



**HAL**  
open science

## La réécriture des récits bibliques de guérison chez les poètes latins (IVe-VIe s.)

Sylvie Labarre

► **To cite this version:**

Sylvie Labarre. La réécriture des récits bibliques de guérison chez les poètes latins (IVe-VIe s.). Michele Cutino. Poetry, Bible and Theology from Late Antiquity to the Middle Ages, 86, De Gruyter, pp.41-56, 2020, Millennium-Studien / Millennium Studies, 10.1515/9783110687224-005 . hal-02502030

**HAL Id: hal-02502030**

**<https://hal.science/hal-02502030v1>**

Submitted on 15 Dec 2022

**HAL** is a multi-disciplinary open access archive for the deposit and dissemination of scientific research documents, whether they are published or not. The documents may come from teaching and research institutions in France or abroad, or from public or private research centers.

L'archive ouverte pluridisciplinaire **HAL**, est destinée au dépôt et à la diffusion de documents scientifiques de niveau recherche, publiés ou non, émanant des établissements d'enseignement et de recherche français ou étrangers, des laboratoires publics ou privés.

Sylvie Labarre

## La réécriture des récits bibliques de guérison chez les poètes latins du IV<sup>e</sup> au VI<sup>e</sup> siècle

L'inspiration biblique est très présente dans la poésie latine chrétienne des IV<sup>e</sup>-VI<sup>e</sup> siècles<sup>1</sup>. Que le poète se fasse nouveau psalmiste ou qu'il puise dans les eaux du Jourdain son inspiration<sup>2</sup>, afin de promouvoir et défendre la foi, faire connaître les Écritures ou louer Dieu, les textes bibliques sont maintes fois réécrits et interprétés selon des modalités et des finalités variées, à destination de lecteurs ou de milieux culturels différents.

Les Évangiles ou les Actes des Apôtres traitent d'une manière sobre les miracles opérés par le Christ ou ses disciples, car ils ont été écrits dans un contexte et à une époque où les faits prodigieux semblaient familiers, qu'ils soient attribués à des démons, des mages ou des divinités païennes<sup>3</sup>.

Quand les poètes chrétiens transposent ces récits, ce n'est plus la même discrétion qui est de mise. Ils doivent répondre aux attentes d'un public lettré séduit par les attraits de la littérature païenne. Ils assurent une médiation, afin de « vulgariser » l'interprétation scripturaire, les spéculations théologiques ou les commentaires doctrinaux au-delà des milieux ecclésiastiques ou des écoles catéchétiques. La création poétique est aussi un moyen de méditer et d'actualiser le message de l'Évangile et de rendre grâce à Dieu.

Dans une première partie, je procéderai à un inventaire des différentes formes poétiques qui traitent des miracles de guérison du Christ ou de ses disciples, en ayant soin d'éclairer le contexte qui a vu naître ces œuvres et les intentions qui ont présidé à leur composition. J'irai des formes les plus développées, comme les épopées, aux formes les plus resserrées, comme les épigrammes, de la réécriture la plus littérale à l'interprétation la plus synthétique et la plus stylisée.

Dans une deuxième partie, j'aborderai ce qui relève d'un discours exégétique dans ces réécritures poétiques, en insistant sur deux thématiques principales : la nature divine du Christ et la symbolique baptismale.

Dans une troisième partie, j'étudierai les différentes modalités de la réécriture poétique, là encore en allant des épopées bibliques aux formes les plus brèves, pour finalement me concentrer sur une forme de stylisation qui n'est pas sans rappeler les arts figurés.

---

1 Charlet (1985) 613–643.

2 Prud. *Cath.* IX.1–4 ; Juvenecus, *Euang. praef.* 1–27.

3 Doré (2010) 559–579.

## I Diversité des formes poétiques

Le corpus latin des réécritures de guérison relève de genres poétiques variés et d'intentions diverses.

### A Les épopées bibliques

Les épopées bibliques latines<sup>4</sup> naissent de la rencontre entre l'héritage culturel antique, dont l'*Énéide* est le fleuron, et les Écritures, dont le style, si l'on excepte les livres poétiques comme les Psaumes ou le livre de Job, semble bien pauvre aux yeux de ceux qui ont été formés dans les écoles des rhéteurs.

Sous le règne de Constantin, une fois établie la paix de l'Église, le prêtre espagnol Juvencus entreprend de paraphraser en hexamètres dactyliques l'Évangile en quatre livres. Il veut raconter «la geste vivifiante du Christ» (*Praef.* 19 : *Christi uitalia gesta*) et se livre à la paraphrase la plus littérale, comme l'a noté Jérôme, dans son *De uiris illustribus* : «traduisant les Évangiles en vers hexamètres, presque mot à mot<sup>5</sup>». Il suit majoritairement l'Évangile de Matthieu, dont il reprend tous les récits de miracles sans en changer l'ordre<sup>6</sup>. Toutefois il omet les deux aveugles de Jéricho, qui pourraient faire doublon avec le miracle rapporté par Mt 9.27–31, déjà traité en II.408–416, et ajoute la guérison du fils du fonctionnaire royal en II.328–346 tiré de Jn 4.46–54 et le démoniaque gérasénien selon Mc 5.1–17.

Dans la première moitié du V<sup>e</sup> siècle, Sédulius, seul poète à embrasser l'ensemble de l'histoire sainte, Ancien et Nouveau Testament, en cinq livres, accorde une large part aux miracles, dans son *Carmen paschale*, spécialement dans les livres 3 et 4<sup>7</sup>. Sa composition en médaillons met en valeur la succession rapide des miracles du Christ sous forme de vignettes expressives, sans véritable commentaire, liées entre elles souvent par un simple *inde* ou *interea*. Il rapporte ainsi des miracles tirés de Matthieu, mais aussi de Luc et de Jean. Sa réécriture vise davantage la méditation spirituelle, l'interprétation morale et la contemplation du mystère pascal qu'un commentaire exégétique auquel il se livre plus largement dans son *Opus Paschale*, rédigé en prose.

