune lecture neutre, de par son origine divine. Le seul effort logique de reconstitution du σημασία, du « signifiant » de la Bible est effort et exercice spirituel, dans la mesure où pour lui comme pour eux, la simple matérialité du texte sacré est partie prenante du Mystère¹⁸⁴.

3-4. ἀποφέρονται τὴν ψήφον τῆς δικαιοσύνης: Le vote s'effectuait en Grèce antique dans les conseils, les assemblées et les cours de justice de diverses façons. Dans la démocratie

¹⁸¹ A. Compagnon, p. 175. Voir aussi H. De Lubac, p. 201 sqq.

¹⁸² Cf. M. Simonetti in C. Kannengiesser, p. 806. Cf. Discussion, *infra*, p. 105. Eustathe de Sébaste (mort avant 337) ainsi que Méléce d'Antioche (mort en 381), par exemple, s'étaient opposés vivement à la tendance allégorisante origénienne.

¹⁸³ Voir le fragment 11, 9, où Dieu est longuement comparé à un magistrat de justice.

¹⁸⁴ C. Kannengieser, p. 168.

athénienne, on votait à l' aide de « pierres de vote », le ψῆφος¹⁸⁵, dans les procès, tandis qu'on procédait généralement à main levée (χειροτονία) dans les assemblées et les conseils¹⁸⁶. On retrouve un même emploi du terme dans la Septante¹⁸⁷ et dans le Nouveau Testament¹⁸⁸. Quoiqu'il en soit, le terme demeure en usage jusqu'à l'Antiquité tardive, et même encore plus tard pour désigner les votes ecclésiastiques et conciliaires¹⁸⁹. Il est aussi, et beaucoup plus largement, utilisé à cette époque pour désigner un décret, qu'il soit issu d'un mortel ou d'un dieu (voire de Dieu¹⁹⁰). L'expression τὴν ψῆφον τῆς δικαιοσύνης est unique à Titus. On retrouve toutefois en 7, 4, 11 une expression analogue: τὴν κρείττονα ψῆφον δικαίως ἤρπασεν. « Déposer le suffrage de justice » n'équivaut certes pas à « emporter, avec justice, le meilleur suffrage », mais il est frappant que Titus associe systématiquement le ψῆφον à l'idée de justice, de δικαιοσύνη.

4. πρὸς ὃ δὲ λαμβάνεται τὸ ὑπόδειγμα χρησιμώτερον: Après une interprétation littérale et morale de l'injonction biblique, Titus passe à une interprétation symbolique. Il est intéressant de noter que notre auteur conserve le registre moral de la première interprétation et ne fait que l'élargir (lignes 4-5): ὅπερ γὰρ καλὸν ἐνταῦθα ποιεῖν, τοῦτο καλὸν ἐστὶ κάκεῖ ποιῆσαι. Titus en somme n'opère qu'un simple transfert: l'optique est donc la même dans les deux exégèses, il n'existe qu'une différence de degré entre elles (ligne 7): ἀντίδικος δὲ ἡμῶν ἡ ὀργὴ καὶ ἡ ἐπιθυμία καὶ τὰ λοιπὰ πάθη τῆς ἀτιμίας. « Injustice » devient alors un ensemble qui recoupe tout un ensemble d'attributs moraux: colère, jalousie, etc. Cette lecture symbolique apparaît à Titus comme « plus utile ». L'évêque conserve ici un vocabulaire « pratique », qu'on

¹⁸⁵ Le sens premier de ψῆφος est «petite pierre, galet».

¹⁸⁶ M. H. Hansen, p. 53.

¹⁸⁷ 4 Macc. 15, 26.

¹⁸⁸ Ac 26, 10. Luc fait dire à Paul qu'il « a apporté [son] suffrage quand on les (les Chrétiens) mettait à mort: ἀναιρουμένων τε αὐτῶν κατήνεγκα ψῆφον.

¹⁸⁹ Attestation tardive chez Théophane le Confesseur, p. 11, 18 (Bekker): Γελάσιος δὲ ὁ Καισαρείας τῆς αὐτῆς ἐπίσκοπος φησιν, ὅτι μεταμεληθέντες καὶ πάλιν βασιλεῦσαι θελήσαντες ψήφω κοινῇ τῆς συγκλήτου ἀναιροῦνται.

¹⁹⁰ Le « décret de Dieu » apparaît *inter alia* chez Jean Chrysostome, *Exp. In Psalmos*, PG 55, p. 85, 11: τὸ δεδοικέναι καὶ τρέμειν αὐτοῦ (τὸν Θεόν) τὴν ψῆφον.

peut attribuer à la dominante éthique ou pastorale de son exégèse. Pour lui, une interprétation est bonne dans la mesure où elle a un impact mesurable dans la vie du croyant.

Lc 15, 3.

εἶπεν δὲ πρὸς αὐτοὺς τὴν παραβολὴν ταύτην, λέγων·

Et il leur dit la parabole suivante:

SL-15-03: Οἱ τῶν παραβολῶν ἀκροαταὶ γεγεννημένοι δηλονότι ἐπιθυμοῦσι τῆς ἐρμηνείας. χρὴ γὰρ ὡς εἰκὸς αὐτὰς ἐρμηνεύσαι, ἵνα φανῆ ὁ σκοπὸς τοῦ λαλήσαντος καὶ τὸ ὄφελος τῶν ἀκουόντων. καὶ πρῶτον ἐκεῖνο λεγέσθω ὅτι διὰ παραβολῶν ἐλάλησεν ὁ κύριος, ἵνα παραστήσῃ ἡμῖν διὰ τῶν ἐπιγείων τὰ ἐπουράνια πράγματα. ἐπειδὴ γὰρ ἡ οὐράνιος κατάστασις ἀόρατός ἐστιν ἀνθρώποις, ἀόρατα δὲ ἰδεῖν οὐ δυνάμεθα, διὰ τῶν ὀρωμένων προσβιαζόμεθα πρὸς νόησιν τῶν μὴ φαινομένων. αὐτὸς τοίνυν ἐστὶν ὁ ἐν τῷ ψαλμῷ λαλήσας· **προσέχετε λαὸς μου, τῷ νόμῳ μου κλίνατε τὸ οὖς ὑμῶν εἰς τὰ ῥήματα τοῦ στόματός μου, ἀνοίξω ἐν παραβολαῖς τὸ στόμα μου.** ἐπηγγείλατό σοι ἐν προφήταις παραβολὰς, ἐπλήρωσεν ἐν τῷ εὐαγγελίῳ· ἐν τῇ παλαιᾷ ἢ ἐπαγγελίᾳ, ἐν τῇ καινῇ ἢ ἀποπλήρωσις. ἐπεὶ τοίς τίς ἐστὶν ὁ λέγων· **προσέχετε τῷ νόμῳ μου;** ἀρά γε Δαβὶδ; ἀλλ' οὐκ ἔστιν νομοθέτης ὁ Δαβὶδ, ἀλλὰ βασιλεὺς ὑπὸ νόμον Μωϋσέως, οὐδὲν νομοθετήσας. Ῥωμαίων γὰρ τοῖς βασιλεῦσιν ἔξεστι προστιθέναι νόμους καὶ οἱ ἐφεξῆς αἰεὶ προστιθέασιν κατὰ τὴν χρεῖαν τῶν καθεστηκότων. παρὰ δὲ Ἰουδαίοις οὐκ ἦν, ἀλλ' εἰς ἦν ὁ νόμος, ᾧ οὔτε προστιθέναι ἔδει, οὔτε ἀφελεῖν. πῶς οὖν Δαβὶδ λέγει· **προσέχετε τῷ νόμῳ μου;** ποῖω νόμῳ; ὅπου γε νομοθέτης οὐκ ἦν, ἀλλὰ βασιλεὺς ὑπὸ νόμον. ἀρα οὖν Δαβὶδ μὲν λέγει, εἰς ἕτερον δὲ πρόσωπον ἀνάγεται; οὐκ ἐλάλησεν παραβολὰς ὁ Δαβὶδ, καὶ κινδυνεύει ψεῦδος εἶναι τὸ λεγόμενον. ὁ δὲ Χριστὸς ἐλάλησεν, **ὁ ἐκ Δαβὶδ κατὰ σάρκα.** μετάβα οὖν ἀπὸ προσώπου εἰς πρόσωπον, ἀπὸ βασιλέως εἰς βασιλέα καὶ ἀπὸ ἀνθρώπου εἰς θεὸν ἀνθρώπου γενόμενον καὶ ἀπὸ τῶν κάτω εἰς τὰ ἄνω, ἵνα καλὴν μετάβασιν λάβῃς προσώπων καὶ ἄνοδον ἔχῃς ἀπὸ γῆς εἰς οὐρανόν. πρὸς τούτοις κάκεῖνο γινέσθω δῆλον ὅτι ἐκεῖ μὲν ἐπήγγελται παραβολὰς καὶ νόμον, ἐν δὲ τῷ εὐαγγελίῳ τὰ δύο πληροῖ. δύο γὰρ εἰσι νόμοι· εἰς ὁ τῆς παλαιᾶς καὶ εἰς ὁ τῆς καινῆς, δύο διαθήκαι· ἡ παλαιὰ περὶ σῶμα, ἡ καινὴ περὶ διάνοιαν, ἡ παλαιὰ σωματικὰς ἐντολὰς ἔχει, ἡ καινὴ πνευματικὰς ἐπαγγελίας, ἡ παλαιὰ τὰ στοιχεῖα ἔχει, ἡ καινὴ γυμνὰ τὰ μαθήματα, ἡ παλαιὰ **τὸ γάλα** ἔχει, ἡ καινὴ **τὴν στερεὰν τροφήν**, ἡ παλαιὰ **τὴν σκιάν** διαγράφει, ἡ καινὴ ὀλόκληρον τὸ σῶμα δείκνυσιν, ἡ παλαιὰ τὰς εἰκόνας διαγράφει, ἡ καινὴ αὐτὸ τὸ πρόσωπον τὸ βασιλικὸν σημαίνει. μήτε ταύτην καθ' ἑαυτὴν λάβῃς, ἵνα μὴ γένη μετὰ αἰρετικῶν διεφθαρμένος, μήτε μόνην τὴν παλαιὰν λάβῃς, ἵνα μὴ γένη μετὰ τῶν Ἰουδαίων ἄπιστος. εἰς γὰρ ἐστὶν ὁ τῶν δύο διαθηκῶν νομοθέτης ὁ τὴν παλαιὰν χαρισάμενος ἀντὶ στοιχείων καὶ τὴν καινὴν δωρησάμενος ἀντὶ μαθημάτων, τὸν ἕνα παῖδα ἀνατρέψας, τὴν ἀνθρωπότητα πᾶσαν, τὸ μὲν πρῶτον διὰ γάλακτος, τὸ δὲ δεύτερον διὰ στερεᾶς τροφῆς. μὴ μείνης ἐν τῷ γάλακτι, ἵνα μὴ διαφθαρῆς, μηδὲ ὡς ὑβρίζων τὸ γάλα ἀθρόον εἰς τὴν

στερεάν τροφήν ἔλθῃς αἰρετικῶς, ἵνα μὴ ἀποπνιγῆς, οὕτως ἡμᾶς διδάσκει τὸ πνεῦμα τὸ ἅγιον. ἐπεὶ ποία ἂν ἀλήθεια εἴη, εἰ ὁ Δαβὶδ λέγει· **ἀνοίξω ἐν παραβολαῖς τὸ στόμα μου** – οὐ γὰρ ἐλάλησεν παραβολὰς – ἢ προσέχετε τῷ νόμῳ μου – οὐ γὰρ ἐνομοθέτησεν; ἀλλὰ δῆλον, εἰς ὃν ἀνάγει τὰ ῥήματα, καὶ φανερά ἢ μεταφορὰ τοῦ προσώπου. οὐ γὰρ ἐστὶν ἀλλότριος ὁ Χριστὸς τοῦ Δαβὶδ, οὐδὲ Δαβὶδ τοῦ Χριστοῦ, ἀλλ' ὁ μὲν Χριστὸς τοῦ Δαβὶδ κατὰ σάρκα υἱός, ὁ δὲ Δαβὶδ δοῦλος τοῦ Χριστοῦ κατὰ πνεῦμα. – ἤκουσας ὅτι τέως Χριστὸς διὰ Δαβὶδ ἐπηγγείλατο παραβολὰς καὶ ἐνταῦθα ἐπλήρωσεν. ἐγκύψωμεν οὖν, ὅση δύναμις, ἐρμηνεύοντες, ἵνα εἰσέλθωμεν εἰς τὴν διάνοιαν τὴν εὐαγγελικὴν· **τῶν γὰρ Φαρισαίων ἀγανακτησάντων, ἐπειδὴ τελῶναι ἐπλησίαζον τῷ σωτήρι, καὶ μεμφομένων ὅτι δὴ καὶ τιμῆς παρ' αὐτῷ κατηξιούντο, ὁ σωτὴρ ἤρξατο λέγειν ὅτι χρεῖα τῶν μετανουόντων· διὰ τοῦτο παραγέγονα, ἵνα τοὺς ἐν θανάτῳ καὶ τοὺς ἐν ἀπωλείᾳ εὕρω καὶ τοὺς καταπεσόντας ἀναστήσω. οὐ γὰρ χρεῖαν ἔχουσι οἱ ὑγιαίνοντες ἰατροῦ, ἀλλ' οἱ κακῶς ἔχοντες.** εἰ γὰρ μὴ ἔδει τοὺς ἀμαρτωλοὺς σῶσαι, ἀπώλετο ἂν ἡ χρεῖα τῆς διδασκαλίας. ὥσπερ γὰρ ἀναγκαῖα ἢ ἰατρεία εὐρισκομένων νοσημάτων, οὕτως οὐκ ἀργὴ ἢ διδασκαλία τοὺς ἀμαρτάνοντας καλοῦσα εἰς μετάνοιαν. τοῦτο δὲ οὐ προτροπὴ ἀμαρτίας, ἀλλὰ προτροπὴ μετανοίας. τὸ μὲν γὰρ ἀμαρτάνειν πρόλημα. τὸ δὲ μετανοεῖν ἐπίκρισις εἰς αἴρεσιν καλλίονος.

