



HAL
open science

Joseph dans les récits de l'enfance irlandais (Leabhar Breac et Liber Flavus Fergusiorum) et dans leurs sources latines.

Rémi Gounelle

► **To cite this version:**

Rémi Gounelle. Joseph dans les récits de l'enfance irlandais (Leabhar Breac et Liber Flavus Fergusiorum) et dans leurs sources latines.. *Rivista di Storia et Letteratura Religiosa*, 2020, JE VOUS SALUE JOSEPH Actes du colloque de Paris, mai 2019, 56 (3), pp.369-392. hal-03325492

HAL Id: hal-03325492

<https://hal.science/hal-03325492>

Submitted on 24 Aug 2021

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.

**[369] Joseph dans les récits de l'enfance irlandais
(*Leabhar Breac* et *Liber Flavus Fergusiorum*)
et dans leurs sources latines***

Rémi Gounelle

Les numéros correspondant à la pagination de la version imprimée sont placés entre crochets dans le texte et composés en gras.

Peu présente dans le Nouveau Testament et peu commentée dans la littérature patristique, la figure de Joseph n'en a pas moins attiré l'attention des premiers chrétiens¹. Dès le II^e siècle, le récit qui est connu sous le nom de *Protévangile de Jacques*² – mais qui circulait sous le titre *Nativité de Marie* – lui donne une place assez importante ; il fait en effet de Joseph un vieillard, déjà père de famille, qui reçoit la garde de Marie à la suite d'un prodige ; au moment où l'enfant est sur le point de naître, Joseph part chercher une sage-femme avec ses fils et assiste alors à l'immobilisation de la création ; il raconte cette étrange vision à la première personne du singulier³. Ce songe n'a pas été repris dans les réécritures plus tardives de ce récit, mais la figure de Joseph le charpentier, un père de famille qui reçoit, sur ses vieux jours, la mission de veiller sur Marie et qui l'accompagne lors de la fuite en Égypte, s'est imposée dans la [370] culture

* Rémi Gounelle, « Joseph dans les récits de l'enfance irlandais (*Leabhar Breac* et *Liber Flavus Fergusiorum*) et dans leurs sources latines », *Rivista di Storia et Letteratura Religiosa* 56/3 (2020), pp. 369-392.

¹ La réception de la figure Joseph dans le christianisme antique a fait l'objet de quelques études. Cfr. notamment U. HOLZMEISTER, *De sancto Ioseph quaestiones biblicae*, Rome, Pontificio Istituto Biblico, 1945 (« Scripta pontificii instituti biblici ») ; G.M. BERTRAND, *Patristique et Haut Moyen-Âge*, in *Joseph et Jésus*, éd. P. Grelot et al., Paris, *Joseph et Jésus*, 1975, pp. 27-41 (qui reprend des contributions du *Dictionnaire de Spiritualité*), les articles de J.A. FITZMYER et de J.T. LIENHARD republiés dans *Joseph of Nazareth through the Centuries*, éd. J.F. Chorpenning, Philadelphie (PA), Saint Joseph's University Press, 2011, pp. 3-46 ainsi que les contributions de R. Bauckham et A. Suciù lors du colloque, et l'article de P. Descotes dans le présent volume. Je remercie J.-D. Kaestli (Université de Lausanne) de m'avoir permis de consulter l'étude, très rare, de M.R. James et d'avoir relu le présent article avant publication.

² Sur l'origine de ce titre, cfr. I. BACKUS, *Guillaume Postel, Théodore Bibliander et le Protévangile de Jacques. Introduction historique, édition et traduction française du MS. Londres, British Library, Sloane 1411, 260r-267r, « Apocrypha », VI, 1995, pp. 7-66.*

³ Une traduction française du *Protévangile de Jacques* est proposée par A. FREY dans *Écrits apocryphes chrétiens*, I, éd. F. Bovon et P. Geoltrain, Paris, Gallimard, 1997 (« Bibliothèque de la Pléiade »), pp. 81-104. Le songe se trouve au § 18 (*ibid.*, p. 98).

occidentale, notamment à travers l'*Évangile du Pseudo-Matthieu* et sa *Pars altera* (§25-42), à savoir l'*Évangile de l'enfance du Pseudo-Thomas* qui lui est souvent associé⁴.

D'autres traditions, assez différentes, ont également circulé en Occident. Redécouvertes au XIX^e siècle dans des manuscrits irlandais, elles accordent une grande importance à la figure de Joseph⁵. Dans ses grandes lignes, ces traditions remontent probablement au II^e siècle et étaient encore connues dans l'Irlande du XVI^e siècle⁶. Cette longévité s'explique en grande partie par leurs capacités de transformation, qui seront au cœur du présent article : Joseph, l'artisan originaire de Bethléem, qui s'appelait auparavant Moab, est devenu, au fil du temps, un Moabite, forgeron de son métier, de retour à Bethléem après un long exil.

Les textes et leur histoire

Ce sont des textes irlandais sur l'enfance de Jésus qui ont attiré les premiers l'attention⁷. Connus depuis la fin du XIX^e siècle, ils sont contenus dans deux manuscrits du XV^e siècle, qui en proposent deux versions différentes : le *Liber Flavus Fergusiorum* (Dublin, Royal Irish Academy, 23 O 48 a-b), intitulé ainsi d'après le nom de ses propriétaires, et le *Leabhar Breac* (Dublin, Royal Irish Academy, 23 P 16), dont le nom (le « livre tacheté ») provient de la couleur du cuir de la vache qui a servi à le confectionner. Si le premier témoin est unique, le second a des parallèles dans trois autres manuscrits des XV^e-XVI^e siècles⁸.