À la fin du V<sup>e</sup> siècle, quand Dracontius compose, dans l'Afrique vandale, ses *Louanges de Dieu*, en trois chants, sous le coup d'une incarcération dont l'issue est incertaine, c'est pour célébrer la miséricorde divine. Si la réécriture poétique de l'*hexameron* au chant 1 place l'œuvre dans la continuité des épopées bibliques, la composition des livres 2 et 3 est plus disparate et le ton plus varié : exposé didactique

<sup>4</sup> Deproost (1997) 14–39.

<sup>5</sup> Hier. *uir. ill.* 84 : «Iuuenus... euangelia hexametris uersibus paene ad uerbum transferens.»

<sup>6</sup> Green (2006) 28–29.

<sup>7</sup> Green (2006) 180–181.

et louange alternent<sup>8</sup>. C'est ainsi qu'au chant 2, vers 111 à 153, après une défense du dogme trinitaire et une condamnation de l'hérésie arienne, l'exposé des miracles de Jésus et de ses disciples précède un hymne à la toute-puissance de Dieu. Le poète retient sept miracles, dont trois guérisons : 1) aveugle-né, 2) paralytique, 3) Lazare, 4) hémorroïsse, 5) marche sur l'eau, 6) noces de Cana, 7) multiplication des pains et des poissons. Le récit de miracle illustre le dogme et introduit une louange.

Arator, dont Ennode, futur évêque de Pavie, a assuré la formation littéraire<sup>9</sup>, d'abord haut fonctionnaire, puis sous-diacre de l'Église romaine, offre au pape Vigile une *Histoire apostolique*, en deux livres, l'un centré sur Pierre, l'autre sur Paul<sup>10</sup>. Il en donne une lecture publique en quatre séances dans la basilique Saint-Pierre-aux-Liens, en avril-mai 544. En un sens, il complète l'œuvre de Juvencus, mais en fait il transforme profondément l'épopée biblique en l'infléchissant vers une paraphrase exégétique qui lui vaut un immense succès au Moyen Âge. Il suit la trame des Actes des Apôtres, tout en réduisant le plus possible le texte scripturaire, afin de composer une *Historia* narrative assortie d'un commentaire dont la forme est tantôt celle d'un traité, tantôt celle d'un sermon. Il récrit trois épisodes de guérison : Pierre guérit un boiteux qui mendie à la porte du Temple appelée la Belle Porte (I.244–292 = Ac 3.1–11), puis un paralytique nommé Énée à Lydda (I.754–800 = Ac 9.32–35<sup>11</sup>), enfin Paul guérit un boiteux à Lystres (II.156–241 = Ac 14.6–18).

## B La poésie apologétique et didactique

La réécriture du miracle de guérison a aussi sa place dans la poésie didactique et apologétique. Commodien, un ancien païen converti au christianisme, au milieu du III<sup>e</sup> siècle, présente dans son *Carmen apologeticum*, appelé aussi *de duobus populis*, en hexamètres dactyliques, un exposé de l'histoire du salut et de la doctrine chrétienne, pour convertir Juifs ou païens et instruire les croyants<sup>12</sup>. Les miracles du Christ y occupent les vers 639 à 660. On trouve successivement : la marche sur l'eau, la résurrection de Lazare, la guérison de la fille de Jaïre, chef de la synagogue (Mc 5.21–43), celle d'une portée très générale d'un sourd et d'un muet (Mt 9.32 ; Mc 7.32 ; Lc 11.14), de l'aveugle né (Jn 9.1), du paralytique depuis 38 ans (Jn 5.5), de l'hémorroïsse (Mt 9.20 ; Mc 5.25 ; Lc 8.43), la multiplication des pains et les noces de Cana (Jn 2.1).

Autour de 400, le poème didactique du poète Prudence, intitulé *Apotheosis*, c'est-à-dire la « divinisation » à laquelle sont appelés les chrétiens, s'abstient de tout

<sup>8</sup> Labarre (2015) 229–242.

<sup>9</sup> Zarini (2009).

<sup>10</sup> Bureau-Deproost (2017). Sur la question du titre, voir p. XXIV-XXV.

<sup>11</sup> Ac 9.34 : « Énée, Jésus Christ te guérit. Lève-toi et fais toi-même ton lit ! » (Traduction Œcuménique de la Bible, désormais TOB).

<sup>12</sup> Martin (1960) ; Salvatore (1977) ; Salvadore (2011).

exposé théorique ou abstrait et préfère tirer des miracles évangéliques la preuve de la divinité du Christ, afin de réfuter ceux qui la nient<sup>13</sup>. Entre les vers 608 à 781, après une évocation de la tempête apaisée et de la marche sur l'eau, il récrit la guérison de l'aveugle-né (v. 672–703), avant de passer à la multiplication des pains et la résurrection de Lazare.

## C La poésie lyrique et épigrammatique

La poésie lyrique célèbre elle aussi les miracles du Christ. Dans le *Cathemerinon* IX, hymne narratif intitulé «hymne de toute heure», Prudence annonce : «Esclave, donne-moi ma lyre, afin que je chante en trochées pleins de foi, un poème doux et mélodieux : les actes sublimes du Christ !». Sur les trente-huit tercets de tétramètres trochaïques, un mètre à tonalité militaire, les guérisons occupent les vers 34–39 (le lépreux, puis un aveugle), 40–42 (l'hémorroïsse), 55–57 (le possédé gérasénien) et 64–69 (un sourd, un muet, un paralytique)<sup>14</sup>.

C'est un autre choix que fait Sédulius, pour son hymne *A solis ortus cardine*, composé de 23 quatrains de dimètres iambiques, formant un acrostiche alphabétique, encore en usage dans la liturgie. Il a sélectionné et résumé des miracles des Évangiles, sans respecter leur ordre chronologique, ni suivre celui de Juvencus ou de Prudence dans le *Cathemerinon* IX. Les noces de Cana (v. 49–52 = Jn 2.1–11), le serviteur malade du centurion (v. 53–56 = Mt 8.5–8 ; Lc 7.1–10), puis la marche de Pierre sur l'eau (v. 57–60 = Mt 14.22–23) et la résurrection de Lazare (v. 61–64 = Jn 11.1–44) précèdent la guérison de l'hémorroïsse (v. 65–68 = Mt 9.20–22 ; Mc 5.25–34 ; Lc 8.43–48) et celle du paralytique (v. 69–72 = Mt 9.1–8 ou Jn 5).