Ceux qui sont devenus les auditeurs des paraboles désirent manifestement l'interprétation. Il faut en effet, comme il est naturel, les interpréter, afin que paraisse l'intention de celui qui a parlé, ainsi que le profit pour ceux qui l'écoutent. Que soit d'abord précisé ceci, à savoir que le Seigneur s'est exprimé en paraboles afin de mettre à notre disposition les choses célestes par le truchement des réalités terrestres. En effet, puisque l'état céleste est invisible aux yeux des hommes et que nous ne pouvons voir l'invisible par ce qui est visible, nous sommes forcés d'aller vers la conception des choses non apparentes par le biais des choses visibles. Certes, c'est lui-même qui a dit dans le psaume: **ô mon peuple, soyez attentifs à ma Loi, tendez votre oreille aux paroles de ma bouche, j'ouvrirai ma bouche dans des paraboles.** Il t'a promis des paraboles dans les prophètes, il les a réalisées dans l'Évangile. Dans l'Ancien, la promesse, dans le Nouveau, l'accomplissement. Mais alors, qui est celui qui dit: « **Soyez attentifs à ma Loi** »? S'agit-il de David? Mais David n'est pas le législateur, mais un roi soumis à la loi de Moïse; il n'a établi aucune loi. En effet, il est permis aux empereurs des Romains d'introduire des lois; ils les introduisent les unes après les autres, au gré des affaires courantes. Chez les Juifs, en revanche, ce n'était pas le cas. Au contraire, la loi était unique et il ne fallait ni y ajouter ni y retrancher quoi que ce fût. Comment donc David peut-il dire: « **Observez ma Loi** »? Quelle loi, étant donné qu'il n'était assurément pas législateur, mais roi, soumis à la Loi? Est-ce donc David qui parle, mais en se référant à une autre personne par anagogie? David ne s'est pas exprimé en

paraboles, et ce qui est dit risque d'être un mensonge. Mais le Christ le fit, lui qui **est issu de David selon la chair**. Passe donc d'une personne à l'autre, du roi au Roi, de l'homme au Dieu devenu homme, du bas vers le haut, afin que tu saisisse cette belle transition d'une personne à l'autre et que tu aies un chemin pour monter de la terre vers le ciel. En plus de ces choses, que cela aussi soit clair, à savoir que s'il promet là-bas les paraboles et la Loi, il les accomplit toutes deux dans l'Évangile. Il y a en effet deux lois; l'une est celle de l'ancienne (alliance), l'autre de la nouvelle. Il y a deux testaments. L'ancien concerne le corps, le nouveau la pensée; l'ancien contient des commandements corporels, le nouveau des promesses spirituelles; l'ancien contient les lettres, le nouveau les enseignements dans leur plus simple expression; l'ancien contient **le lait**, le nouveau **la nourriture solide**; l'ancien esquisse la silhouette, le nouveau montre le corps parfait; l'ancien trace les images, le nouveau montre le visage du Roi lui-même. Ne prends ni celui-ci (tout) seul en lui-même, de peur de te perdre avec les hérétiques, ni l'ancien seul, de peur de devenir infidèle avec les Juifs. Il n'y a qu'un seul législateur des deux Testaments, qui nous gratifia de l'Ancien Testament, qui tint lieu de lettres, et nous offrit le Nouveau, qui tint lieu d'enseignements, ayant élevé son unique enfant, l'humanité toute entière, en lui donnant d'abord du lait, pour ensuite passer à la nourriture solide. Ne t'en tiens pas au lait, afin de ne pas dépérir, et ne va pas non plus mépriser d'emblée le lait pour passer à la nourriture solide, comme un hérétique, afin de ne pas t'étouffer. Ainsi nous enseigne l'Esprit-Saint. Car quelle serait la vérité si David dit: « **J'ouvrirai ma bouche en paraboles** » – en effet, il ne s'est pas exprimé en paraboles – ou bien « **Soyez attentifs à ma Loi** » – car il n'en a pas établi –? Mais il est clair vers qui se dirigent ces paroles, comme est manifeste le transfert d'identité. Car le Christ n'est pas étranger à David, ni David au Christ, mais le Christ est fils de David selon la chair et David serviteur du Christ selon l'esprit – tu as entendu que jusqu'alors, le Christ a promis, par l'intermédiaire de David, des paraboles, et qu'il les a accomplies ici. Penchons-nous donc pour interpréter, à la mesure de notre capacité afin que nous entrions dans l'intelligence évangélique. Alors que des Pharisiens s'irritaient parce que des publicains approchaient le Sauveur et qu'ils le lui reprochaient parce qu'ils se jugeaient dignes de l'honneur d'être auprès de lui, le Sauveur commença à dire que c'était au profit de ceux qui se repentaient. Voilà pourquoi je les côtoie, pour trouver ceux qui sont dans la mort et dans la perdition, et relever ceux qui sont tombés. En effet, ceux qui sont en bonne santé n'ont nul besoin d'un médecin, mais plutôt ceux qui se portent mal. En effet, s'il ne fallait pas sauver les pécheurs, alors l'utilité de l'enseignement

serait perdue. Tout comme la guérison est nécessaire lorsque nous découvrons une maladie, ainsi l'enseignement qui appelle les pécheurs à la repentance n'est pas vain. Cela n'est pas encouragement au péché, mais à la pénitence. D'une part pécher est prédisposition, d'autre part, la décision de se convertir est décision vers le choix de ce qui plus beau.

Commentaire

Ce long fragment est le seul de notre collection où Titus s'adonne à l'interprétation typologique, qui consiste en la reconnaissance dans l'Ancien Testament de l'annonce ou des prémisses d'un événement de la vie de Jésus, suivant une formule qu'il énonce lui-même: (lignes 9-10): ἐπηγγείλατό σοι ἐν προφήταις παραβολάς, ἐπλήρωσεν ἐν τῷ εὐαγγελίῳ. L'évêque de Bosttra utilise même un mot sans équivoque (ἀνάγεται; ligne 17, cf. commentaire) pour décrire le lien entre Jésus et le roi David, lequel est inextricablement lié au champ sémantique de l'exégèse spirituelle, dite « anagogique ». Ce fragment est donc la preuve, en quelque sorte, de la présence d'une exégèse autre que littérale, qui s'ajoute à l'exégèse littérale et/ou symbolique dont il fait montre ailleurs

Il faut noter toutefois que cette attitude de notre auteur n'est pas innocente: elle est reliée au texte qu'il commente. Il serait en effet parfaitement absurde que Titus commente une parabole *ad litteram*. C'est en tout cas ce qu'il sous-entend lorsqu'il remarque que (ligne 1): Οἱ τῶν παραβολῶν ἀκροαταὶ γεγενημένοι δηλονόντι ἐπιθυμοῦσι τῆς ἐρμηνείας. La parabole invite, de par sa propre nature, à aller outre la simple lettre du texte pour découvrir son sens. C'est en tout cas ainsi que Titus s'explique la présence des paraboles dans les Évangiles (lignes 3-4): διὰ παραβολῶν ἐλάλησεν ὁ κύριος, ἵνα παραστήσῃ ἡμῖν διὰ τῶν ἐπιγείων τὰ ἐπουράνια πράγματα. La parabole est un tremplin vers les choses spirituelles. Les confiner au monde terrestre équivaut donc à les dénaturer.

Et même si Titus abandonne un instant son registre exégétique habituel, il demeure tout aussi sensible aux besoins de son auditoire. Ainsi, au lieu de s'abandonner totalement aux spéculations mystiques qui risqueraient de dérouter ceux qui l'écoutent, il explique d'abord longuement la raison de l'exégèse typologique avant d'en venir à l'interprétation comme telle; de fait, on pourrait considérer ce fragment comme l'exposition, par Titus, des conditions de la

typologie: il faut identifier les acteurs, puis examiner leurs rapports mutuels et, enfin, passer à l'anagogie proprement dite. En bon pasteur, notre auteur a compris que l'homélie est bien plus qu'un morceau de bravoure rhétorique ou un exercice d'ingéniosité théologique. Certes, pour lui, l'homélie est d'abord dialogue avec l'auditoire et moment privilégié d'enseignement. On pourrait ainsi rapporter à son sujet ce qu'il affirme au sujet de Moïse (fragment 18, 18, lignes 11-12): τοῖς τρόποις αὐτῶν συγκαθίσταται, οἷα παιδαγωγὸς συγκαταβαίνων αὐτῶν τῆ ἀσθενείᾳ, ἵνα κατὰ μικρὸν αὐτοὺς ἀναγάγῃ.

2. ὁ σκοπός: Chez les commentateurs néoplatoniciens de la fin de l'Antiquité, la détermination du σκοπός (le but, la visée d'un ouvrage) était la première étape de toute lecture et interprétation d'un texte¹⁹¹. Bien que toute la séquence de questions concernant Aristote et Platon ne pût s'intégrer à un commentaire scripturaire – il faut noter par ailleurs que les questions préalables ne s'appliquaient pas davantage toutes aux textes philosophiques traditionnels –, l'explication du σκοπός pouvait passer pour nécessaire dans le cadre de l'exégèse biblique pour un chrétien cultivé comme Titus. Elle était fondamentale, du moins, aux yeux des derniers philosophes païens, comme en témoigne ce passage de Simplicius: « Le but, lorsqu'il est bien compris, détermine notre pensée et la met dans le droit chemin (ὁρίζει καὶ κατευθύνει τὴν διάνοιαν ἡμῶν), pour que nous ne portions pas en vain, à droite et à gauche, mais que nous rapportions tous les éléments du texte à ce but (πρὸς αὐτὸν ἅπαντα ἀναφέρωμεν) »¹⁹². Notons par ailleurs que le terme σκοπός se retrouve dans la toute première phrase du traité *Contra Manichaeos* de Titus, ce qui pourrait ajouter du crédit à l'idée d'une certaine communauté de méthode, sinon de pensée entre Titus et les commentateurs païens: tous procèdent d'abord en énonçant clairement l'objectif de leur enquête.

Mais déterminer le σκοπός d'une œuvre ou d'un passage d'une œuvre pour Titus tient sans doute plus de l'analyse littéraire, informée à la fois par l'académisme rhétorique acquise par

¹⁹¹ P. Hoffmann, p. 65.

¹⁹² Simplicius, *In Cat.* 8, 13-15.

son éducation, que de sa prédilection « antiochienne » pour l'analyse historico-littéraire¹⁹³. Au demeurant, les Pères utiliseront, pour analyser des textes bibliques, les repères dont on usait pour analyser les classiques de l'Antiquité. Dans l'esprit de l'époque, si les poèmes d'Homère ou les discours de Démosthène sont parfaits, c'était d'abord parce qu'ils respectent un système de règles théorique et immanent à toute composition. En effet, les chrétiens, non moins que les païens, considèrent que les grands poètes et auteurs ont appliqué dans leurs œuvres les lois de la rhétorique, que ce soit consciemment ou non; aussi, un grand nombre des manuels de rhétorique de l'Antiquité tardive tirent-ils leurs exemples de figures et de tropes de *l'Iliade* et de *l'Odyssée*¹⁹⁴. Les chrétiens, qui n'ont jamais songé à remplacer ce modèle, veulent alors appliquer à la Bible les mêmes critères qu'à n'importe quelle composition en langue grecque. Les premiers exégètes n'inventent donc pas de nouveaux principes d'interprétation, mais gardent le cadre grec qui est celui de leur éducation et de leur culture¹⁹⁵. Il est en effet inconcevable pour eux que la Bible, le Livre par excellence, fût dénué de ce qui faisait la grandeur des classiques grecs¹⁹⁶. Les règles de la rhétorique, en effet, sont considérées comme neutres: elles n'affectent pas le fond de la pensée, mais plutôt la forme, l'arrangement des idées et la structure. Il n'est donc pas étonnant que Titus ait recours à une terminologie empruntée au monde de la rhétorique pour interpréter l'Évangile de Luc.

14. Ῥωμαίων γὰρ τοῖς βασιλεῦσιν ἔξεστι προστιθέναι νόμους καὶ οἱ ἐφεξῆς αἰεὶ προστιθέασι κατὰ τὴν χρείαν τῶν καθεστηκότων. παρὰ δὲ Ἰουδαίοις οὐκ ἦν, ἀλλ' εἰς ἦν ὁ νόμος, εἰς ἦν ὁ νόμος: En fournissant une analogie tirée du système politique et légal contemporain, Titus se soucie non seulement d'offrir un cadre historique à ses auditeurs, mais rend intelligible, au premier degré, le texte biblique. Il y a bien sûr, derrière cette mise en contexte, un objectif proprement théologique, voire polémique. Il s'agit dans un premier temps

¹⁹³ C. Kannengiesser, p. 799.

¹⁹⁴ C. Schäublin, in Kannengiesser, p. 154.

¹⁹⁵ On constate ce phénomène très clairement dans le *Liber regularum* de Tyconius (qui écrivait sensiblement à la même époque que Titus) dans lequel se déploie une recherche des « lois » ayant guidé l'auteur des Écritures (c'est-à-dire, en dernière analyse, l'Esprit-Saint), laquelle s'effectue toujours dans un cadre « académique » et rhétorique.

¹⁹⁶ C. Schäublin, p. 155. Théodore de Mopsueste résume admirablement l'attitude au texte sacré lorsqu'il dit d'un Psaume (*In Ps.* 73.12a, p. 495 Devreesse): εἰ γὰρ μὴ ἔξρηξευ τούτων ὁ θεός, ἀλλὰ τῷ προλέγοντι προφήτῃ ἀναγκαῖον ἦν ἐκ πάντων κοσμεῖν τὸν λόγον.

d'opérer une distinction claire entre christianisme et judaïsme, d'insister sur une composante maîtresse du christianisme, à savoir le dédoublement de la Loi, ou plutôt son fonctionnement sur deux paliers distincts: loi « corporelle » et loi « spirituelle ». Ensuite, Titus insiste sur la distance qui sépare législation divine (en l'occurrence celle des Juifs), qui est immuable par définition, et législation, qui est appelée à changer constamment¹⁹⁷. Au premier niveau toutefois, il n'en demeure pas moins que les informations factuelles, ou perçues comme telles, que propose notre évêque montrent un réel souci de mettre en lumière le texte de la Bible à l'aide de données historiques et sociales: ce scrupule « historien » de Titus est un autre témoignage de son affinité avec l'exégèse antiochienne.

17. εἰς ἕτερον δὲ πρόσωπον ἀνάγεται: En grec classique, le mot πρόσωπον désigne le « visage » de l'être humain (et aussi parfois celui de l'animal). Dans la théologie chrétienne, en revanche, il prend la signification technique de « personne », autant en théologie trinitaire qu'en christologie¹⁹⁸. Cet usage s'appuie d'abord sur l'usage scripturaire, chez Paul (2 Co 4) où il est question de « la gloire de Dieu sur la face du Christ »¹⁹⁹, mais aussi sur la précédente exégèse de Philon du terme πρόσωπον²⁰⁰. Dans un emploi trinitaire, il est généralement équivalent à ὑπόστασις. Très rare chez les auteurs orientaux avant le IV^e siècle, il est utilisé à partir de la seconde moitié de ce siècle dans une acception christologique, d'abord comme négation de la présence de deux personnes en le Christ, puis comme affirmation qu'il est une seule personne²⁰¹.

Dans le cas qui nous occupe ici, Titus ne l'emploie ni dans un sens strictement trinitaire ni même christologique, mais bien pour signifier le lien entre David et Jésus, qui se répondent et se complètent, par anagogie. Car il s'agit bien ici d'une des rares exégèses « mystiques » de

¹⁹⁷ Cf. *infra*, le commentaire à 15, 8, 18, où le basileus émet νόμος ἐπὶ νόμῳ καὶ πρόσταγμα ἐπὶ προτάγματι.

¹⁹⁸ On pourrait y voir un développement de l'utilisation de πρόσωπον dans le théâtre, où le terme désigne un personnage dans une pièce, une part des *dramatis personae*. Cf. *inter alia*, Apollonios Dyscolos, *De Pronomine*, 262a; 282a.

¹⁹⁹ Τῆς δόξης τοῦ θεοῦ ἐν προσώπῳ Χριστοῦ.

²⁰⁰ B. Lohse, p. 769.

²⁰¹ B. Studer, p. 2120.