La forme de l'hymne, plus synthétique que l'épopée, se prête aux regroupements de miracles. Comme déjà Commodien (*Carmen Apologeticum* 649–650), Prudence (*Cath.* 9.69) et Sédulius (*Hymne* 2.69–72) opèrent une synthèse entre les deux paralytiques des Évangiles, celui de Jean (chapitre 5) et celui des trois synoptiques. Le contexte s'efface, les protagonistes perdent leurs signes distinctifs. La péripécie est fortement stylisée.

Cette tendance s'accroît encore avec les épigrammes narratives qui composent le *Dittochaeon* de Prudence, la «double nourriture» ou le «double véhicule (de la pensée)», quarante-huit quatrains hexamétriques, consacrés en nombre égal à des péripécies de l'Ancien, puis du Nouveau Testament, comme pour constituer les légendes de peintures ou de mosaïques<sup>15</sup>. Deux strophes seulement correspondent à

<sup>13</sup> Fabian (1988).

<sup>14</sup> Charlet (1982) 38–39, 110–119.

<sup>15</sup> Charlet (1985) 636 : «Cette série d'épigrammes narratives constitue une espèce d'anthologie de la Bible (peut-être d'intention simplement didactique ?). Elle crée en tout cas une forme nouvelle de paraphrase poétique du texte sacré» ; Quacquarelli (1986) 166–171, ici 168 : «una particolare parafrasi biblica a carattere popolare» ; Stella (2001) 78–79 : «la tipologia epigrafica : il Dittochaeon».

des guérisons : la strophe 33 évoque l'aveugle-né et la piscine Siloé (Jean 9), la strophe 45, le boiteux de la Belle-Porte (Ac 3).

Au contraire, deux autres cycles, qui pourraient avoir constitué les légendes d'une iconographie, offrent une bien plus grande place aux miracles de guérison. Ce sont d'abord les *Miracula Christi* du Pseudo-Claudien<sup>16</sup> et les *Tristicha* de Rusticus Helpidius. Les premiers pourraient avoir été écrits à partir du milieu du V<sup>e</sup> siècle. La critique a quasi unanimement réfuté l'attribution à Claudien, mais souligné les parallèles avec Sédulius<sup>17</sup>. En neuf distiques élégiaques sont évoqués l'Annonciation et la conception du Christ, les cadeaux des Mages (Mt 2.1–12), les noces de Cana, la multiplication des pains et des poissons. Suivent alors l'aveugle-né (v. 9–10 ; Jn 9.1–41), puis la résurrection de Lazare, l'hémorroïsse (v. 15–16) et le paralytique (v. 17–18), que l'on reconnaît comme celui de Jn 5, en raison de l'indication de la durée *post multos annos*, puisque le texte biblique précise qu'il était infirme depuis trente-huit ans. Le poète suit l'ordre déjà observé dans l'hymne *A solis ortus cardine* pour ces trois derniers miracles.

Le second cycle est formé de vingt-quatre *Tristicha*, des tercets de trois hexamètres, probablement composés dans la seconde moitié du V<sup>e</sup> siècle par Rusticus Helpidius<sup>18</sup>. Anita Di Stefano présente les différentes identifications de l'auteur qui ont été proposées par les savants, mais laisse la question ouverte, car aucune n'est totalement convaincante. Ce cycle rappelle les vingt-et-un distiques hexamétriques *De Vetere Nouoque Testamento* attribués à Ambroise<sup>19</sup>. Mais l'organisation en est très différente : les seize premiers *Tristiques* de Rusticus Helpidius, regroupés deux à deux, selon un principe typologique, présentent huit parallèles entre des scènes de l'Ancien Testament et des scènes du Nouveau<sup>20</sup>. Viennent ensuite huit strophes purement néo-testamentaires, dont certaines évoquent des guérisons : Marthe et Marie (Lc 10.38–42), la guérison du serviteur du centurion (Mt 8.5–8), les noces de Cana (Jn 2.1–11), la femme guérie par le Christ le jour du Sabbat (Lc 13.10–13) ou la belle-mère de Pierre<sup>21</sup> (Mt 8.14–15), l'hémorroïsse (Mt 9.20–22 ; Mc 5.25–34 ; Lc 8.43–48), la guérison du fils de la veuve (Lc 7.11–15), le salut de Zachée (Lc 19.1–16), enfin la résurrection de Lazare (Jn 11.1–44).

Les miracles retenus ne sont donc pas toujours les mêmes et leur ordre varie. Mais l'hémorroïsse, l'aveugle-né et le paralytique ont la palme et la fréquence de

<sup>16</sup> App. 14 Charlet; Carm. min. app. 21 Hall ; Anthologie latine 879 Riese.

<sup>17</sup> Springer (1988) 121–127.

<sup>18</sup> Di Stefano (2013) : sur les différentes hypothèses d'identification de l'auteur, voir p. 18–33 ; Pietri (1995) : d'après elle, Rusticus Helpidius pourrait être un questeur de l'empereur à Ravenne ; Pietri (1988).

<sup>19</sup> Lubian (2017).

<sup>20</sup> Par exemple Ève séduite par le serpent associée à l'Annonciation, la Tour de Babel à la Pentecôte, le sacrifice d'Abraham à la crucifixion de Jésus...

<sup>21</sup> Di Stefano (2013) 118 ; D.H. Groen (1942) p. 99 et F. Corsaro (1955) p. 150 et 161 rattachent ce tercet à la guérison de la belle-mère de Pierre (Mt 8.14–15). Mais A. Di Stefano rapproche *curuarant de erat inclinata et longinqua de annis decem et octo* en Lc 13.10–13.

leurs figures se vérifie aussi dans les peintures des catacombes, sur les sarcophages ou les diptyques de la même période<sup>22</sup>.

L'importance des miracles dans les différentes formes poétiques entre les IV<sup>e</sup> et VI<sup>e</sup> siècles contraste avec la sobriété et la relative discrétion des récits évangéliques. Le miracle devient alors un élément essentiel de la propagande chrétienne.

## II Les enjeux exégétiques et théologiques des réécritures de guérison

### A Le débat christologique

Les réécritures de guérison prennent sens dans le contexte du débat christologique des IV<sup>e</sup> et V<sup>e</sup> siècles. Elles défendent et illustrent la double nature du Christ, à la fois homme et Dieu, telle qu'elle a été définie au concile de Nicée.

Sous le règne de Constantin, l'auteur anonyme des *Laudes Domini* insiste sur la fonction du miracle, en une louange adressée au Christ : « afin que l'origine divine (*missa Deo penitus praecepta*) de tes préceptes soit tout à fait manifeste, tu ôtes à la mort son empire, tu ordonnes que ceux que tu délivres de la maladie assument les fonctions de la vie dont ils désespéraient, tu rends aux aveugles la lumière du jour » (v. 112–115)<sup>23</sup>.

Dans l'*Apotheosis*, aux vers 672–674, dont l'intention apologétique est claire, Prudence veut persuader quiconque douterait : « Pourquoi rappellerais-je les divers faits illustres (*facta inclyta*) du Christ-Dieu ? En examinant de plus près leur grandeur (*inspecta maiestate*), toi qui ne doutes pas de sa nature humaine (*haud dubitans hominem*), mais nies sa divinité (*negator*), tu avoueras toi-même qu'ils sont l'œuvre d'un Dieu (*tute ipse fatebere numen*) ». Cependant les termes employés ne sont pas les termes techniques du débat christologique, mais bien plutôt le vocabulaire du merveilleux et de l'éloge.

Les *Miracula Christi* du pseudo-Claudien, au vers 6, sont plus précis : le miracle de Cana est reconnu comme la première preuve de la nature divine du Christ : *Quo primum facto se probat esse Deum*. Cette formulation donne une signification plus théologique à Jn 2, 11 qui y voyait simplement : « le commencement des signes de Jésus<sup>24</sup> ».

<sup>22</sup> Dulaey (2006) 321–327 ; Dulaey (2007a) 127–131 ; Dulaey (2007b) 83, 87, 101, 107, 125, 143, 147, 151 ; Bisconti (2000).

<sup>23</sup> Van der Weijden (1967) ; Salzano (2001). *Laudes Domini* v. 112–115 : « Atque ut missa Deo penitus praecepta paterent/Imperium <tu> morti adimis morboque solutos/ Desperata iubes apprendere munia uitae/ Restituisque diem caecis... »

<sup>24</sup> Jn 2.11 : « Tel fut, à Cana de Galilée, le commencement des signes de Jésus. Il manifesta sa gloire, et ses disciples crurent en lui. » (TOB)

Les poètes se font l'écho de la position doctrinale défendue par les Pères, pour qui les guérisons montrent que le Christ est « ce Fils autrefois annoncé par Dieu, et né pour le salut de tous, ce Verbe de Dieu, éternel, premier-né, accompagné de sa puissance et de son intelligence, ayant pour support son esprit », selon les mots employés par Tertullien<sup>25</sup>. Au début du livre 1 du *Carmen paschale*, Sédulius affirme solennellement l'égalité du Père et du Fils qui ont « semblable éclat, commune grandeur, pareille sublimité, honneur égal, même puissance » (I.14–19/30–35)<sup>26</sup>. Dans son commentaire *Sur Matthieu*, Hilaire de Poitiers explique justement la guérison du paralytique par la communauté de substance entre le Fils et le Père<sup>27</sup>.

La nature humaine du Christ est également affirmée. Sédulius, en III.273 ne manque pas de rappeler qu'il possède aussi un « corps d'homme<sup>28</sup> ». Dans les vers 950–967 de l'*Apotheosis*, Prudence réfute les tenants du docétisme qui prétendaient qu'il n'avait pas de corps véritable et qu'il était un fantôme, en montrant que le Fils de Dieu prouve son pouvoir sur les corps, en accomplissant des guérisons<sup>29</sup> : « c'est le Fils de l'homme qui peut chasser les fléaux du corps », et il prend précisément alors l'exemple du paralytique.

De tous les poètes cités, c'est Arator qui pousse le plus loin le commentaire exégétique, en faisant la synthèse des tendances allégorisantes traditionnelles<sup>30</sup>. Il entend montrer que les miracles de guérison témoignent de la relation privilégiée qui unit les Apôtres au divin. Il en dégage d'abord le sens littéral, avant de passer à une exégèse symbolique<sup>31</sup>. Le boiteux, qui mendie à l'entrée du Temple, représente l'ancien Israël qui erre, regrettant l'Égypte et recherchant ses idoles, avant d'atteindre la Belle Porte qui est le Christ (I.261–292). Les guérisons accomplies par Pierre dans le livre 1 d'Arator montrent que la Nouvelle Alliance l'emporte en efficacité salvatrice sur l'ancienne Loi de Moïse<sup>32</sup>, que l'apôtre agit au nom du Christ, que l'Église catholique romaine, représentée par Pierre, est dépositaire de ce pouvoir de guérison<sup>33</sup>.

Les manifestations de la puissance divine, matière privilégiée de la poésie antique, sont un sujet fécond pour les poètes qui trouvent là l'occasion de rivaliser avec

25 Tert. *Apol.* 21.17, trad. Waltzing.

26 Sed. *carm.* I.30–35 (éd. Huemer) : « cui iure perenni/Arcibus aetheriis una est cum patre potestas,/Par splendor, communis apex, sociale cacumen,/Aequus honor, uirtus eadem, sine tempore regnum,/Semper principium, sceptrum iuge, gloria consors,/Maiestas similis. »

27 Hilar. *Mat.* VIII.8 (SC 254, p. 202, 12–13) : « Au Christ seul, il appartient de faire ce miracle en raison de sa communauté de substance avec le Père. »

28 Sed. *carm.* III.273 : « Nec tamen humano quamuis in corpore Christum. »

29 Dulaey (2006) 290 n. 15 ; Brox (1984).

30 Bureau (1997) 287–339 ; Bureau-Deproost (2017) LXIV–LXV.

31 Arat. *Act.* I.261–262 : « Stat facti manifesta fides. Sed et altera nobis /res aperit quod causa gerit » ; 1,771–772 : « Eloquar hic sacrae quae sint arcana figurae / Si mihi corda mouet, cuius uox corpora reddit. »

32 Arat. *Act.* I.797 : « la Grâce a surpassé la Loi. »

33 Bureau (1997) 332.

les païens, en leur empruntant nombre de formules poétiques propres à exprimer le merveilleux chrétien. La nature humaine du Christ les inspire incontestablement beaucoup moins.