Titus²⁰². Il y a en effet rupture avec l'interprétation littérale qu'il prône généralement, pour effectuer cette « remontée » (ἀναγωγή), depuis l'Ancien Testament jusqu'au Nouveau, qui affirme l'adéquation entre les personnes (πρόσωπα) du roi David et du Christ. Toutefois, l'association de David et de Jésus n'est ni propre à Titus, ni même à la seule littérature patristique. Dans les Évangiles, le Christ est présenté comme fils de David, d'abord par la généalogie (il est relié à la lignée royale du royaume de Judée) puis par un certain nombre d'affinités qu'il partagerait avec son illustre prédécesseur. Il existe donc déjà dans les Évangiles ce même jeu de miroirs entre les deux personnages (Mc 2 23-28, où Jésus arrache les épis de blé, comme David a mangé le pain sacré lors du Sabbat (1 Sam 21)) que Titus présente ici. Forte de son origine biblique, cette association sera reprise très fréquemment dans toute la littérature chrétienne. On verra même dans le combat de David contre Goliath une préfiguration de la victoire du Christ sur Satan²⁰³.

24. δύο διαθήκαι: Titus va développer ici une vision classique de la différence entre l'Ancien et le Nouveau Testament. En effet, en opposant un Testament « sensible » et un Testament « spirituel », ou, dans les termes de Titus, un Testament « corps » et un testament « esprit »²⁰⁴, notre évêque réitère la position officielle de l'Église sur les canons de l'Écriture. Contre des hérétiques qui, comme Marcion, rejetaient l'Ancien Testament en bloc (ainsi que d'autres écrits considérés comme trop « juifs ») le consensus « orthodoxe » en maintient la validité²⁰⁵. On retrouve très souvent un recours à l'allégorie pour expliquer la relation entre l'Ancien et le Nouveau Testament, comme ici chez Théodoret: Ἡ μὲν γὰρ παλαιὰ διαθήκη σωματικὰς ἐπαγγελίας εἶχε συνεζευγμένας, γῆν ῥέουσαν γάλα καὶ μέλι, καὶ γῆν ἐλαιῶνων καὶ ἀμπελώνων, καὶ παίδων πλῆθος, καὶ τὰ τούτοις προσόμοια. Ἡ δὲ καινὴ ζῶν αἰῶνιον καὶ

²⁰² Les écrivains patristiques utilisaient en effet tous les termes de la famille de ἀνάγω pour désigner le transfert, ou plutôt la « remontée » depuis le sens littéral jusqu'au sens spirituel. Cf. Kannengiesser, p. 256-257.

²⁰³ Cf. Commentaire d'Hésychius au Psaume 143, ligne 1.

²⁰⁴ ἡ παλαιὰ περὶ σῶμα, ἡ καινὴ περὶ διάνοια (ligne 25).

²⁰⁵ H. Chadwick, p. 40.

οὐρανῶν βασιλείαν²⁰⁶. L'image du lait maternel qui prépare à la nature solide est par ailleurs commune, comme le prouve cet autre passage du même auteur: Περιέπομεν δὲ ὅμως καὶ τὴν Παλαιὰν Διαθήκην, ὡς μητρώαν θηλήν· τοῦ δὲ γάλακτος οὐ μεταλαμβάνομεν. Περιττὸν γὰρ τοῖς τελείοις τῆς θρεψαμένης τὸ γάλα²⁰⁷. Il est aussi intéressant de noter que, d'un point de vue stylistique, ce passage ressemble beaucoup à 4,1 lignes 8-9. Dans les deux cas on constate combien Titus aime accumuler les images frappantes et les métaphores, et ce, dans un but moins didactique que tout simplement destiné à faire montre de sa virtuosité à manier les différentes images qu'il évoque et, peut-être, pour atténuer la banalité de certaines d'entre elles.

28-29. ἡ παλαιὰ τὰς εἰκόνας διαγράφει, ἡ καινὴ αὐτὸ τὸ πρόσωπον τὸ βασιλικὸν σημαίνει: Cette phrase fait sans doute référence à la tradition de représenter l'Empereur en image, laquelle était bien souvent, pour la très grande majorité des habitants de l'Empire, le seul contact visuel qu'ils auraient jamais du visage de leur souverain (τὸ πρόσωπον τὸ βασιλικὸν)²⁰⁸.

Lc 15, 8.

Ἡ τίς γυνὴ δραχμὰς ἔχουσα δέκα, εἰάν ἀπολέσῃ δραχμὴν μίαν, οὐχὶ ἅπτει λύχνον καὶ σαροῖ τὴν οἰκίαν καὶ ζητεῖ ἐπιμελῶς ἕως οὗ εὕρῃ;

Ou bien quelle femme, ayant dix drachmes, si elle en perd une, n'allume pas une lampe, ne balaie pas la maison et ne cherche avec attention jusqu'à ce qu'elle l'ait retrouvée?

SL-15-08: Εἶτα, ὡ ἀνόητοι Φαρισαῖοι, εἰάν ἀπολέσῃ γυνὴ δραχμὴν, κἂν ἔχη ἑνναπλάσιον τοῦ ἀπολομένου, οὐ τοσοῦτον χαίρει ἐφ' οἷς ἔχει, ὅσον λυπεῖται ἐπὶ τῷ ἀπολομένῳ. καὶ ἀνάπτει λύχνον καὶ ποιεῖ φῶς – τὸν λόγον δὲ τῆς διδασκαλίας ὁ λύχνος σημαίνει – καὶ σαροῖ τὴν οἰκίαν· συνάγει καὶ τὴν κόπρον μετὰ τοῦ ζητουμένου, ἵνα συμπεριληφθῇ τὸ ζητούμενον, καὶ περιεργάζεται ἐκεῖνο, ὃ ζητεῖ. καὶ ὅταν εὕρῃ, συγκαλεῖται τοὺς γείτονας λέγουσα· συγχαρήτέ μοι οὐχ ὅτι ἑννέα ἔσχον, ἀλλ' ὅτι τὴν μίαν εὕρον. καὶ εὐφραίνεται ἐπὶ τῷ ἀπολωλότῳ καὶ εὐρεθέντι μᾶλλον ἢ ἐπὶ τοῖς μὴ ἀπολομένοις. καίτοι

²⁰⁶ Théodoret., *Interpret. In Ep. Pauli*, PG 82 p. 736, 46-50.

²⁰⁷ Théodoret., *Haer. Fab. Comp.*, PG 83, p.509 47-50. On retrouve la même idée chez de nombreux autres auteurs. Cf. *inter alia*, Eusèbe de Césarée, *Comm. In Is.*, II, 44, 10-20.

²⁰⁸ A. Grabar, *L'iconoclasme...*, p. 13.

οὐκ ἐποίησε τὰς δραχμάς, ἀλλ' ἀπὸ ἄλλου λαβοῦσα ἔχει ἢ κερδήσασά πως ἐκτήσατο. ὁ δὲ θεὸς ἔπλασεν, ἐποίησε μὴ ὄντας, κατεσκεύασε μὴ ὑπάρχοντας. εἶτα ἡ ἁμαρτία διέφθειρε καὶ ἡ παρακοὴ ἐν μέσῳ γενομένη ἠλλοτρίωσε τὸ πλάσμα τοῦ πλάσαντος. οὐ ζητήσῃ οὖν ὁ πλάσας καὶ εὐρῶν χαρήσεται; ἀλλὰ ἀγανακτεῖτε, ὅτι **τελώναι** μοι πλησιάζουσιν. οὐ βούλεσθε τὸ θεὸν εἶναι **ἀγαθόν**; μὴ καθ' ἑαυτῶν κρίνητε. ἁμαρτωλοὶ γὰρ ὑπάρχοντες οὐκ ἐκδέχεσθε τὴν φιλανθρωπίαν. – καὶ τέως ταύτην τὴν παραβολὴν οὕτως ὁ κύριος ἐπέρανε καὶ φανερὸν κατέστησεν ὅτι φιλάνθρωπος ὢν χαίρει τῇ μετανοίᾳ τῶν ἁμαρτανόντων. ὥστε μεγάλη ἡ προτροπὴ τῆς μετανοίας, εἶγε καὶ εἰς μετανοήσας πανήγυριν ἐργάζεται **τοῖς ἀγγέλοις ἐν οὐρανῷ**. τίς δύναται ποιῆσαι πανήγυριν; πολλοῖς παραγγέλλει ὁ βασιλεὺς, καὶ νόμος ἐπὶ νόμῳ καὶ πρόσταγμα ἐπὶ προστάγματι, καὶ μόλις ὑπακούουσιν οἱ ὑπήκοοι, ἵνα συστῇ ἐν τόπῳ πανήγυρις. εἴαν δὲ εἰς **ἁμαρτωλὸς** μετανοήσῃ ἐπὶ γῆς. ὅλος ὁ οὐρανὸς πανηγυρίζει, καὶ τὰ ἀγγελικὰ τάγματα ἐορτάζει, εἴαν ἀπολομένη ψυχὴ εὕρεθῇ. οὐκ ἀργύριον τὸ ζητούμενον, οὐ χρυσοῖον τὸ κινδυνεύον, οὐ **πρόβατον** ἄλογον τὸ πεπλανημένον, ἀλλὰ ψυχὴ τὸ ἀξιάγαστον χρῆμα.

Ensuite, ô Pharisiens insensés, si une femme perd une drachme, quand bien même elle posséderait neuf fois plus que ce qu'elle a perdu, elle ne se réjouira pas tant de ce qu'elle a qu'elle se chagrinerait de sa perte. Elle allume une lampe et fait de la lumière – la lampe représente la parole de l'enseignement – et balaie la maison: elle mêle la saleté à l'objet recherché, si bien qu'il est enveloppé par elle et que c'est une vaine corvée que de le chercher. Et lorsqu'elle la retrouve, elle appelle ses voisins et leur dit: «réjouissez-vous avec moi non pas parce que j'avais neuf drachmes, mais parce que j'en ai retrouvé une. Et elle est plus joyeuse de celle qui fut perdue et retrouvée que de celles qui ne furent pas perdues. Et pourtant, ce n'est pas elle qui a fabriqué les drachmes, mais elle les a plutôt reçues de quelqu'un d'autre, ou elle les a acquises en faisant quelque gain. Dieu, lui, a façonné, a créé ceux qui n'étaient pas; il a fabriqué ceux qui n'existaient pas. Ensuite, le péché détruit, et la désobéissance survenue entre-temps rendit étranger l'ouvrage de celui qui l'a façonné. Donc, celui qui a façonné ne le cherchera-t-il pas, et après avoir trouvé, ne se réjouira-t-il pas? Mais vous vous irritez parce que des publicains me côtoient. Vous ne voulez pas que Dieu soit bon? Ne portez pas de jugements contre vous-mêmes. En étant pécheurs, en effet, vous ne recevez pas l'amour du genre humain. – Et tandis qu'il achève ainsi cette parabole, le Seigneur établit clairement que puisqu'il est ami des hommes, il se réjouit de la conversion des pécheurs. Si bien que l'encouragement de la conversion est d'une telle force que même si un seul individu se convertit, il organise une fête pour les anges dans le ciel. Qui peut faire une fête? Aussi le roi a-t-il annoncé loi par-dessus loi et décret par-dessus décret à l'intention du grand nombre, et les sujets obéissent avec peine afin

que la fête s'assemble en un lieu. Mais si un pécheur fait pénitence sur Terre, le Ciel tout entier festoie, et les ordres angéliques sont en liesse si une âme perdue est retrouvée. Ce n'est pas de l'argent que l'on cherche, ni de l'or qui est en jeu, ni la brebis dépourvue de raison qui s'était égarée, mais bien une âme, ce bien digne d'étonnement.

Commentaire

L'exégèse que fait Titus de cette parabole est conventionnelle: elle est une illustration de l'importance de la repentance. Ce traitement est pour lui l'occasion de revenir longuement sur les conditions de cette repentance et de ses effets dans ce monde et dans l'autre.

14. τὴν φιλανθρωπίαν: La *philanthropia* (l'*humanitas* latine) peut être définie, traditionnellement, par la générosité ou la considération dont fait montre un personnage important –qu'il soit un dieu, un roi, ou tout simplement un hôte– à l'endroit du commun des mortels. Ainsi, pour Eschyle, Prométhée est philanthrope, et Hermès pour Aristophane, alors que Cyrus et Agésilas le sont tout autant pour Xénophon²⁰⁹. La φιλανθρωπία fait donc partie de l'éthique du bon dirigeant: nombreux seront les rois et potentats hellénistiques qui s'approprièrent cette épiclèse²¹⁰. Les empereurs romains n'y manqueront pas, jusqu'à Julien, l'ennemi juré de Titus, qui, cherchant sans doute à rivaliser avec des chrétiens réputés pour leurs bonnes œuvres, en fera la ligne directrice de son règne, car il s'agit, nous dit-il, de la seule véritable marque du bon dirigeant²¹¹.

Les chrétiens hésitèrent quelques temps avant d'utiliser un vocable si étroitement associé au paganisme et à ses conventions sociales. Il n'y a ainsi dans le Nouveau Testament et dans les écrits des Pères apostoliques que très peu d'attestations du terme. Dans les Actes, on le retrouve dans le sens de magnanimité (le comportement du centurion qui permet à Paul de visiter ses amis à Sidon) et d'hospitalité (les habitants de Malte qui accueillent Paul naufragé). Dans la lettre à Tite, toutefois, on retrouve un emploi « théologique » de φιλανθρωπία, où Jésus est présenté comme la manifestation directe de la φιλανθρωπία de Dieu: ὅτε δὲ ἡ χρηστότης καὶ ἡ

²⁰⁹ Eschyle., *Prom.* 10; Aristophane, *Pax.* 392; Xénophon, *Cyropaed.*, I, 2, 1; *Ag.*, 1, 22.

²¹⁰ Cf. 12, 58. Cf. D. J. Constantelos, p. 15-20.

²¹¹ Julien, *Orat.* 2, 12b,

φιλανθρωπία ἐπεφάνη τοῦ σωτήρος ἡμῶν θεοῦ²¹². Les termes employés ici sont influencés par l'adoration de l'épiphanie de dieux païens et par le culte impérial, ce qui illustre combien la φιλανθρωπία est encore largement une vertu « païenne ».

Cette timidité se dissipera graduellement à partir de Clément d'Alexandrie et Origène, qui reconnaîtront que la philanthropie fait partie des attributs essentiels de la divinité (cf. ligne 15: ὁ κύριος [...] φιλόανθρωπος ὤν²¹³). Ainsi, à l'époque de Titus, les rôles sont inversés: c'est maintenant le païen Julien qui va chercher chez les chrétiens l'exemple de la philanthropie. Ceci ne veut pas dire que les usages anciens se perdent. Les empereurs et autres personnages s'accrochent encore à un idéal d'évergétisme, ou du moins cherchent à cultiver une image de bienfaiteur²¹⁴. Aussi le terme va-t-il se christianiser: il recoupera *mutatis mutandis* l'ensemble des bonnes œuvres, la charité et l'agapè chrétienne. Ainsi, le Christ deviendra l'archétype du « philanthrope » (il existait à Constantinople au douzième siècle un monastère Χριστός τοῦ Φιλανθρώπου, ainsi qu' un autre, Χριστός Φιλάνθρωπος Σωτήρ) même si le terme sera utilisé aussi pour désigner la bonté des œuvres du Père²¹⁵.

20. ἵνα συστῆ ἐν τόπῳ πανήγυρις: Le terme πανήγυρις dans l'Antiquité sert à désigner toute une gamme d'occasions festives, qu'il s'agisse d'un festival populaire ou de célébrations en l'honneur d'un dieu, voire d'un souverain. Ainsi, un panégyrique est un discours prononcé pour une telle occasion. Dans un cadre chrétien, on entend par πανήγυρις tantôt les fêtes de commémoration de saints et de martyrs, tantôt les fêtes majeures du calendrier religieux (Annonciation, Transfiguration). N'importe quelle occasion de réjouissances, ainsi que le groupe qui y prend part, peut donc être décrits par πανήγυρις. Dans de telles circonstances, l'image d'un rassemblement d'anges par Titus n'est pas du tout surprenante. De fait, elle est extrêmement fréquente dans la littérature patristique du IV^e siècle; on la retrouve entre autres

²¹² Tt 3, 4.