## B La symbolique baptismale

L'interprétation des guérisons en fonction d'une symbolique baptismale est très fréquente chez les poètes. Si les Pères ont plutôt interprété la guérison du paralytique de Capharnaüm (Mt 9) comme une figure de résurrection et celle de Bethesda (Jn 5) comme une figure baptismale<sup>34</sup>, les poètes ont souvent fusionné les deux figures, ils ont aussi parfois confondu la piscine Siloé de l'aveugle-né avec celle du paralytique et rattaché de manière générale tout élément liquide à l'eau du baptême par le jeu de l'allégorie et des images poétiques.

Prudence, dans sa réécriture de la péricope de l'aveugle-né (Jn 9.1–7), aux vers v. 672–703 de l'*Apotheosis*, établit un laborieux parallèle entre l'aveugle guéri par la salive de Jésus, puis par l'eau de la fontaine Siloé de Jn 9.7, qu'il confond avec la source de Bethesda, qui elle se déverse par intermittence<sup>35</sup>, et l'homme aveuglé par le péché originel guéri d'abord par le souffle sorti de la bouche de Dieu, sous la forme de l'Esprit Saint qui a fécondé la Vierge Marie, ensuite par les eaux du baptême.

La guérison de la belle-mère de Pierre, délivrée de la fièvre en Mt 8.14–15<sup>36</sup>, est interprétée par Sédulius comme une figure baptismale en III.33–39 : «Mais, après que la main du Seigneur eut touché son corps alanguï, /l'ardeur du feu s'en alla, et, s'éteignant dans tous ses tissus, /la violence de la flamme céda devant cette source d'eau discrète» (trad. Bureau). La fièvre représente le feu de l'enfer et de la damnation, dont le baptême libère le chrétien.

L'interprétation baptismale des *Miracula Christi* a été soigneusement discutée et nuancée par F. Lubian<sup>37</sup>. En revanche, Arator se livre de manière évidente à un commentaire baptismal de la guérison du paralytique nommé Énée à Lydda (I.754–800). Il confond la piscine Siloé avec la piscine Bethesda qu'il voit comme un symbole du peuple juif, selon une interprétation d'Augustin, les cinq portiques représentant la Loi Juive<sup>38</sup> : «après que le Christ en s'affranchissant du sabbat, l'eut poussé vers la source, la Grâce a supplanté la Loi» (v. 796–797).

<sup>34</sup> Dulaey (2006) 326.

<sup>35</sup> Iren. *Contre les hérésies* IV.19 ; Prud. *Ditt. (Piscina Siloa)* 130 ; Arat. *Act.* I.788.

<sup>36</sup> Mt 8.14–15 : «Comme Jésus entra dans la maison de Pierre, il vit sa belle-mère couchée, et avec de la fièvre. Il lui toucha la main, et la fièvre la quitta ; elle se leva et se mit à le servir» (TOB)

<sup>37</sup> Lubian (2016) 96.

<sup>38</sup> Hillier (1993) 122–138. Pour la confusion, voir Dulaey (2006) 314, et l'interprétation de la piscine Bethesda par Augustin comme symbole du peuple juif (Aug. *Sur Jean* 17,2, BA 71, p. 76).

## C Une lecture allégorique

L'interprétation allégorique qui fait correspondre à la vue recouvrée la lumière du salut est privilégiée dans les guérisons d'aveugles, par exemple chez Prudence (*Cath.* IX.34–36) : «Des yeux étaient désormais ensevelis sous des ténèbres éternelles, tu les enduis d'une boue salutaire et du nectar de ta bouche sacrée ; bientôt, grâce à ce remède, la lumière arrive par ces orbites qui s'ouvrent». Vue, lumière et salut sont indissociables. Quand Sédulius récrit l'épisode des deux aveugles de Mt 9.27–30 dans le *Carmen Paschale* en III.148–151, il fait de la lampe à huile (*lucerna*) une métaphore du regard qui désormais illumine leur visage. La traduction littérale donnerait : «leurs visages renouvelés rayonnèrent de leurs propres lampes<sup>39</sup>». En l'abbaye Saint-Victor de Marseille, le sarcophage de la *Traditio legis*, qui rappelle le don de la Loi à Pierre en présence de Paul et qui date du milieu du V<sup>e</sup> siècle, opère le même glissement de la guérison de l'aveugle représentée sur la grande face, à la célébration de la lumière, figurée sur le petit côté de la cuve sous la forme d'une lampe à huile suspendue entre deux rideaux qui s'entrouvrent (Fig. 1 et Fig. 2).



Fig. 1 : sarcophage de la *Traditio legis*, abbaye Saint-Victor de Marseille

<sup>39</sup> Sed. *carm.* III.148–151 : «tunc caeca precantum/ Lumina defuso ceu torpens ignis oliuo/Sub Domini micuere manu, tactuque sereno/Instaurata suis radiarunt ora lucernis.».



Fig. 2 : sarcophage de la *Trinité de la Trinité*, abbaye Saint-Victor de Marseille

La guérison est une nouvelle naissance, une figure de la résurrection. Quand Sédulius évoque le paralytique comme presque déjà mort<sup>40</sup>, l'interprétation baptismale et l'interprétation funéraire sont étroitement liées<sup>41</sup>. D'ailleurs Damase, lorsqu'il rédige son épitaphe, fonde sa foi en sa propre résurrection, sur les miracles du Christ<sup>42</sup> : «celui qui de ses pas foula les flots amers...au-delà de ses cendres, fera lever Damase : je le crois», selon une argumentation déjà présente dans les *Constitutions apostoliques*<sup>43</sup>.

Les poètes laissent donc aux exégètes les débats de spécialistes pour traduire sur le plan littéraire et esthétique les thèmes majeurs de l'initiation chrétienne.

<sup>40</sup> Sed. *carm.* III.89–92 : «Ecce aderant uiuum, portantes iamque cadauer /bis bina ceruice uiri lectoque cubantem /uix hominem cui uita manens sine corpore usu /mortis imago fuit». *Mortis imago* est une réminiscence de Verg. *Aen.* II.369.