²¹³ Titus utilise φιλανθρωπία aussi en 12, 58. On ne dénombre pas moins de 13 attestations chez Grégoire de Nysse.

²¹⁴ Le philosophe Thémistios, contemporain de Titus, se fera le porte-parole de cette volonté impériale dans son traité Περὶ φιλανθρωπίας ἢ Κοινότητος.

²¹⁵ U. Luck, p. 172. Cf. D. J. Constantelos, p. 100.

chez Basile de Césarée²¹⁶, Grégoire de Nazianze²¹⁷, ainsi que chez Chrysostome, où elle sera un des attributs de la Jérusalem céleste²¹⁸. De toute façon, la liturgie humaine est toujours le mime d'une liturgie angélique.

18. παραγγέλει ὁ βασιλεύς, καὶ νόμος ἐπὶ νόμῳ καὶ πρόσταγμα ἐπὶ προστάγματι:

Le comportement du roi des cieux ressemble ici étrangement au comportement du roi du monde, à savoir l'empereur romain. En effet, les empereurs de la fin de l'Antiquité furent de grands législateurs, ou du moins, réussirent-ils à systématiser et rassembler les codes de lois romains en ensembles cohérents. Mais des empereurs comme Théodose ou Justinien furent aussi de grands innovateurs, ou du moins cherchaient-ils, à mesure que l'État romain devenait de plus en plus centralisé, à fournir un cadre légal aussi exhaustif que possible à la population²¹⁹. La publication de « décret par-dessus décret » rappelle la coutume légale romaine qui habilite le *princeps*, en vertu de son *imperium*, à publier des lois. L'expression « loi par-dessus loi, et décret par-dessus décret » suggère la confusion que pouvait susciter l'immense littérature légale, toujours nourrie par la création de nouvelles législations ou la confirmation des anciennes²²⁰.

On pourrait ainsi, sans difficulté, reconnaître l'image de l'empereur sous les traits du « roi » céleste dont Titus brosse le portrait. Nous avons témoigné dans la littérature de fêtes publiques impériales, où la présence des citoyens était obligatoire²²¹. Mais de manière plus générale, l'équivalence entre les deux personnes s'effectue au niveau d'une certaine christianisation du culte impérial après le revirement constantinienne. Ainsi, malgré l'abandon graduel, avec la diffusion du Christianisme, de l'exaltation de la personne impériale en tant que dieu, persiste toujours autour de lui une aura de majesté: vice-régent de Dieu sur Terre et garant du maintien et de la diffusion de Son message sur terre, l'empereur est au monde des hommes ce

²¹⁶ Basile de Césarée, *Homilia super Psalmos.*, PG 29, 253, 6.

²¹⁷ Grégoire de Nazianze, *Oratio* 15, PG 35, 920, 36.

²¹⁸ Jean Chrysostome., *In Matthaeum*, PG 58, 508, 41.

²¹⁹ J. Harries, p. 44.

²²⁰ *Ibid.*, p. 19-20.

²²¹ Actes de Thomas, chap. 4.

que Dieu est au monde des cieux: la comparaison et le chevauchement d'une personnalité sur l'autre ne doit pas étonner²²². À défaut de placer l'empereur au dessus de Dieu, voir l'action de l'un à la lumière de l'autre est facile pour le citoyen romain de l'Antiquité tardive, et du coup pratique dans un cadre homilétique, où les images gagnent à être immédiatement accessibles au vulgaire.

23. ψυχὴ τὸ ἀξιάγαστον χρῆμα: Il s'agit ici d'une expression très rare. On retrouve chez Jean Damascène, dans l'éloge qu'il composa en l'honneur de Sainte Barbara l'unique qualification par un auteur grec (en dehors de Titus, bien sûr) de l'âme comme étant une chose « digne d'étonnement »²²³.

Lc 15, 14.

δαπανήσαντος δὲ αὐτοῦ πάντα ἐγένετο λιμὸς ἰσχυρὰ κατὰ τὴν χώραν ἐκείνην, καὶ αὐτὸς ἤρξατο ὑστερεῖσθαι.

Une fois qu' il eut tout dépensé, survint une forte famine dans cette contrée, et il commença à se trouver dans l'indigence.

SL-15-14b: οἶα μὴ φοβούμενος τὸν κύριον, ἀλλὰ μακρὰν ἀπέχων αὐτοῦ· ὡς τοῖς γε φοβουμένοις τὸν κύριον οὐκ ἔστιν ὑστέρημα. ὁ γὰρ φοβούμενος τὸν κύριον ἐν ταῖς ἐντολαῖς αὐτοῦ θελήσει σφόδρα. διὸ καὶ δόξα καὶ πλοῦτος ἐν τῷ οἴκῳ αὐτοῦ. καὶ αὐτὸς μᾶλλον ἐσκόρπισεν, ἔδωκε τοῖς πένησι. τοσοῦτον ἀπέχει τοῦ ὑστερεῖσθαι. ὁ τοίνυν μακρὰν ἀποστάς τοῦ θεοῦ εἰκότως ὑστερεῖται οὐδενὸς θείου λόγου ἐν ἐκείνῳ ἐνεργούντος· οἱ δὲ ἐκζητοῦντες τὸν κύριον οὐκ ἐλαττωθήσονται παντὸς ἀγαθοῦ.

<...il commença à sentir la privation,> attendu qu'il ne craignait pas le Seigneur, mais qu'il se tenait au contraire loin de lui. Parce qu'**à ceux**, du moins, **qui craignent le Seigneur, rien ne manque**. En effet, **celui qui craint le Seigneur appliquera toute sa volonté à observer ses commandements**. C'est pourquoi **il a gloire et richesse dans sa maison**. Il a distribué lui-même davantage, il a donné aux indigents. Il se garde pour autant d'être dans le besoin. Certes, celui qui se tient loin de Dieu est justement dans l'indigence puisqu'aucune parole divine n'agit en lui. Mais ceux qui, au contraire, s'attachent au Seigneur, ils ne seront privés d'aucun bien.

²²² J.-M. Carrié et A. Rousselle, p. 422; P. Maraval, p. 643-644.

²²³ Jean Damascène, *Laudatio Sanctae martyris Barbarae*, XII, 21.

Commentaire

Ce fragment porte les traces de l'édition du caténiste. En effet, la première phrase commence à mi-chemin, avec un pronom relatif, dont on retrouve l'antécédent à la fin du verset 14: ἤρξατο ὑστερεῖσθαι. Sans doute le texte de Titus comprenait-il une citation du texte du verset 14, que le caténiste n'a pas jugé utile de transcrire, et que le lecteur devait suppléer lui-même.

La majeure partie dudit fragment est composée de citations du psautier, qui était de loin le livre de l'Ancien Testament le plus populaire de l'Orient chrétien²²⁴. Dans les termes d'Athanase d'Alexandrie: « Comme un jardin, le livre des Psaumes contient, et met en forme musicale, tout ce qui se trouve dans les autres livres, et montre, de plus, ses qualités propres »²²⁵. Le livre des Psaumes faisait par ailleurs partie de l'éducation de tous les jeunes écoliers, qui avaient à le mémoriser, en tout ou en partie²²⁶. Cet apprentissage fait aussi bien sûr partie de celui des catéchumènes, de sorte qu'on pourrait imaginer que ce fragment fait partie, tout comme 4, 1, d'un discours adressé à des catéchumènes.

Lc 18, 18.

καὶ ἐπηρώτησέν τις αὐτὸν ἄρχων λέγων, Διδάσκαλε ἀγαθέ, τί ποιήσας ζωὴν αἰώνιον κληρονομήσω;

Et un notable interrogea Jésus, disant: Bon maître, que faut-il que je fasse pour obtenir en partage la vie éternelle?

SL-18-18: Εὐγνώμων μὲν οὖν ἡ ἐπίγνωσις, χριστομαθῆς δὲ ἡ ἐρώτησις. ἀγαθὸς εἶ, φησί, καταξίωσόν με ἀποκρίνασθαι ὃ ἐρωτῶ. οἱ νομικοὶ ἀργυρίου τὴν πλάνην πιπράσκουσι, σὺ δὲ τοῖς μαθηταῖς δωρεὰν ἐκέλευσας **διδόναι** καὶ αὐτὸς χαρίζῃ τὸν λόγον ἀφθόνως. διὰ τοῦτο λέγω· **τί ποιήσας ζωὴν αἰώνιον κληρονομήσω;** ἀνέγνω τὰ Μωσαϊκὰ καὶ τὰ προφητικά, ἐν ἐπιστήμῃ γέγονα τῆς παλαιᾶς διαθήκης, ἀλλὰ σὲ βλέπω μείζονα καὶ τῆ διδασκαλίᾳ ἀγιώτερον καὶ γε πιστεύω πλέον τι μαθεῖν παρὰ σοῦ. ὁ Μωϋσῆς **γῆν ῥέουσαν γάλα καὶ μέλι ἐπηγγείλατο**, ζωὴν δὲ αἰώνιον οὐδαμοῦ, οὐδ' ἕως τῶν οὐρανῶν αἱ ἐλπίδες, οὐδὲ μετὰ θάνατον ἄλλη τις προσδοκία· ἦσαν γὰρ Ἰουδαῖοι χαμαίζηλοι τὴν

²²⁴ G. Dorival, « Aperçu... », p. 146.

²²⁵ Athanase d'Alexandrie, PG 27 12c.

²²⁶ H. I. Marrou, p. 473.

διάνοιαν οὐδέν ἀνηγμένον ἔχοντες, οὐδέν ὑπὲρ τὸ φαινόμενον. ἐπεὶ τοίνυν ἐκεῖνοι ἀσθενεῖς, εἰκότως καὶ ὁ Μωϋσῆς οὐχ ὑπὲρ δύναμιν τῶν ἀκουόντων γίνεται, ἀλλὰ τοῖς τρόποις αὐτῶν συγκαθίσταται, οἷα παιδαγωγὸς συγκαταβαίνων αὐτῶν τῇ ἀσθενείᾳ, ἵνα κατὰ μικρὸν αὐτοὺς ἀναγάγῃ. ἐπειδὴ δὲ οὗτος εἶδε τὸν σωτῆρα οὐ γῆν ἐπαγγελλόμενον, ἀλλὰ βασιλείαν οὐρανῶν κηρύττοντα· εἶπέ μοι, φησί, **τί ποιήσας ζωὴν αἰώνιον κληρονομήσω**; ἔμαθον γὰρ ταύτην [τὴν] προσδοκίαν ἀπὸ τῶν σου δούλων. ἐπειδὴ τοίνυν καλῶς ἐκεῖνος πυνθάνεται, ὄρα, τί ποιεῖ ὁ σωτήρ.

La recherche (de la connaissance) est donc noble, et le questionnement est le propre de qui est un élève du Christ. Tu es bon, dit-il. Daigne répondre à ce que je te demande. Les légistes vendent l'erreur à prix d'argent, alors que toi, en ayant ordonné à tes disciples de donner gratuitement, tu offres toi-même la parole libéralement. Voilà pourquoi je dis: **Que dois-je faire pour hériter de la vie éternelle?** J'ai lu la loi de Moïse et les prophètes, j'ai grandi dans la science de l'Ancien Testament, mais je te vois plus grand et par ton enseignement plus saint et certes, je suis certain d'apprendre davantage auprès de toi. Moïse promet une **terre où coulent le lait et le miel**, et aucunement la vie éternelle. Il n'y a pas non plus d'espoir d'atteindre les cieux, ni quelque autre attente après la mort. En effet, les Juifs étaient préoccupés de choses terrestres et ne possédant une intelligence en rien élevée, en rien au-delà de ce qui est manifeste. Donc, puisque ils sont faibles, c'est avec raison que Moïse, lui non plus, ne va pas au-delà de la capacité de ses auditeurs, mais s'adapte à leurs manières, comme un pédagogue qui condescend à s'adapter à leur faiblesse afin de les élever petit à petit. Mais puisque cet homme vit que le Sauveur ne promettait pas la terre mais proclamait le royaume des Cieux: dis-moi, dit-il, **que dois-je faire pour hériter de la vie éternelle?** En effet, j'ai appris de tes serviteurs à l'attendre. Donc, puisque celui-là cherche à savoir de belle façon, regarde ce que fait le Sauveur.

Commentaire

Ici, Titus renvoie la question du notable à son auditoire. Qu'est-ce qui, en effet, permet d'obtenir en partage la vie éternelle ? La réponse de Titus, largement conventionnelle, donne néanmoins un aperçu du type de public qu'il tente de rejoindre. En l'occurrence, il s'agit pour l'évêque de Bostra non de défendre une doctrine, ni de polémiquer, ni encore de s'attarder dans quelque argutie théologique, mais bien d'établir et d'expliquer certains thèmes de la foi chrétienne. Le public de Titus est un public simple.

1. Εὐγνώμων μὲν οὖν ἡ ἐπίγνωσις, χριστομαθῆς δὲ ἡ ἐρώτησις: Cette affirmation doit-elle être prise au sens général, ou bien ne concerne-t-elle que la question soulevée en 18, 18, qui concerne la vie éternelle et la théodicée? Il semble que Titus ici fasse l'adéquation de savoir et de piété. Encore faut-il déterminer de quel savoir il parle. Il semble en effet qu'il ait en tête le savoir « sacré », c'est-à-dire la théologie: quiconque s'interroge sur Dieu et ses oeuvres et interroge Dieu est homme de bien. Car si Titus nous dresse le portrait d'un Dieu inconnaissable, échappant irrémédiablement à l'intellect humain, il ne condamne pas pour autant la curiosité et la recherche de la connaissance au sujet de la religion²²⁷. En effet, la question que pose le notable et que Titus loue ne concerne ni le Mystère de l'incarnation du Christ ni tout autre ἀκατάληπτον; elle concerne la vie éternelle, un sujet qui fait l'unanimité au sein de la communauté chrétienne, et qui, de plus, est à la portée du savoir humain. La curiosité intellectuelle est donc belle dans la mesure où elle est orientée; la soif de savoir que Titus loue et présente comme un exemple d'émulation aux chrétiens de Bostra est d'abord pieuse avant d'être intellectuelle.

9-10. ἦσαν γὰρ Ἰουδαῖοι χαμαίζηλοι τὴν διάνοιαν οὐδὲν ὑπὲρ τὸ φαινόμενον: L'antijudaïsme est un phénomène répandu dans l'Antiquité. Dans l'Empire romain, puis byzantin, celui-ci s'exprimera autant dans les textes profanes que religieux, mais aussi dans la loi et l'iconographie. Il dérive principalement de la polémique qui justifie l'appropriation chrétienne de la Bible en dénigrant les Juifs et le judaïsme. Les Pères, bien sûr prennent part à ce phénomène: ils manquent rarement l'occasion de prendre à parti les Juifs. Aussi les traits que remarque Titus trouvent-ils écho chez les autres écrivains chrétiens, et ce, souvent décrits dans les mêmes termes: Théodoret insiste aussi sur le χαμαίζηλον φρόνημα des Juifs²²⁸; Chrysostome relie, comme Titus, cette obsession du terre-à-terre à leur faiblesse naturelle²²⁹. L'existence d'un champ sémantique destiné à la critique du fait juif nous autorise à de parler ici d'un véritable antijudaïsme chrétien²³⁰. En effet, tout un courant de la pensée grecque, surtout à

²²⁷ Cf. Le commentaire au fragment 10, 21 lignes 37-38

²²⁸ Théodoret, *Quaest. In Oct.*, p. 251, 15 (ed. Fernández Marcos).

²²⁹ τὸ χαμαίζηλον καὶ ἀσθενὲς τῶν Ἰουδαίων; Jo. Chrys., *In Jo.*, PG 59, p. 61, 9. Jean qualifie aussi les Juifs de bêtes (πάχυ).

²³⁰ Lequel, bien sûr, est différent de l'antisémitisme *stricto sensu*, sans toutefois l'exclure.

la fin de l'Antiquité, et en milieu chrétien, s'articule autour d'un mépris de la judéité, les Juifs agissant comme repoussoir aux valeurs chrétiennes. L'Église, en intégrant les Écritures juives au canon, se définissait tout de même toujours en négatif du judaïsme, au net désavantage de ce dernier²³¹.

Lc 18, 22.

ἀκούσας δὲ ὁ Ἰησοῦς εἶπεν αὐτῷ, Ἔτι ἔν σοι λείπει· πάντα ὅσα ἔχεις πώλησον καὶ διάδος πτωχοῖς, καὶ ἔχεις θησαυρὸν ἐν [[τοῖς]] οὐρανοῖς, καὶ δεῦρο ἀκολούθει μοι.

L'ayant entendu, Jésus lui dit: Il te manque encore une chose: tout ce que tu as, vends-le, distribue-le aux mendiants, et tu auras un trésor dans les cieux, puis viens, suis-moi.

SL-18-22: Ἄλλ' ἔδειξεν ὅτι ἐάν τις τὴν παλαιὰν πληρώσῃ διαθήκην, οὐκ ἔστι τέλειος, ἀλλ' ἐν αὐτῷ λείπει, τὸ ἀκολουθῆσαι Χριστῷ. ἐρωτᾶς, φησί, πῶς ἔστι κληρονομησαὶ ζωὴν τὴν αἰώνιον· δέχου τὴν ἀπόκρισιν· σκόρπισον πένησι τὰ ὄντα, καὶ ἔξεις ἐκείνην· μικρά ἐστίν, ἃ δίδως, μεγάλα ἀντιλαμβάνεις.

Mais il montra que si quelqu'un accomplit <les prescriptions de> l'Ancien Testament, il n'est pas parfait, mais il lui reste une chose à faire, à savoir **suivre le Christ**. Tu demandes, dit-il, comment il est possible d'**hériter de la vie éternelle**. Reçois la réponse. «Distribue ton avoir aux indigents et tu le tiendras. Ce que tu donnes est de peu de valeur, grand ce que tu reçois en échange».

Commentaire

Ce fragment nous montre à nouveau le style très « pastoral » des homélies de Titus. Plutôt que d'expliquer simplement l'Évangile à son auditoire, l'évêque isole les leçons utiles dans le texte. En effet, il fait constamment entrer le fidèle « dans » la narration, où il devient l'interlocuteur du Christ. Encore une fois, la leçon que retiendra l'évêque sera éthique et immédiate: il s'agit d'une autre façon qu'il emploie pour rendre les Écritures accessibles à tous en utilisant les images du quotidien.

²³¹ S. C. Bowman et A. Cutler, p. 122-123.

1. **ἐάν τις τὴν παλαιὰν πληρώση:** Cf. 15, 3 ligne 28.

Lc 19, 4.

καὶ προδραμῶν εἰς τὸ ἔμπροσθεν ἀνέβη ἐπὶ συκομορέαν ἵνα ἴδῃ αὐτὸν, ὅτι ἐκείνης ἡμελλεν διέρχεσθαι.

Ayant couru au devant, il monta sur un sycomore afin de voir (Jésus) qui allait passer par là.

SL-19-04: Μηχανᾶται καλὴν μηχανὴν ὁ βραχὺς τὴν ἡλικίαν καὶ ὑπὸ τοῦ ὄχλου ἐμποδιζόμενος. προδραμῶν γὰρ ἔμπροσθεν ἀνέβη ἐπὶ συκομορέαν καὶ παριόντα ἑώρα τὸν ποθοῦμενον Ἰησοῦν, τὸν μεταβάλλοντα τὸ σκότος εἰς φῶς καὶ τὰ σκολιὰ εἰς εὐθεῖαν ἄγοντα.

Même gêné par la foule, l'homme de petite taille imagine un bel expédient. En effet, **ayant couru au devant, il monta sur un sycomore** et vit que ce Jésus qu'il désirait était présent, lui qui change la ténèbre en lumière et **redresse les (chemins) tortueux**.

Commentaire

Ce bref fragment doit être commenté conjointement avec le suivant. L'un et l'autre son très brefs et s'attachent à analyser le comportement d'une seule personne, Zachée le riche publicain, que Titus présente à son auditoire comme un exemple de zèle et de foi sans compromis. Ces deux passages, comme le fragment 5,28, remplissent, dans l'économie du discours de Titus, une fonction proprement « pédagogique ». S'adresse-t-il encore ici à des catéchumènes ? Il est permis d'y croire. Sans artifice, le prédicateur montre les attributs de la vie chrétienne meilleure à croyant qui entame sa route sur le chemin de la Foi.

1. **Μηχανᾶται καλὴν μηχανὴν ὁ βραχὺς τὴν ἡλικίαν:** On voit ici un bon exemple de la méthode d'exégèse *ad litteram* de Titus. Ce dernier en effet prend en compte les plus menus détails du texte de l'Évangile et en fait ressortir la valeur et la raison. Le contraste ne pourrait être plus net avec Cyrille d'Alexandrie. Tandis que Titus ne fait que louer l'ingéniosité de Zachée, Cyrille insiste pour interpréter spirituellement la montée dans le sycomore non plus

comme un « bel expédient » (καλήν μηχανήν), mais comme une αἴγιμα: le sycomore représente le déracinement qu'opère celui qui suit le Christ, son abandon des corruptions terrestres. De plus, selon Cyrille il ne faut pas entendre la petite stature du publicain seulement *stricto sensu*: Zachée est également petit d'un point de vue spirituel²³². Il est regrettable que le fragment conservé de Titus nous prive de la suite de son commentaire. On constate toutefois que le ton reste le même dans l'extrait suivant et confirme l'impression que Titus est très peu porté sur l'exégèse spiritualisante.

Lc 19, 8.

σταθεὶς δὲ Ζακχαῖος εἶπεν πρὸς τὸν κύριον, Ἴδου τὰ ἡμίσιά μου τῶν ὑπαρχόντων, κύριε, τοῖς πτωχοῖς δίδωμι, καὶ εἴ τινός τι ἐσυκοφάντησα ἀποδίδωμι τετραπλοῦν.

Mais Zachée, se présentant devant le Seigneur, dit: Voici la moitié de mes biens, Seigneur; je le donne aux indigents. Et si j'ai escroqué quelque chose à quelqu'un, je lui rends le quadruple.

SL-19-08: Οὐκ ἦν οὐδέπω διδάξας ὁ κύριος καὶ πρὸ τῶν λόγων διδάσκεται ὁ τελώνης. πρὸ τῶν μαθητῶν τελειοῦται εἰς εὐσέβειαν. ἐπαγγέλλεται **τὰ ἡμίση δοῦναι** τοῖς πένησιν, οὐχ ἵνα ἑαυτῷ τὰ λοιπὰ παρακατάσχη, ἀλλ' ἵνα τετραπλασίονα ἀποτίσῃ τοῖς πλεονεκτηθεῖσιν. [ὄθεν ἐπάγει.]

Le Seigneur ne lui avait encore rien enseigné et avant toute parole, le publicain s'instruit. Avant les disciples, il parvient à la piété parfaite. Il promet de **donner la moitié de son avoir** aux indigents, non pas dans l'idée de conserver le reste pour lui-même, mais plutôt de rendre le quadruple à ceux qu'il a traité avec rapacité.

Commentaire

1. **διδάξας ὁ κύριος:** Le Seigneur est souvent présenté, dans la littérature, mais surtout dans l'iconographie chrétienne comme un διδάσκαλος. En effet, alors qu'un grand nombre de représentations auxquelles l'art européen nous a habitués (Nativité, Crucifixion) ne sont pas ou peu attestées, on en retrouve d'autres, uniques à l'art paléochrétien, comme celle du Jésus-philosophe. Le premier art chrétien recherchait en effet dans ses représentations du Christ à met-

²³² R. Payne-Smith, p. 506: "Now this story contains an enigma; for in no way can a man see Christ and believe in Him, except by mounting up into the sycamore, by rendering foolish his members which are upon the earth, fornication, uncleanness, etc."

tre l'accent soit sur sa divinité²³³, soit sur son rôle d'enseignant. Ainsi, à partir du III^e siècle, on retrouve régulièrement sur des bas-reliefs ou sur des fresques le Christ, attablé avec ses disciples, enseignant, le doigt levé en signe d'autorité, ou debout devant eux, comme un maître d'école²³⁴.

Lc 20, 34.

καὶ εἶπεν αὐτοῖς ὁ Ἰησοῦς, Οἱ υἱοὶ τοῦ αἰῶνος τούτου γαμοῦσιν καὶ γαμίσκονται

Alors Jésus leur dit: Les fils de ce monde prennent femme ou mari.

SL-20-34: Ἀφελέστερον ὁ εὐαγγελιστῆς ἀναγράφει ἐνταῦθα· ἐν ἄλλῳ γὰρ εὐαγγελίῳ λέγει αὐτοῖς ὁ Χριστός· **πλανᾶσθε μὴ εἰδότες τὰς γραφὰς μηδὲ τὴν δύναμιν τοῦ θεοῦ**· θεὸς ἐξέβαλεν ὑμᾶς **ἐκ γῆς Αἰγύπτου**· ὡς δυνατὸς ἢ ὡς ἀσθενής; οὐχὶ ἐν μέσοις ἦτε τοῖς Αἰγυπτίοις, κάκεινοις μὲν ἦν νύξ, ὑμῖν δὲ ἡμέρα; οὐχὶ ποταμὸς εἰς παρ' ἐκείνοις μὲν αἶμα ἦν, παρ' ὑμῖν [δὲ] ὕδωρ; τὸ αὐτὸ καὶ ἐπὶ τῶν ἄλλων· καὶ ἐπὶ τῆς δημιουργίας **εἶπε· γενηθήτω φῶς** καὶ τὸ **καὶ ἐγένετο**. διὰ τί τοίνυν ἀπιστεῖτε τῷ ἐπαγγειλαμένῳ; οὐ διὰ τοῦτο ἀνιστάμεθα, ἵνα πάλιν παιδοποιήσωμεν· ἢ γὰρ παιδοποιῶν παραμυθία τῆς θνητότητος· ὅταν δὲ ἀθάνατοι εὐρεθῶμεν, οὐ χρεῖα διαδοχῆς, δι' ἣν ὁ γάμος.

L'Évangéliste écrit ici plus simplement. En effet, dans un autre Évangile, le Christ leur dit: **Vous êtes dans l'erreur si vous ne connaissez ni les Écritures ni la puissance de Dieu**. Dieu vous a fait sortir **hors de la terre d'Égypte**. Comme un puissant ou comme un faible? N'étiez vous pas au milieu des Égyptiens alors que pour eux il faisait nuit et pour vous il faisait jour? N'y avait-il pas un seul et même fleuve qui pour eux était de sang, pour vous d'eau? C'était pareil pour le reste. Et lors de la création **il dit: Que la lumière soit, et elle fut**. Pourquoi donc ne croyez-vous pas celui qui l'a promis? Ce n'est pas pour cela que nous ressusciterons, à savoir pour procréer à nouveau. Car la procréation est une consolation de notre mortalité. Mais lorsque nous nous retrouverons immortels, il n'y aura nul besoin de descendance, grâce à laquelle existe le mariage.

²³³ Comme sur le sarcophage de Junius Bassus (début du IV^e siècle) Cf. A. Grabar, p. 30-31.

²³⁴ Sr C. Murray, p. 55-60.

Commentaire

Titus interprète à nouveau la Bible à partir de la Bible. Mais il ne s'agit pas ici d'expliquer un passage difficile de Luc, mais bien de se servir de ce dernier pour en expliquer un autre (Mt 22, 29). À ce titre, l'exégèse est ici à la fois extérieure et intérieure à Luc: l'auteur éclaire Matthieu par Luc, ce qui permet, inversement, de mieux comprendre Luc lui-même par la suite.

5. τὸ αὐτὸ καὶ ἐπὶ τῶν ἄλλων: Il s'agit bien sûr ici d'une référence au reste des plaies d'Égypte; Titus vient de faire allusion aux deux premières (lignes 3-5). Cf. Ex 7, 14 – 8, 11.

8-9. ἡ γὰρ παιδοποιία παραμυθία τῆς θνητότητος: Il est difficile de décider si Titus entend la procréation comme « consolation » ou comme « atténuation » de la condition mortelle, les deux sens étant supportés par le terme παραμυθία. C' était un lieu commun, au cours d' un discours funéraire, de présenter la capacité de faire de nouveaux enfants comme consolation de ceux qui avaient trouvé la mort²³⁵. Ici, en revanche, Titus nous présente cette même capacité non pas comme un baume sur une mort passée, celle d'autrui, mais bien comme un baume sur une mort à venir, la nôtre. L'attitude de Titus est assez originale. Pour la plupart des Pères de l'Église, la consolation de la mortalité est tout simplement la réalisation qu'il ne s'agit que d'un stade, vers la véritable vie, le passage de la corruption à l'incorruptibilité. Chez Grégoire de Nysse, par exemple, la mortalité est représentée comme un cadeau de Dieu (ce sont les « tuniques de peau » de Gn 3, 21) qui permet à l'homme de se débarrasser des impuretés avant de se réapproprier l'incorruptibilité que lui confère l'immortalité²³⁶. Inversement, chez Titus, la consolation de la mortalité (ou son « atténuation ») ne se situe pas à l'extérieur de la vie terrestre; elle est considérée d'un point de vue parfaitement mondain.

9. οὐ χρεία διαδοχῆς, δι' ἣν ὁ γάμος: À côté de la virginité et de la continence, la plupart des Pères de l'Église estiment qu'il faut respecter le mariage en tant qu'institution, ne serait-ce que pour lui reconnaître son rôle (et sa fin) dans la procréation. Cette insistance, due en grande

²³⁵ καρτερεῖν δὲ χρῆ καὶ ἄλλων παίδων ἐλπίδι, Thucydide, *Hist.* II, 44, 3.

²³⁶ E. R. Hardy, p. 248.

partie à l'influence double de la tradition juive et du droit romain²³⁷, met donc Titus en opposition à un courant rigoriste (encratites, marcionites, montanistes, gnostiques, novatiens ou manichéens) ou tout simplement ascétique (Jérôme, Eustathe de Sébaste)²³⁸. Or, une fois le devoir de procréation rempli, trouve-t-on aussi par exemple chez Origène le même rejet des relations sexuelles, y compris chez des couples mariés (dans le cas de vieillards passés l'âge de fertilité), qui puise à la même source puritaine que les « hétérodoxes ». De fait, le mariage chrétien se joue sur deux plans parallèles, à savoir un plan légal et social, qui était antérieur à leur religion (les chrétiens s'accordant en grande partie avec les pratiques et l'idéologie maritales gréco-romaines²³⁹) et un plan religieux, où le mariage est mis dans une perspective nouvelle: il ne s'agit plus d'un simple *pactio coniugalis*, mais bien d'un contrat sacré où Dieu est le témoin et le ciment de l'union. Il y a donc dans le mariage chrétien à la fois rupture et continuité.