<sup>41</sup> Dulaey (2006) 327.

<sup>42</sup> Damas. *epigr.* 12 (épitaphe de Damase) éd. Ferrua, p. 112 ; Fontaine (1981) 115 ; Trout (2015) 105–106 ; Charlet (1985) 615.

<sup>43</sup> *Les Constitutions apostoliques*, t. 2, livres 3 à 6, introduction., texte critique, traduction et notes par Marcel Metzger, SC 329, Paris, 1986, 5,7,12 (sur la résurrection promise) : «nos raisons de croire que la résurrection aura lieu, nous les trouvons aussi dans celle du Seigneur ; car c'est lui qui a ressuscité Lazare, mort depuis quatre jours, ainsi que la fille de Jaïre et le fils de la veuve, et sur l'ordre du Père, il s'est relevé lui-même le troisième jour, lui, le gage de notre résurrection.»

### III Les modalités de la réécriture

#### A La dramatisation épique

Je passerai rapidement sur les modalités de la réécriture épique déjà bien étudiées par Michael Roberts, Paul-Augustin Deproost, Bruno Bureau ou Roger Green<sup>44</sup>, et me contenterai de prendre quelques exemples chez Juvencus, dont j'ai peu parlé jusqu'ici, en m'appuyant sur la guérison du paralytique au livre II, vers 75–94.

La réécriture épique est centrée sur un héros, ici le Christ, et elle insiste sur le caractère merveilleux de ses actes, spécialement des guérisons qu'il opère. Juvencus multiplie les mots comme *miracula*, *mirabile*, *mirari*<sup>45</sup>. Il dramatise le récit, en imaginant les sentiments du Christ pris de compassion pour le malade (v. 79 *miserans Iesus*) et les réactions de la foule partagée entre joie et admiration. Il utilise l'expression *pectora plebis* que réemploiera Paulin de Nole à propos de la foule qui se détourne des cultes païens<sup>46</sup>. Mais à cet empressement des foules, il ajoute la force du paralytique guéri, ses épaules désormais solides (*umeris iam fortibus*):

«Aussi, jeune homme, ayant retrouvé l'usage de ton corps, lève-toi avec vigueur et rapporte ton lit sous ton toit ». Il se leva et il ajuste son lit sur ses épaules désormais solides, et vigoureux il s'en allait au milieu du peuple admiratif. Alors la crainte et les louanges du Seigneur se répandent à travers le cœur de la foule, qui célèbre en même temps ces heureux miracles<sup>47</sup>».

Le Christ apparaît comme la lumière qui sauve, un héros dont la *uirtus* est salvatrice. La forme longue et l'intention narrative de l'épopée biblique permettent de réaliser une actualisation de la geste du Christ (ou de ses disciples), qui est propre à nourrir la vie spirituelle du chrétien.

Chez Dracontius, l'écriture épique culmine en des *ekphraseis* riches de sens<sup>48</sup>. Dans l'évocation de l'aveugle de naissance à qui le Christ donne la faculté de voir, en II.123–125 (=Jn 9.1–6), le poète met en valeur l'image de l'œil-joyau : «Il donne l'ordre aux yeux d'étinceler sous le front comme des joyaux (*oculos gemmare micantes*) et l'homme qui vivait dans les ténèbres s'étonne de voir la lumière du jour qu'il ne connaissait pas et que la nature lui avait refusée dès la naissance<sup>49</sup>». Or cette

<sup>44</sup> Roberts (1985) ; Green (2006) ; Deproost (2014).

<sup>45</sup> Voir Deproost (2014) 214 n. 8 sur les emplois de *miracula* chez Juvencus au nombre de vingt-et-un.

<sup>46</sup> Paul. Nol. *Nat.* 19 (éd. Hartel)/11 (éd. Dolveck).108.

<sup>47</sup> Juvencus II.89–94 : «Quapropter iuuenis, firmato corporis usu/ Surge uigens stratumque tuum sub tecta referto./ Surrexit lectumque umeris iam fortibus aptat,/Per mediumque uigens populi mirantia abibat. /Tunc timor et laudes Domini per pectora plebis/Concelebrata simul miracula laeta frequentant.»

<sup>48</sup> Labarre (2009) 47–48.

<sup>49</sup> Drac. *laud.* II.123–125 : «Ipse oculos gemmare iubet sub fronte micantes/Ignotumque diem mirantur nosse tenebrae /Quem simul ex utero matris natura negarat.» ; voir aussi 1,237 (*oculi gem-*

image est employée dans deux passages du chant 1, à propos de la création divine : d'abord l'onde qui devient des yeux au cinquième jour, lors de la création des poissons (I.237), puis le corps d'Adam qui prend vie (I.345 : «Tels des joyaux, les yeux brillants étincellent dans leur double orbite...»). Ainsi est suggérée la continuité entre la puissance du Père dans la Genèse et celle du Fils dans l'Évangile de Jean, lorsqu'il guérit l'aveugle de naissance. L'aveugle représente, quant à lui, l'humanité tout entière sauvée par le Verbe fait chair.

## B La stylisation hymnique et épigrammatique

Dans le *Cathemerinon* IX, Prudence traite les miracles sous la forme de petits tableaux autonomes et varie le ton. Il place chacun sous les yeux du lecteur, sans préciser les lieux, ni les protagonistes. La guérison du lépreux est décrite en des termes presque cliniques (v. 31–33)<sup>50</sup>, celle du paralytique réduite à un vers (v. 69), mais elles s'inscrivent dans un mouvement plus vaste qui emporte tous les maux : «Toutes les maladies s'en vont, toutes les fatigues sont chassées.»

Quant aux épigrammes, même si l'on a la conviction que ni les strophes du *Dittochaeon*, ni les distiques des *Miracula Christi*, ni les *Tristicha* de Rusticus Heli-pidius ne correspondent à un cycle iconographique pré-existant, elles participent d'un programme à la fois pictural et poétique, sans qu'on puisse savoir si les représentations figurées ont été réalisées ou si elles sont restées à l'état de projet ou d'imagination. Francesco Lubian a bien analysé les enjeux de ce qu'il identifie comme le «(sous)-genre» des *Tituli Historiarum* entre *ekphrasis*, iconographie et catéchèse<sup>51</sup>.