Pour le chrétien en effet, le mariage est toujours une imitation du premier mariage, celui d'Adam et d'Ève, qui se déroule en présence de Dieu. Il est aussi le symbole de l'union du Christ et de l'Église, et participation à ce sacrement²⁴⁰. Or, quand Titus parle de la conception des enfants comme objet du mariage, il ne mentionne pas l'aspect religieux du mariage, demeure au niveau purement mécanique et légal, un peu comme si l'élément chrétien ne venait rien ajouter à l'équation. Il énonce de fait un lieu commun, en passant, et sans prétention. On ne peut douter que l'évêque de Bostra voyait dans la παιδοποιία quelque chose qui dépassait la simple union d'un homme et d'une femme. Mais pour le bien de sa démonstration, il n'y avait sans doute pas lieu de l'exprimer.

²³⁷ Le « mariage » juif de référence est bien sûr celui d'Adam et Ève (Gn 2, 23-24). Pour une discussion des antécédents romains du mariage chrétien, cf. P.L. Reynolds, surtout p. 110-115.

²³⁸ H. Crouzel, p.1545.

²³⁹ Les chrétiens se trouvaient par contre en porte-à-faux en regard de la tradition gréco-romain: ils avaient ainsi tendance à s'opposer au remariage des veuves et à condamner le divorce en général, bien que dans les faits, il s'agît de phénomènes courants.

²⁴⁰ Augustin, *De nupt. et conc.*, I, 10, 21.

Lc 23, 31.

ὅτι εἰ ἐν τῷ ὑγρῷ ξύλῳ ταῦτα ποιοῦσιν, ἐν τῷ ξηρῷ τί γένηται;

Car si l'on fait ces choses au bois vert, qu'arrivera-t-il au bois sec?

SL-23-31: Εἰ γὰρ κατὰ τοῦ ἁγίου σώματος τοῦ ζῶντος καὶ ζωὴν πηγάζοντος καὶ καρπὸν ἀφθαρσίας φέροντος τὰ καὶ ἀκοῦσαι καὶ εἰπεῖν φρικωδέστερα τολμῆσαι οὐκ ὤκνησαν, τί χρὴ καθ' ὑμῶν ἐλπίσαι τῶν μὴ ἐχόντων ζωὴν ἐν ἑαυτοῖς, ἀλλὰ **ξηρῶν καὶ νεκρῶν** τῇ ἁμαρτίᾳ, μηδὲν ζωτικὸν ὑπολειπόμενον ἐχόντων, ἀλλὰ θανάτου σκῦλα ὄντων καὶ διὰ τοῦτο δικαίως ὑποκειμένων τοῖς ἐσχάτοις κακοῖς;

En effet, s'ils ne craignent pas d'oser préférer des choses effroyables à entendre et à dire contre le Corps Saint du Vivant, de Celui qui fait jaillir la vie et porte le fruit d'incorruptibilité, que faut-il attendre de vous, qui ne portez pas la vie en vous, mais qui êtes morts et desséchés par le péché, vous qui n'avez plus rien de vivant, mais qui êtes des dépouilles de mort et qui êtes, en raison de cela, soumis à juste titre aux maux ultimes?

Commentaire

Ce dernier texte, comme nombre d'autres dans notre corpus, est à dominante polémique. Il est toutefois difficile de déterminer qui se dissimule derrière ce ὑμεῖς décidément opaque. Titus ne se contente plus ici d'opposer l'impiété des hérétiques à la conduite droite des orthodoxes; non, le ton employé par Titus semble indiquer qu'il s'adresse soit à un groupe d'hérétiques, soit à des croyants qui ont agi de manière honteuse²⁴¹. Pour l'instant, en l'absence d'un contexte dans lequel insérer notre fragment, nous sommes condamnés à la spéculation.

1-2. καρπὸν ἀφθαρσίας: L'expression « fruit d'incorruptibilité » se retrouve à deux autres endroits dans la littérature grecque chrétienne. La première est incertaine. Certains manuscrits de la première homélie de Grégoire le Thaumaturge, *In annuntiationem sanctae virginis Mariae*,

²⁴¹ Mentionnons qu'il existe un certain nombre d'homélies des Pères consacrées à la remontrance d'une communauté désobéissante ou ayant en quelque manière causé du tort à son pasteur. On pensera par exemple à la troisième homélie de Grégoire de Nazianze, « Sur ceux qui l'ont invité mais ne l'ont pas reçu », qui s'adresse à la communauté orthodoxe de Constantinople. Il faut noter que cette homélie n'a jamais été présentée oralement. Pourrait-il en être de même pour Titus? Encore une fois, il est impossible de trancher.

contiennent la leçon ἀφθαρσίας καρπὸν au lieu du plus fréquent ἀθανασίας καρπούς²⁴². Plus sûre, mais aussi beaucoup plus tardive (X^e siècle) est l'attestation chez Nikéas David le Paphlagonien, lui-même caténiste. Mais contrairement ce que l'on retrouve chez Grégoire et Titus, le fruit n'est plus le Christ lui-même mais la représentation globale de toutes les récompenses de l'immortalité au paradis: « Salut donc à toi, ô très bienheureux, salut, toi qui évitas tous les maux mais fis surgir tous les biens, qui, ayant semé dans les pleurs, dans l'allégresse le fruit d'incorruptibilité récoltas »²⁴³.

3. μὴ ἐχόντων ζῶν ἐν ἑαυτοῖς: Dans le Nouveau Testament, le péché s'entend d'abord et avant tout comme une sorte de « dette », c'est-à-dire le manquement à un devoir réciproque entre Dieu et l'homme. C'est ainsi qu'il faut comprendre le jeu de miroir que l'on retrouve dans le Notre Père: « Pardonne-nous nos offenses comme nous pardonnons ceux qui nous ont offensés ». Ainsi, le Seigneur pardonnera les péchés comme un créancier pardonnera les dettes. Mais on retrouve aussi, notamment chez Paul, une tradition qui relie le péché à la mort²⁴⁴. Ainsi, le premier pécheur est aussi le premier à goûter à la mort, Adam; aussi la mort sera-t-elle chassée par celui qui chasse les péchés, à savoir le Christ²⁴⁵. À la suite de Paul, les Pères de l'Église considéraient donc le péché comme *mors animae*, une mort de l'âme²⁴⁶. Ainsi, pour Titus, les pécheurs sont déjà morts, puisqu'ils ne peuvent goûter à la vraie vie, qui est la vie éternelle.

5. τοῖς ἐσχάτοις κακοῖς: La représentation de l'Enfer est assez ambiguë à l'époque de Titus. Tantôt associé à l'Hadès des temps anciens, au Tartare, ou encore à la Géhenne juive, il s'agit

²⁴² Grégoire le Thaumaturge, *In Annunt.*, PG 10, 1160, 24. Le passage entier va comme suit: ἐν ἧ (Marie) τὸ ζωοποιὸν ξύλον φυτευθὲν, τοῖς πᾶσιν χορηγεῖ ἀθανασίας καρπούς [ἄλ. ἀφθαρσίας καρπὸν].

²⁴³ Nicéas Paphlagon, *Hom.* 2, 2, 19: Χαῖρε τοιγαροῦν, ὦ μακαριώτατε, χαῖρε ὅτι σοι παρῆλθε πάντα τὰ λυπηρά, πάντα δ' ἐπανέτειλε τὰ χρηστά, ὅτι σπεύρας ἐν δάκρυσιν, ἐν ἀγαλλιάσει τὸν τῆς ἀφθαρσίας θερίζεις καρπὸν.

²⁴⁴ L'immortel ne peut commettre de péché: τὸ μὴ ἐν ἀθανάτῳ σώματι ἁμαρτάνειν. Cf. Jean Chrysostome, *In epist. Ad Rom.*, PG 60, 478, 5.

²⁴⁵ Rm, 5, 7-12. Le péché règne sur la mort, nous dit Paul un peu plus loin (Rm 5, 21): ἐβασίλευσεν ἡ ἁμαρτία ἐν τῷ θανάτῳ.

²⁴⁶ Clément d'Alexandrie (*Strom.*, III, 9, 64) dit en effet: Καὶ θάνατος ψυχῆς ἡ ἁμαρτία λέγεται. Cf. aussi, Grégoire de Nazianze, *Orat.* XXXVII, 23, 3.; Podskalsky, G., « Sin » in ODB, p. 1902. C'est la formulation qui sera consacrée dans le deuxième canon du Second Concile d'Orange en 529.

d'un lieu souterrain, où les pécheurs sont tourmentés après leur mort ou après le Jugement Dernier²⁴⁷. Il existe une hésitation quant à savoir si ces tourments sont éternels ou non. Origène maintiendra que le séjour des âmes y est temporaire: toutes retournent tôt ou tard vers Dieu, dans un phénomène qu'il appelle ἀποκαταστάσις πάντων²⁴⁸. L'orthodoxie toutefois se rangera aux côtés de Cyrille d'Alexandrie et de Jean Chrysostome, qui soutiendront l'éternité de la punition infernale²⁴⁹. L'opinion de Titus en la matière est bien entendu fort difficile à dégager de ce seul fragment.

²⁴⁷ On retrouve aussi chez certains l'idée que l'Hadès est le lieu de repos des morts précédant l'Incarnation et sauvés par le Christ. Cf. M. Richard, p. 48.

²⁴⁸ Origène, *Hom.* XIV, 18, 26.

²⁴⁹ M. Richard, p. 71.

TITUS LECTEUR DES ÉCRITURES

Au sortir de cette première étude consacrée aux homélies de Titus sur l'Évangile de Luc, nous souhaiterions revenir une dernière fois sur l'ensemble des thèmes rencontrés pour tenter de dégager, à la lumière de ces textes, un portrait de Titus orateur et exégète.

La lecture titienne de la Bible repose sur deux pôles complémentaires: littéralité et pastorale. Tant que Titus maintient l'importance du sens littéral du texte évangélique en regard d'un sens dit « spirituel », il met aussi en valeur une façon de présenter l'essence de la doctrine chrétienne de manière directe et rigoureusement pédagogique, en refusant toute spéculation inutile. Tout au long de son explication de l'Évangile, Titus préfère en effet rester fermement ancré dans la lettre du texte. Ce serait par ailleurs une erreur d'y voir là, comme il pourrait apparaître au premier abord, un manque de grandeur de vues ou une forme de pauvreté intellectuelle. De très grands théologiens ont suivi les mêmes critères que Titus: le nom de Théodore de Mopsueste vient immédiatement à l'esprit.

La comparaison avec le prince des exégètes orientaux force la question suivante: « jusqu'à quel point Titus peut-il être considéré comme un membre de l'école d'Antioche? » Il faut bien sûr comprendre cette expression d'« école » au sens large. Alors qu'on s'entend pour reconnaître un noyau idéologique chez les élèves qui se rassemblèrent autour de Diodore de Tarse, à Antioche, autour des années 360-70, et dont les plus éminents représentants sont le même Théodore ainsi que Jean Chrysostome, il faut bien se rendre compte de la capacité des idées à voyager dans le temps et l'espace. Aussi existe-t-il, à partir de la seconde moitié du IV^e siècle, une certaine communauté de pensée dans une zone qui s'étend *grosso modo* du Levant au plateau iranien; Bostra bien sûr fait partie de cette aire. À l'intérieur de cette « région intellectuelle » se développera une théologie moins influencée par le platonisme des pères Alexandrins. Sans établir un portrait trop schématique de ces deux tendances, alexandrine et antiochienne, il apparaît clair que Titus, en s'attachant presque toujours à la lettre, se présente comme un membre potentiel de cette lignée de théologiens, qui se gardaient en bonne partie de s'adonner à ces deux outils de l'exégèse platonisante, à savoir l'allégorie et l'anagogie.

Il convient sans doute de marquer ici un arrêt que nous dicte la prudence. S'agissant de l'analyse du corpus exégétique de Titus, il faut toujours garder à l'esprit que nous avons affaire à

des fragments et que leur examen demeure partiel. Dans de telles circonstances, lorsqu'il faut interroger le texte pour déterminer les tendances doctrinale ou philosophique d'un auteur, il faut demeurer circonspect. De plus, une présentation systématique de la pensée chrétienne byzantine ou, plus particulièrement, de tel ou tel autre théologien est rendue difficile par la nature des textes et par l'exposition souvent « en négatif » des concepts religieux. Dans les deux genres littéraires les plus répandus, la polémique et l'exégèse, le Byzantin est souvent porté à prendre le contenu de la foi orthodoxe comme un état de fait, une réalité existante, mais qui n'apparaît qu'à travers les éléments qui s'en écartent²⁵⁰. Ainsi chez Titus, non seulement la pensée théologique est davantage clarifiée par les silences et les omissions (on se rappellera la christologie apophatique déployée en 10, 21) que par l'affirmation, laquelle n'apparaît qu'à travers les hérésies et erreurs mentionnées au passage, et qui agissent comme autant de repoussoirs²⁵¹.

Ceci dit, il est possible, au-delà de ces difficultés, de relever chez Titus un certain nombre de traits bien marqués. Notre évêque est, par exemple, constamment préoccupé par l'aspect pratique et pastoral de son exégèse. On voit ce scrupule s'étendre jusque dans la façon dont il reprendra l'œuvre de ses devanciers. Dans le fragment 8, 8, qui est copié directement d'Origène, Titus traite d'une question d'incohérence historique et géographique possible dans les Évangiles; un fait concret, mesurable, et qui apparaît immédiatement à qui compare simplement les passages concernés des différents Évangiles. On pourrait peut-être dire de Titus qu'il n'est donc origénien que lorsqu'Origène s'intéresse au *Sitz im Leben* d'un thème biblique, voire qu'il n'est origénien que lorsqu'Origène est lui-même aussi quelque peu antiochien. Nous avons aussi vu combien l'interprétation spirituelle de l'Évangile se fait de façon mesurée chez Titus, c'est-à-dire sans perdre de vue ni occulter le sens premier du texte. En effet, même lorsqu'il s'apprête à procéder à une anagogie (cf. 15, 3, commentaire), notre auteur justifie le recours à cette dernière et en jette les bases. Sa remontée vers le sens spirituel est toujours faite avec le sens premier en mémoire. Sa spéculation s'érige toujours sur des bases solides.

Malgré son attachement au sens littéral du texte, Titus n'est pas gêné de s'en servir pour appuyer ses positions doctrinales. Ainsi, la pastorale de Titus n'est pas neutre, dans le sens où

²⁵⁰ J. Meyendorff, p. 4-5.