La stylisation des péripécies, dans l'hymne comme dans l'épigramme, est justifiée par la volonté de montrer plus que de raconter, selon le principe de l'*euidentia* formulé par Quintilien<sup>52</sup>. Le fait que l'acteur principal, en l'occurrence le Christ, ne soit pas nommé, n'est pas justifié à mon avis par le fait qu'on le reconnaîtrait grâce à l'image<sup>53</sup>, mais par l'intention de styliser l'épisode par un geste, une attitude, une silhouette reconnaissables entre tous, celle du paralytique avec son lit sur le dos<sup>54</sup>.

---

*mantur*) ; 1,345 : «orbe micant gemino gemmantia lumina uisus» ; 3,698 : «inde duces oculi gemmato lumine uibrant».

50 Prud. *Cath.* IX.31–33 : «Membra morbis ulcerosa, uiscerum *putrides* /mando ut *abluantur*, inquit, fit ratum, quod iusserat ; /turgidam cutem repurgant uulnerum *piamina*.»

51 Lubian (2015).

52 Quint. *inst.* VI.2.32 : «Insequetur ἐνάργεια, quae a Cicerone illustratio et euidentia nominatur, quae non tam dicere uidetur quam ostendere, et affectus non aliter quam si rebus ipsis intersimus sequentur».

53 Pietri (1995) 126 : «on doit surtout noter que dans de nombreuses scènes évoquées, l'acteur principal n'est pas nommé (n°16–20–21–24, le Christ). Comme l'intention didactique est par ailleurs évidente, cette abstention ne se justifie que si le personnage central peut être reconnu grâce à l'image».

Sur les fresques des catacombes, le paralytique est d'ailleurs le plus souvent seul. Le Christ en train de le guérir figure en revanche sur une fresque de la catacombe de Pierre et Marcellin et sur une autre dans le cimetière de Thrason, situé sur la Via Salaria<sup>55</sup>, ou encore sur le feuillet latéral d'un diptyque en ivoire en cinq parties conservé au Louvre (Fig. 3). La stylisation des péripécies s'observe aussi bien dans les arts figurés que dans la poésie hymnique ou épigrammatique.



Fig. 3 : ivoire, OA 7876–7877–7878, musée du Louvre

La guérison de l'hémorroïsse est ainsi réduite à un geste furtif (*furata, furtim*), au simple contact avec un vêtement, au sang arrêté, afin de souligner l'efficacité du remède, chez Prudence (*Cath.* IX.40–42) : «une femme touche furtivement le bord de ton vêtement ; la guérison suit aussitôt ; son visage perd sa pâleur, et son incessant écoulement de sang s'arrête». Sédulius, quant à lui, amplifie le flux de sang jusqu'à imaginer des rivières (*Hymne* 65–68) : «Un vêtement touché retient/des rivières de sang brûlant,/Tandis que les larmes d'une suppliante coulent,/les flots de sang s'assèchent.». Rusticus Helpidius insiste sur la foi (*Tristicha* 21) : «Cette femme en

54 Prud. *Cath.* IX.69 : «gestat et suum per urbem laetus aeger lectulum» ; Sed. *hymn.* II.72 : «aeger uehebat lectulum» ; Ps. Claudien *Miracula Christi* 18 (dernier vers) : «lecti portitor ipse sui».

55 Dulaey (2006) 322.

touchant le vêtement (du Christ) a dérobé son salut et la foi a asséché ses veines et une hémorragie honteuse : belle la foi qui a la grande force de contraindre le Tonnant». Le Ps.-Claudien résume l'épisode en une *sententia* (*Miracula Christi* 15–16) : «Une femme exsangue touche le vêtement (du Christ). Le sang s'arrête dans ses veines. La foi se fait médecine».

Nous trouvons là l'expression poétique d'une spiritualisation de la chair qui interviendra lors de la résurrection, selon Hilaire de Poitiers, dans son *Commentaire sur Matthieu*<sup>56</sup>. Si la divinité du Verbe s'incorpore aux réalités physiques, les poètes peuvent légitimement concentrer la signification de la péricope évangélique dans ces pieds qui marchent<sup>57</sup>, ces yeux qui voient, ce sang qui s'arrête. Si le corps est évoqué de manière précise, c'est pour rendre manifeste la toute-puissance de la divinité incarnée.

## Conclusion

J'ai voulu montrer la diversité des réécritures de guérison et leur diffusion dans des genres littéraires variés d'une part, la cohérence d'un projet didactique et artistique d'autre part. Tout en restant à l'écart des débats de spécialistes, les poètes se font les médiateurs de l'enseignement biblique et de la doctrine orthodoxe pour un public de lettrés et de candidats au baptême. Ils stylisent le discours exégétique, en recourant à un langage symbolique et métaphorique. Cette stylisation se poursuivra avec la réécriture poétique des miracles accomplis par les saints, qui sont eux-mêmes une forme de réécriture des miracles de Jésus<sup>58</sup>.

## Bibliographie

- Bisconti (2000): Bisconti Fabrizio, *Temi di iconografia paleocristiana*, Città del Vaticano.
- Brox (1984): Norbert Brox, «Doketismus, eine Problemanzeige», in: *Zeitschrift für Kirchengeschichte* 95, 301–314.
- Bureau (1997): Bruno Bureau, *Lettre et sens mystique dans l'Historia apostolica d'Arator, Exégèse et épopée*, Paris.
- Bureau-Deproost (2017): Arator, *Histoire apostolique*, texte établi, traduit et commenté par Bruno Bureau et Paul-Augustin Deproost, CUF, Paris.
- Charlet (1982): Jean-Louis Charlet, *La création poétique dans le Cathemerinon de Prudence*, Paris.
- Charlet (1985): Jean-Louis Charlet, «L'inspiration et la forme bibliques dans la poésie», in: *Le monde latin antique et la Bible, BTT 2*, Paris, 613–643.

<sup>56</sup> Hilar. *Mat.* 9,6,8–10.

<sup>57</sup> Prud. *Ditt.* 183 (*Porta speciosa*) : «laxatos currere gressus».