²⁵¹ *Ibid.*, p. 11-14.

elle s'inscrit irrémédiablement *in saeculo*. Il apparaît en effet dans un nombre important des fragments étudiés une veine polémique contre l'ennemi de l'heure, la doctrine arienne. Nous sommes en effet à l'époque où Eunome suscite, en réaction à sa position extrémiste héritée de son maître Aetius, un grand nombre d'écrits polémico-dogmatiques, notamment de Basile de Césarée et de Grégoire de Nysse. Titus ferait-il partie de cette contre-offensive anti-anhoméenne? Quoi qu'il en soit, il est certain que notre évêque se considère en quelque sorte comme la dernière ligne de défense entre les hérétiques et sa communauté; la quantité des attaques sont la preuve à la fois de l'ampleur de la menace perçue et de l'énergie déployée pour l'affronter. Dans d'autres passages, en revanche, la cible de l'évêque est plus difficile à cerner (on pense au fragment 23, 31). Mais si nous en sommes réduits une nouvelle fois à des conjectures, le fait demeure. Titus de Bostra conserve dans son exégèse une bonne partie de la pugnacité qu'il déploie contre l'hérésie. Ainsi sont marqués deux pôles importants de l'œuvre de Titus, d'un côté l'hérésiologie du *Contre les Manichéens*, de l'autre l'exégèse d'un *Contre les Ariens*.

Notons en terminant que s'il est parfois ardu de voir avec certitude quels sont les adversaires de notre évêque dans la joute imaginaire qu'il engage à chaque page, il est encore plus difficile de dégager des lambeaux de l'œuvre homilétique de Titus quelque information concernant le public et le contexte des discours. En effet, excepté le fragment 4,1, qui s'adresse sans aucun doute à un groupe de catéchumènes, nous sommes absolument ignorants du contexte dans lesquels ils furent livrés²⁵². La conservation des titres de chacun d'entre eux aurait pu nous livrer quelques indices que même l'étude du corpus fragmentaire entier ne pourrait fournir. Pour cela, il faudrait effectuer le déchiffrement du palimpseste de l'Ambrosienne (Cod. F. supp. 130), pour autant que cela soit possible, en raison de l'état déplorable du texte, endommagé par les réagents utilisés par A. Mai et G. Mercati²⁵³.

Nous sommes donc, selon toute vraisemblance, confinés aux seuls fragments caténiques. Aussi est-il légitime de nous intéresser à ces « passeurs » et à leur travail. Nous avons ainsi vu dans les fragments ici retenus au moins deux types d'intervention des compilateurs, en

²⁵² La « piste catéchumènes » est toutefois renforcée par le ton et, dans une moindre mesure, par le contenu d'autres fragments, notamment 15, 3 et 15, 14.

²⁵³ J. Sickenberger (1901), p. 251; M. Mercati, p. 1201.

l'occurrence, dans ce cas précis, Nikéas d'Héraclée. Dans les fragments 4, 1, et 8, 41² on a pu voir le caténiste « recomposer » un fragment à l'aide de plusieurs éléments extraits d'auteurs différents. Parfois, comme c'est le cas en 4, 1, il est forcé d'harmoniser les textes en composant lui-même des transitions ou en ajoutant ou retranchant un mot ou groupe de mots. La juxtaposition des parts se fait généralement par blocs –on trouve peu d'entrelacs–; le compilateur se facilite ainsi de beaucoup la tâche. Il est bien entendu difficile, en l'absence d'un texte de référence, de voir s'il ne se permet pas d'autres libertés, impossibles à détecter. Mais même si les caténistes se sont à l'occasion rendus coupables de pratiquer des raccourcis ou d'intervenir dans le texte pour l'amplifier, il s'agit d'une pratique assez rare. Il convient ainsi de donner le bénéfice du doute à Nikéas.

Notre tentative d'isoler le travail « éditorial » de Nikéas n'est toutefois valable que si l'on présuppose que ce dernier avait accès à un texte complet des commentaires de Titus. Dans le cas contraire, il faudrait présumer que notre caténiste n'avait aucune manière de différencier, en se basant sur une source inconnue et qui ne nous est pas parvenue, les éléments étrangers au sein du texte. Durant des siècles, les copistes ont transmis un commentaire attribué à Titus, qui fut même traduit en latin par le Jésuite Torres (mort en 1584). On sait aujourd'hui, depuis les travaux de Sickenberger, que l'authenticité de ces écrits ne peut être maintenue²⁵⁴. Il s'agit plutôt d'une chaîne où sont rassemblés des extraits de plusieurs auteurs²⁵⁵. De la même manière que l'identité de ce commentaire a échappé aux savants jusqu'au XIX^e siècle, il est ainsi probable que les entrefilets d'auteurs différents aient échappé à notre compilateur –et soient ainsi le résultat d'une incorporation ancienne–, si bien qu'il est difficile de déterminer et d'isoler l'impact réel qu'a pu avoir le seul Nikéas sur le corpus.

Qu'il nous soit permis toutefois, en raison de l'absence d'indices positifs, de postuler que Nikéas possédait bel et bien un exemplaire (sans doute devenu rare à son époque). Il n'en demeure pas moins que le travail de ce dernier (comme de n'importe quel compilateur) est généralement discret et transparent. À part les intrusions mentionnées plus haut, le caténiste demeure d'abord et avant tout un passeur; son impact se ressent surtout dans le choix des

²⁵⁴ *Ibid.*, p. 24. En effet, la simple présence de citations du pseudo-Denys récuse immédiatement une telle possibilité.

²⁵⁵ Cf. *infra* p. 11-12, pour une discussion de ce type de chaîne.

fragments, ce qui, dans le cas de Nikéas, qui recherchait l'exhaustivité (à l'intérieur d'une première sélection effectuée sur une base doctrinale), cet aspect de leur rôle perd un peu de sa pertinence et de son intérêt.

Quoi qu'il en soit, les très nombreux fragments que Nikéas, ainsi que plusieurs autres compilateurs nous transmettent, méritent davantage l'attention des spécialistes. Titus de Bostra n'a peut-être ni la trempe oratoire d'un Jean Chrysostome ni l'acuité théologique d'un Théodore de Mopsueste, mais il nourrissait sa lecture des Évangiles aux mêmes sources, de telle sorte que mettre en lumière l'exégèse de Titus permet une lecture mieux informée de ces deux géants du christianisme oriental ancien. Nous avons tenté, dans notre commentaire, de montrer les éléments les plus marquants de l'œuvre de Titus en tant qu'interprète et transmetteur du message évangélique en les mettant en relation, là où il aura semblé pertinent de le faire, avec les ouvrages des autres exégètes. Nulle production de l'esprit n'est constituée en isolation de son milieu. Elle est autant le reflet de la société qui l'a produite qu'elle renvoie à son tour à cette société et à ses acteurs leur propre image. Ainsi, à sa façon, le corpus exégétique de Titus aide à saisir, en la mettant en perspective, comme à travers un négatif, le reste de la production homilétique de son époque. En d'autres termes, la compréhension de Titus devient, en dernière analyse, utile pour saisir l'ensemble de l'effort d'élucidation de la Bible en Orient. C'est à ce vaste édifice que nous avons voulu ici, bien modestement, contribuer.

BIBLIOGRAPHIE*

ÉDITIONS ET SOURCES

1. Contre les Manichéens

LAGARDE, P. A., *Titus Bostrenus syriace et graece*, Wiesbaden, Harrassowitz, 1967.

2. Scholies sur Luc

a) Titus

REUSS, J., « Bemerkungen zu den Lukashomilien des Titus von Bostra », *Biblica* 57 (1976), p. 538-541.

REUSS, J., *Lukas-Kommentare aus der griechischen Kirche: aus Katenenhandschriften gesammelt und herausgegeben*, Berlin, Akademie Verlag, (Texte und Untersuchungen zur Geschichte der altchristlichen Literatur; 130), 1984.

SICKENBERGER, J., *Titus von Bostra: Studien zu dessen Lukashomilien*, Leipzig, Hinrichs'sche Buchhandlung (Texte und Untersuchungen zur Geschichte der altchristlichen Literatur 21, 1), 1901.

b) Autres auteurs

CROUZEL, H. et al., (éd. et trad.), *Origène. Homélie sur S. Luc*, Paris, Cerf, 1962.

PAYNE-SMITH, R., (trad.), *Commentary on the Gospel of Saint Luke by Saint Cyril of Alexandria*, Astoria, Studion Publishers, 1983.

TISSOT, Dom G., (éd. et trad.), *Ambroise de Milan. Traité sur l'Évangile de S. Luc*, Paris, Cerf, 1956.

* Dans un souci d'exhaustivité, nous avons inclus dans cette bibliographie certains ouvrages fondamentaux qui n'apparaissent nulle part dans les notes de bas de page.

3. Commentaires sur Matthieu et Jean

REUSS, J., *Matthäus-Kommentare aus der griechischen Kirche: aus Katenenhandschriften gesammelt und herausgegeben*, Berlin, Akademie Verlag (Texte und Untersuchungen zur Geschichte der altchristlichen Literatur, 61), 1957.

REUSS, J., *Johannes-Kommentare aus der griechischen Kirche: aus Katenenhandschriften gesammelt und herausgegeben*, Berlin, Akademie Verlag (Texte und Untersuchungen zur Geschichte der altchristlichen Literatur, 89), 1966.

ÉTUDES

1. Sur Titus

ALTANER B. et STUIBER A., *Patrologie: Leben und Lehre der Kirchenväter*, Freiburg, Herder, 1978.

AMANN, É., «Tite de Bostra», in: VACANT, A. et MANGENOT, E., *Dictionnaire de théologie catholique, Tome XV,1.*, Paris, Letouzé et Ané, 1946. col. 2.

BELLET, P. « Excerpts of Titus of Bostra in the Coptic Catena on the Gospels », in: *Studia Patristica I*, Berlin, Akademie Verlag, 1957, p. 10-14.

BALDWIN, B., «Titus», in: KAZHDAN, A. P. (éd.), *The Oxford Dictionary of Byzantium*, Oxford, OUP, 1991, p. 2089-90.

CASEY, R. P., «Titus von Bostra», in: KROLL, W., MITTELHAUS, K., (éd.), *Realencyklopädie der klassischen Altertumswissenschaft*, Bd. 2, Reihe 6, Stuttgart, Alfred Druckenmüller Verlag, 1937, p.1586-1591.

CAVALCANTI, E., «Titus de Bostra» in: DI BERNARDINO, A., éd., *Dictionnaire encyclopédique du christianisme ancien*, volume II, Paris, Cerf, 1990, p. 2458.

FRANKENBERG, W., «Die Streitschrift des Titus von Bostra gegen die Manichäer», *Zeitschrift der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft* 92 (1938), p. 28-29.

NAGEL, P., *Die antimanichäischen Schriften des Titus von Bostra* (Habilitationsschrift), Martin-Luther-Universität, Halle-Wittenberg, 1967.

POIRIER, P.-H., «Le *Contra manichaeos* de Titus de Bostra» in: *École pratique des hautes études, section des sciences religieuses, Annuaire. Résumé des conférences et travaux*, vol. 99, 1990-91, Paris, 1992, p. 325-26.

SCHMIDT, C., «Titus of Bostra», in: DÖPP, S. et W. GEERLINGS, (éd.), *Dictionary of Early Christian Literature* (trans. M. O'Connell), New York, Crossroad Publishing, p. 579-80.

SOLIGNAC, A., «Titus de Bostra», in: VILLER, M., et al., (éd.), *Dictionnaire de spiritualité: ascétique et mystique, doctrine et histoire*, Tome XV, Paris, Beauchesne, 1991.

2. Sur Nikétas

KRIKONIS, Ch. Th., Συναγωγή πατέρων εἰς τὸ κατὰ Λοῦκαν Εὐαγγέλιον ὑπὸ Ν.Η., Thesalonique, Κέντρον Βυζαντινῶν Ἐρευνῶν, 1973.

ROOSEN, B., «The Works of Nicetas Heracleensis ὁ τοῦ Σερρών», *Byzantion* 69 (1999), p. 119-144.

SICKENBERGER, J., *Die Lukaskatene des Niketas von Herakleia*, Leipzig, Hinrichs'sche Buchhandlung, 1902.

STIERNON, D., «Nicétas d'Héraclée», in: VILLER M., et al., (éd.), *Dictionnaire de spiritualité: ascétique et mystique, doctrine et histoire*, Tome XI, Paris, Beauchesne, 1982.

TRISOGLIO, F., «Mentalità ed atteggiamenti degli scolasti di fronte agli scritti di S. Gregorio di Nazianzo», in: MOSSAY, J., (éd.), *II. Symposium Nazianzenum*, Actes du colloque international, Louvain-la-Neuve, 25-28 août 1981, (Studien zur Geschichte und Kultur des Altertums. 2. Reihe: Forschungen zu Gregor von Nazianz), Paderborn - Munich - Vienne - Zürich, 1983, p. 187-251.

LES SCHOLIES ET LES COMMENTAIRES

DEVRESSE, R., «Chaînes exégétiques grecques» in: PIROT L. et al., (éd.), *Dictionnaire de la Bible*, Supp. I, Paris, Letouzé et Aney, 1928, p. 1084-1233.

DORANDI, T., «Le commentaire dans la tradition papyrologique: quelques cas controversés», in: GOULET-CAZÉ, M.-O. et al., (éd.), *Le commentaire entre tradition et innovation*. Actes du colloque international de l'Institut des traditions textuelles (Paris et Villejuif, 22-25 septembre 1999), Paris, Vrin, 2000, p. 15-27.

DORIVAL, G., «Aperçu sur l'histoire des chaînes exégétiques grecques sur le psautier», *Studia Patristica* 15 (1984), p. 146-169.

DORIVAL, G., «Commentaires de l'Écriture aux chaînes» in: MONDÉSERT, C., (éd.), *Le monde grec ancien et la Bible*, Paris, Beauchesne, 1984, p. 321-83.

DORIVAL, G., «La postérité littéraire des chaînes exégétiques grecques», *REB* 43 (1985), p. 209-226.

FAULHABER, M. von, «Die Propheten-Catenen nach römischen Handschriften», in *Biblische Studien*, iv. 2, 3, Freiburg i. Breisgau, 1899.

GREENLEE, J. H., «The Catena of Codex Zacynthius », *Biblica* 40 (1959), p. 992-1001.

HEMMERDINGER, B., «Sur deux manuscrits grecs (Venetus A de l'Iliade / Laurentianus XXXII 2 d'Euripide)», *REGr* 69 (1956), p.433-435.

IRIGOIN J., «Livre et texte dans les manuscrits byzantins de poètes: continuité et innovations», in: QUESTA, C. et RAFFAELLI, R., (éd.), *Il libro e il testo*. Atti del convegno internazionale (Urbino, 20-23 septembre 1982), Urbino, Presses universitaires d'Urbino, 1984, p. 85-102.

IRMSCHER, J. et KAZHDAN, A.P., «Catena», in: KAZHDAN, A. P. éd., *The Oxford Dictionary of Byzantium*, Oxford, OUP, 1991, p. 391.

KRIKONIS, Ch. Th., «Περὶ ἐρμηνευτικῶν σερωῶν (catenae)», *Byzantina* 8 (1976) p. 89-139.

MAEHLER H., «Die Scholien der Papyri in ihrem Verhältnis zu den Scholiencorpora der Handschriften», in: MONTANARI, F., éd., *La philologie grecque à l'époque hellénistique et romaine*, Genève, Fondation Hardt (Entretiens sur l'Antiquité classique 40), 1994, p. 94-141.

MAEHLER H., «L'évolution matérielle de l'hypomnème jusqu'à basse époque», in: GOULET-CAZÉ, M.-O. et al., (éd.), *Le commentaire entre tradition et innovation*. Actes du colloque international de l'Institut des traditions textuelles (Paris et Villejuif, 22-25 septembre 1999), Paris, Vrin, 2000, p. 29-36.

McNAMEE, K., «Missing Links in the Development of Scholia», *GRBS* 36 (1995), p. 399-414.

McNAMEE, K., «Another Chapter in the History of Scholia», *CQ* 48 (1998), p. 269-288.

MERCATI, G., «Alcune note di letteratura patristica », in: *Rendiconti: Reale Istituto lombardo di Scienze e lettere*, Serie II, t. 31, Milan, 1898, p. 1191-1203.

REUSS, J., «Evangelien-Erklärungen vom 4. bis 9. Jahrhundert in der griechischen Kirche», in: GNILKA, J., (éd.), *Neues Testament und Kirche: für Rudolf Schnackenburg*, Freiburg, Herder, 1974. p. 76-92.

REUSS, J., «Ein unbekannter Kommentar zum 1. Kapitel des Lukas-Evangeliums», in: *Biblica* 58 (1977), p. 224-230.

PETIT, F., «La chaîne grecque sur la Genèse, miroir de l'exégèse ancienne», in: SCHÖLLGEN, G. et C. SCHOLTEN, *Stimuli. Exegese und ihre Hermeneutik in Antike und Christentum: Festschrift für Ernst Dassman*, Münster, Aschendorffsche Verlagsbuchhandlung, 1996, p. 243-253.

SICKENBERGER, J., «Über griechische Evangelien-Kommentare», *Biblische Zeitschrift* 1 (1903), p.182-193.

SIMONETTI, M., *Biblical Interpretation in the Early Church*, Édimbourg, T&T Clark, 1994.

UTHEMANN, K.-H., «Was verraten Katenen über die Exegese ihrer Zeit? Ein Beitrag zur Geschichte der Exegese in Byzanz», in: SCHÖLLGEN, G. et SCHOLTEN, C., *Stimuli. Exegese und ihre Hermeneutik in Antike und Christentum: Festschrift für Ernst Dassman*, Münster, Aschendorffsche Verlagsbuchhandlung, 1996, p. 284-296.

WILSON, N. G., «A Chapter in the History of Scholia», *CQ* 17 (1967), p. 244-256.

WILSON, N. G., «A Chapter in the History of Scholia: a Postscript», *CQ* 18 (1968), p. 413.

WILSON, N.G., «Scolia e commentari», *SCO* 33 (1983), p. 83-112.

WILSON, N.G., «The Relation of Text and Commentary in Greek Books», in: QUESTA C, et C. R. RAFFAELLI, éd., *Il libro e il testo. Atti del convegno internazionale (Urbino, 20-23 settembre 1982)*, Urbino, Presses universitaires d'Urbino, 1984, p. 103-110.

HISTOIRE, THÉOLOGIE, DOGMATIQUE ET VARIA

BAARDA, T., «Gadarenes, Gerasenes, Gergesenes and the 'Diatessaron' Tradition», in: ELLIS, E., *Neotestamentica et Semitica: Studies in Honor of Matthew Black*, Edinburgh, T & T Clark, 1969., p. 98-106.

BERTHIER, A. et ZALI, A., *Livres de Parole. Torah, Bible, Coran*, Paris, BNF, 2005.

BEYER, H., «Κάτω» in : KITTEL, G. (éd.), *Theological Dictionary of the New Testament*, Vol. 3, Grand Rapids, Eerdmans, 1965 , p. 596-602.

BIANCO, M. G., «Désert» in : DI BERARDINO, A., *Dictionnaire encyclopédique du christianisme ancien*, Paris, Cerf, 1990, p. 665.

BÖHM, T., «Allegory and History», in: KANNENGIESSER, C., *Handbook of Patristic Exegesis: The Bible in Ancient Christianity*, Leiden-Boston, Brill, 2004. p. 213-227.

BOISMARD, M.-É., *À l'aube du christianisme. Avant la naissance des dogmes*, Paris, Cerf, 1998.

BOWMAN S. C., et CUTLER, A., « Anti-semitism », in: G. W. BOWERSOCK *et al.*, *Late Antiquity: A Guide to the Postclassical World*, Cambridge MA, HUP, 1999, p. 122-123.

BUCHANAN, G. W., « Leprosy », in: METZGER B. M., et COOGAN, M. D., *Oxford Companion to the Bible*, Oxford, OUP, 1993, p. 431-432.

- BÜCHSEL, G., « Μονογενής », in: KITTEL, G. (éd.), *Theological Dictionary of the New Testament*, Vol. 4, Grand Rapids, Eerdmans, 1967, p. 737-741
- CARRIÉ, J.-M. et ROUSSELLE, A., *L'Empire romain en mutation: Des Sévères à Constantin, 192-327*, Paris, Seuil, 1999.
- CHADWICK, H., *The Early Church*, Londres, Penguin, 1967.
- COMPAGNON, A., *La Seconde Main, ou, le travail de la citation*, Paris, Seuil 1979.
- CONSTANTELOS, D. J., *Byzantine Philanthropy and Social Welfare*, New Brunswick, N. J., Rutgers University Press, 1968.
- CROUZEL, H., « Mariage », in: DI BERARDINO, A., *Dictionnaire encyclopédique du christianisme ancien*, Paris, Cerf, 1990, p.1545-1546.
- DE LUBAC, H. *Exégèse médiévale: Les quatre sens de l'Écriture*, Paris, Aubier-Montaigne, 1959.
- DANIÉLOU, J. et MARROU, H. I., *Nouvelle Histoire de l'Église*, Vol. I, Paris, Seuil, 1963.
- DODDS, E. R., *The Greeks and the Irrational*, Berkeley, UCP, 1966.
- DÖLGER, F. J., *Sphragis: eine altchristliche Taufbezeichnung in ihren Beziehungen zur profanen und religiösen Kultur des Altertums*, Paderborn, Schöningh, 1911.
- ELIAS, J. A., *Plato's Defense of Poetry*, Albany, SUNY Press, 1984.
- FOSTER, David, "City and Desert in Monastic Theology" *W&S* 16 (1994) p.13-26.
- GRABAR, A., *Le premier art chrétien*, Paris, Flammarion, 1966.
- GRABAR, A., *L'iconoclasme byzantin: le dossier archéologique*, Paris, Flammarion, 1984.
- GRABAR, O., «Baptisteries», in: BOWERSOCK, G. W., et al., *Late Antiquity: A Guide to the Postclassical World*, Cambridge MA, HUP, 1999, p. 332-334.
- GUILLAUMONT, *Aux origines du monachisme chrétien*, Paris, Spiritualité Orientale (No. 30), 1979.
- GUINOT, J.-N., « Un évêque exégète : Théodoret de Cyr », in MONDÉSERT, C., : *Le Monde grec ancien et la Bible*, Paris, Beauchesne, 1984, p. 335-360.
- HADOT, P., *Qu'est-ce que la philosophie antique ?*, Paris, Gallimard, 1985.

- HAGEN, H. M., *Ethopoiia*, Erlangen-Nuremberg, Diss., 1966.
- HALL, S. G., *Doctrine and Practice in the Early Church*, Grand Rapids, Eerdmans, 2002.
- HAMMAN, A., *Le baptême et la confirmation*, Paris, Desclée, 1969.
- HAMMAN, A., «Prière», in: DI BERARDINO, A., *Dictionnaire encyclopédique du christianisme ancien*, Paris, Cerf, 1990, p. 2100-2103.
- HANSEN, M. H., *The Athenian democracy in the age of Demosthenes: Structure, Principles, and Ideology*, Norman, University of Oklahoma Press, 1999.
- HARDY, E. R., *Christology of the Later Fathers*, Philadelphie, The Westminster Press, 1954.
- HARRIES, J., *Law and Empire in Late Antiquity*, Cambridge, CUP, 1999.
- HOFFMANN, P., «Catégories et langage selon Simplicius», in I. Hadot, *Simplicius, sa vie, son oeuvre, sa survie: actes du colloque international de Paris (28 sept.-1er oct. 1985)*, Berlin, De Gruyter, 1987, p. 60-82.
- HOLLIS, A. S., *Callimachus: Hecale*, Oxford, OUP, 1990.
- HUNGER, H., *Die hochsprachliche profane Literatur der Byzantiner*, Munich, C.H. Beck, 1978, p. 14-15.
- JEREMIAS, J., «Ἀρνίον», in: KITTEL, G. (éd.), *Theological Dictionary of the New Testament*, Vol. 1, Grand Rapids, Eerdmans, 1967, p. 338-341.
- KANNENGIESSER, C., *Handbook of Patristic Exegesis: The Bible in Ancient Christianity*, Leiden-Boston, Brill, 2004.
- KAZHDAN, A., «Der Mensch in der byzantinischen Literaturgeschichte», *JÖB* 28 (1979), p. 1-21.
- KAZHDAN, A., «Bibliotheca», in : KAZHDAN, A. P. (éd.), *The Oxford Dictionary of Byzantium*, Oxford, OUP, 1991, p. 288.
- KERRIGAN, A., "The Objects of the Literal and Spiritual Senses of the NT according to Cyril of Alexandria", *Studia Patristica* 1 (1957), p. 354-71.
- KÖSTER, H., «Υπόστασις», in: KITTEL, G. (éd.), *Theological Dictionary of the New Testament*, Vol. 8, Grand Rapids, Eerdmans, 1974, p. 572-589.
- KÖSTER, H., «Φύσις», in KITTEL, G. (éd.), *Theological Dictionary of the New Testament*, Vol. 9, Grand Rapids, Eerdmans, 1974, p. 251-277.

- LAMPE, G. W. H., *The Seal of Spirit*, Londres, S.P.C.K., 1967.
- LaSOR, W. S., «Weapons», in: METZGER B. M., et COOGAN, M. D., *Oxford Companion to the Bible*, Oxford, OUP, 1993, p. 794.
- LOHSE, B., «Πρόσωπον», in: KITTEL, G. (éd.), *Theological Dictionary of the New Testament*, Vol. 6, Grand Rapids, Eerdmans, 1974 , p. 768-780.
- LUCK, U., «Φιλανθρωπία», in: KITTEL, G. (éd.), *Theological Dictionary of the New Testament*, Vol. 9, Grand Rapids, Eerdmans, 1974 , p. 107-112.
- MARAVAL, P., « L'Église et l'État » in M.-F. Baslez (éd), *Les premiers siècles de l'Église*, Paris, Gallimard, 2004, p. 639-645.
- MARROU, H.-I., *Histoire de l'Éducation dans l'Antiquité*, Paris, Seuil, 1981.
- MEUNIER, B., SESBOÛÉ, B., *Dieu peut-il avoir un fils? Le débat trinitaire au IV^e siècle*, Paris, Cerf, 1993.
- MEYENDORFF, J., *Byzantine Theology: Historical Trends and Doctrinal Themes*, Londres, Mowbrays, 1975.
- MORONY, M. G., «Economic Boundaries ? Late Antiquity and Early Islam», *Journal of the Economic and Social History of the Orient* 47, 2 (2004).
- MURRAY, Sr C., *Rebirth and Afterlife: A Study of the Transmutation of Some Pagan Imagery in Early Christian Funerary Art*, BAR International Series, Oxford, 1981
- PÉPIN, J., «Theories of Procession in Plotinus and in Gnosticism», in: WALLIS, R. T. et BREGMAN, J.(éd.), *Neoplatonism and Gnosticism*, New-York, SUNY Press, 1992, p.297-335.
- PFEIFFER, R., *History of Classical Scholarship from the Beginnings to the End of the Hellenistic Age*, Oxford, OUP, 1968.
- PINK, T., *Free Will : A Very Short Introduction*, Oxford, OUP, 2004.
- PODSKALSKY, G., «Sin», in : KAZHDAN, A. P. (éd.), *The Oxford Dictionary of Byzantium*, Oxford, OUP, 1991, p. 1901-1902.
- POIRIER, P.-H. et al., *Marsanès (NH X)*, Louvain-Québec, Peeters, 2000.
- PUECH, C.-H., « Les nouveaux écrits d'Origène et de Didyme découverts à Toura », *Revue d'histoire et de philosophie religieuses* 31 (1951), p.293-329.
- RITTER, A. M., «Creeds», Creeds, in: HAZLETT, I., (Éd.), *Early Christianity: Origins and Evolution to AD 600*, In Honour of W. H. C. Frend, Londres, 1991, p. 92-100.

- REES, B. R., *Pelagius: A Reluctant Heretic*, Boydell Press, Woodbridge, 1988
- REYNOLDS, P. L., *Marriage in the Western Church: The Christianization of Marriage during the Patristic and Early Medieval Periods*, Boston-Leiden, Brill, 2001.
- ROUSSEAU, P., « Christian Asceticism and the Early Monks » in I. HAZLETT (ed.), *Early Christianity: Origins and Evolution to AD 600*, p. 112-122.
- SARTRE, M., *Bostra. Des origines à l'Islam*, (Institut français d'archéologie du Proche-Orient, Bibliothèque archéologique et historique, 117), Paris, P. Geuthner, 1985.
- SCHAMP, J., *Photios, Historien des lettres*, Paris, Belles Lettres, 1987.
- SCARBOROUGH, J., « Leprosy » in: KAZHDAN, A. P. (éd.), *The Oxford Dictionary of Byzantium*, Oxford, OUP, 1991, p. 1218.
- SESBOÛÉ, B., WOLINSKI, J., *Histoire des dogmes*, tome I, *Le Dieu du Salut*, Paris, Desclée, 1994.
- SCHÄUBLIN, C., « The Contribution of Rhetorics to Christian Hermeneutics », in: KANNENGIESSER, C., *Handbook of Patristic Exegesis: The Bible in Ancient Christianity*, Leiden-Boston, Brill, 2004, p. 149-163.
- SIMONETTI, M., « The Literal Meaning of Scripture », in: KANNENGIESSER, C., *Handbook of Patristic Exegesis: The Bible in Ancient Christianity*, Leiden-Boston, Brill, 2004, p. 167-205.
- STROHMAIER, G., « La médecine dans le monde byzantin et arabe », in M. D. Grmek, *Histoire de la pensée médicale en Occident »* Vol. 1, Paris, Seuil, 1995.
- STARK, Rodney, *One True God : Historical Consequences of Monotheism*, Princeton, Princeton University Press, 2001.
- STUDER, B., « Prosopon », in: DI BERARDINO, A., *Dictionnaire encyclopédique du christianisme ancien*, Paris, Cerf, 1990, p. 2120-2121.
- TAYLOR, J. E. (éd.) et G.S.P. FREEMAN-GREENVILLE, (trans.), *Palestine in the Fourth Century A.D.: The Onomasticon by Eusebius of Caesarea*, Jérusalem, Carta, 2003.
- TRIGG, J. W., *Origen*, Londres, Routledge, 1998.
- WIDDICOMBE, P., *The Fatherhood of God from Origen to Athanasius*, Oxford, OUP, 1994.
- WILSON, N.G., *Scholars of Byzantium*, Duckworth, Londres, 1983.

OUVRAGES DE RÉFÉRENCE ET BIBLIOGRAPHIQUES

GEERARD, M., *Clavis patrum graecorum*, vol. II, Leuven-Turnhout, Brepols, 1974.

GEERARD, M. et NORET, J., *Clavis patrum graecorum, Supplementum*, Leuven, Brepols-Turnhout, 1998.

SIEBEN, H. J., *Kirchenväterhomilien zum Neuen Testament: ein Repertorium der Textausgaben und Übersetzungen*, La Haye, Steenburger, 1991.

SIEBEN, H. J., *Exegesis Patrum: saggio bibliografico sull' esegesi biblica dei Padri della Chiesa*, Rome, Istituto Patristico Augustinianum, 1983.

SMYTH, H. W., *Greek Grammar*, Cambridge MA, HUP, 1920.