<sup>58</sup> Fort. *Mart.* 1,487–513 : guérison d'un lépreux par un baiser donné par Martin et comparé avec l'eau du Jourdain, selon une thématique baptismale. Voir De Nie (1997) ; Rousselle (1990).

- Deproost (1997): P.-A. Deproost, «L'épopée biblique en langue latine. Essai de définition d'un genre littéraire», in: *Latomus*, 56, 1 (janvier-mars) 14–39.
- Deproost (2014): Paul-Augustin Deproost, «Les guérisons merveilleuses dans la geste évangélique de Juvencus ou l'extravagance épique du retour à la norme», in: Paul-Augustin Deproost (éd.), *Extravagances. Écarts et normes dans les textes grecs et latins*, Actes du colloque de Louvain-la-Neuve (16–17 mai 2013) «Structures et pouvoirs des imaginaires», Paris, 211–233.
- Di Stefano (2013): Rustico Helpidio, *Tristicha, de Christi Iesu beneficiis*, introduzione, testo e traduzione, commento di Anita Di Stefano, coll. Studi latini 85, Napoli.
- Doré (2010): Joseph Doré, *La portée révélatrice des miracles de Jésus*, in: *Recherches de science religieuse*, t. 98, 559–579.
- Dulaey (2006): Martine Dulaey, «Les paralytiques des Évangiles dans l'interprétation patristique. Du texte à l'image», in: *REAug* 52, 287–328.
- Dulaey (2007a): Martine Dulaey, «La guérison de l'hémorroïsse (Mt 9, 20–22) dans l'interprétation patristique et l'art paléochrétien», in: *RechAug* 35, 99–131.
- Dulaey (2007b): Martine Dulaey, *Symboles des Évangiles. Le Christ médecin et thaumaturge*, Paris.
- Fabian (1988): Claudia Fabian, *Dogma und Dichtung: Untersuchungen zu Prudentius' «Apotheosis»*, Frankfurt-Bern-Paris.
- Fontaine (1981): Jacques Fontaine, *Naissance de la poésie dans l'Occident chrétien*, Paris.
- Green (2006): Roger P. H. Green, *Latin Epics of the New Testament. Juvencus, Sedulius, Arator*, Oxford.
- Hillier (1993): Richard Hillier, *Arator, the Acts of the Apostles. A Baptismal Commentary*, Oxford.
- Labarre (2009): Sylvie Labarre, «Le projet poétique des auteurs latins d'épopées bibliques: la place des *ekphraseis*», in: *Manifestes littéraires dans la latinité tardive*, colloque international organisé par P. Galand-Hallyn et V. Zarini (Université Paris – Sorbonne, 23–24 mars 2007), Paris, 35–50.
- Labarre (2015): Sylvie Labarre, «Dracontius et les 'crimes' des héros païens: historiographie, quête du salut et drames humains», in: *Littérature, politique et religion en Afrique vandale*, Actes du colloque international tenu à l'Université Paris Ouest (6 et 7 octobre 2014), textes réunis et édités par É. Wolff, Paris, 229–242.
- Lubian (2015): Francesco Lubian, «*Tituli* for Illiterates? The (Sub-)Genre of *Tituli Historiarum* between *Ekphrasis*, Iconography and Catechesis», in: P.F. Moretti et al., *Culture and Literature in Latin Late Antiquity. Continuities and Discontinuities*, Turnhout, 53–68.
- Lubian (2017): *Disticha sancti Ambrosii*, Introduzione, testo criticamente riveduto, traduzione e commento, Francesco Lubian, *CCLP* 10, Turnhout.
- Martin (1960): Commodiani *Carmina*, cura et studio Iosephi Martin, *CC* 128, Turnhout.
- Nie (de) (1997): Giselle, Nie (de), «Iconic Alchemy: Imaging Miracles in Late Sixth-Century Gaul», in: E. A. Livingstone (éd.), *Papers presented at the Twelfth International Conference on Patristic Studies held in Oxford 1995*, *Studia Patristica*, vol. 30, Leuven, 158–166.
- Quacquarelli (1986): Antonio Quacquarelli, *Reazione pagana e trasformazione della cultura (fine IV sec. d. C.)*, Quaderni di Vetera christianorum 19, Bari.
- Pietri (1988): Luce Pietri, «*Pagina in pariete reserata: épigraphie et architecture religieuse*», in: *La Terza età dell'epigrafia, Colloque de l'Association Internationale d'Épigraphie Grecque et Latine* (Borghesi 1986), Faenza, 137–157.
- Pietri (1995): Luce Pietri, «Rusticus Helpidius: un poète au service d'un projet iconographique», in: *Bulletin de la Société Nationale des Antiquaires de France*, 116–131.
- Roberts (1985): Roberts Michael, *Biblical Epic and Rhetorical Paraphrase in Late Antiquity*, Liverpool.
- Rousselle (1990): Aline Rousselle, *Croire et guérir, la foi en Gaule dans l'Antiquité tardive*, Paris.

- Salzano (2001): *Laudes Domini*, introduzione, testo, traduzione e commento a cura di Aniello Salzano, Napoli.
- Salvadore (2011): Commodiano, *Carmen de duobus populis*, introduzione, nota critica e commento a cura di Isabella Salvatore, Bologna.
- Salvatore (1977): Commodiano, *Carme apologetico*, introd., testo critico, trad., commento, glossario e indici a cura di Antonio Salvatore, Torino.
- Stella (2001): Francesco Stella, *Poesia e teologia. L'Occidente latino tra IV e VIII secolo*, Milano.
- Springer (1988): Carl P. E. Springer, *The Gospel as Epic in Late Antiquity. The Paschale Carmen of Sedulius*, Leiden-New York.
- Trout (2015): Dennis Trout, *Damasus of Rome: The Epigraphic Poetry*, introduction, texts, translations and commentary, Oxford Early Christian Texts, Oxford-New York.
- Van der Weijden (1967): Pieter van der Weijden, *Laudes Domini*, tekst, vertaling en commentaar, Amsterdam.
- Zarini (2009): Vincent Zarini, «Ennode et Arator: une relation pédagogique et son intérêt littéraire», in: *Manifestes littéraires dans la latinité tardive*, colloque international organisé par P. Galand-Hallyn et V. Zarini (Université Paris – Sorbonne, 23–24 mars 2007), Paris, 325–342.