C'est en 1926 que Robin Flower, un poète et érudit anglais, amoureux de la culture gaélique, identifia un parallèle à ces textes dans un manuscrit [371] latin (Londres, British Library, Arundel 404). Cette référence attira l'attention de Montague Rhodes James, un médiéviste anglais, connu pour les romans fantastiques dont il est également l'auteur. Non content d'éditer

⁴ Une traduction française de l'*Évangile du Pseudo-Matthieu* (sans la *Pars altera*) est proposée par J. GIJSEL dans *Écrits apocryphes chrétiens*, I, op. cit., pp. 117-140 sur la base de l'édition publiée dans J. GIJSEL, *Libri de nativitate Mariae. Pseudo-Matthei evangelium* Turnhout, Brepols, 1997 (« Corpus Christianorum, series Apocryphorum », 9, ci-après CCSA 9). La *Pars altera* est un ajout tardif à l'*Évangile du Pseudo-Matthieu* (CCSA 9, pp. 39-40) ; elle a été éditée par C. VON TISCHENDORF, *Evangelia Apocrypha...*, 2^e éd., Leipzig, H. Mendelssohn, 1876 (repr. Hildesheim et al. G. Olms Verlag, 1987), pp. 93-112.

⁵ Comme relevé à juste titre dans M. MCNAMARA *et al.*, *Apocrypha Hiberniae*, I. *Evangelia infantiae*, vol. 1, Turnhout, Brepols, 2001 (« Corpus Christianorum, series Apocryphorum », 13, ci-après CCSA 13), p. 103.

⁶ Cfr. l'état de la recherche, plus bas.

⁷ Cfr. M. MCNAMARA, *The Apocrypha in the Irish Church*, Dublin, Institute for advanced studies, 1984, pp. 42-46.

⁸ Cfr. CCSA 13, pp. 137-139, 253-262.

le texte latin du manuscrit identifié par Robin Flower, il y ajouta le témoignage d'un autre manuscrit (Hereford, Cathedral Library, O.3.9) et proposa une analyse des sources de ces récits⁹. Ce faisant, il renouvela profondément la recherche sur les récits de l'enfance de Jésus. Depuis lors, sept autres manuscrits latins du même texte ont été identifiés¹⁰. Une nouvelle édition de ces textes irlandais et latins a été publiée en 2001 dans la prestigieuse *Series Apocryphorum* du *Corpus Christianorum*, sous l'égide de *The Irish Biblical Association* et de l'Association pour l'étude de la littérature apocryphe chrétienne (AELAC)¹¹.

Les textes irlandais, extraits d'écrits plus vastes, n'ont pas de titres propres¹² ; cette édition les désigne donc par les sigles InfLFF (récit de l'enfance du *Liber Flavus Fergusiorum*) et InfLB (récit de l'enfance du *Leabhar Breac* et des manuscrits proches). Quant aux textes latins sur l'enfance de Jésus, ils s'appelaient dans leur très grande majorité *De nativitate Mariae*, ou un équivalent proche ; pour les distinguer, ils sont désignés, en hommage au travail pionnier de James, « Compilation J » (CompJ) ; ses deux formes sont appelées JAr (= CompJ, forme du manuscrit Arundel) et JHer (= CompJ, forme du manuscrit Hereford).

⁹ M.R. JAMES, *Latin Infancy Gospels. A New Text, with a Parallel Version from the Irish*, Cambridge, University Press, 1927, avec mention de la dette à l'égard de Robin Flower p. vi).

¹⁰ Pour une histoire de la recherche détaillée, cfr. M. MCNAMARA et al., *Apocrypha Hiberniae, I. Evangelia infantiae*, vol. 2, Turnhout, Brepols, 2001 (« Corpus Christianorum, series Apocryphorum », 14, ci-après CCSA 14), pp. 628-635.

¹¹ La publication de cette édition (CCSA 13 et CCSA 14, mentionnés ci-dessus) a été précédée de plusieurs articles, dont J.-D. KAESTLI, *Le Protévangile de Jacques en latin. État de la question et perspectives nouvelles*, « Revue d'histoire des textes », XXVI, 1996, pp. 41-102, et *Recherches nouvelles sur les "Évangiles latins de l'enfance" de M.R. James et sur un récit apocryphe mal connu de la naissance de Jésus*, « Études théologiques et religieuses », LXXII, 1997, pp. 219-233. Le premier volume (CCSA 13) contient l'édition, la traduction et le commentaire des textes irlandais susmentionnés ; le second (CCSA 14) donne une nouvelle édition critique des deux textes latins découverts par James ; ces deux volumes contiennent quelques autres textes hiberno-latins sur la naissance de Jésus, ainsi qu'une traduction latine ancienne du *Protévangile de Jacques*. Un des deux textes latins découverts par James a été reproduit, avec une traduction anglaise due aux éditeurs du volume, dans *The Apocryphal Gospels. Texts and Translation*, éd. B.D. Ehrmann et Z. Pleše, Oxford, University Press, 2011, pp. 118-155.

¹² Dans le *Leabhar Breac*, le récit figure au début d'une « histoire évangélique », qui mène le récit des événements liés à la naissance de Jésus à la fin des temps. Au début du récit irlandais sur la naissance de Jésus, le titre « histoire évangélique » est répété ; un titre propre signale aussi la section finale, sur la fin des temps (cfr. CCSA 13, pp. 251-252).

[372] Outre une édition critique à nouveaux frais des témoins irlandais et latin, le volume de la *Series Apocryphorum* du *Corpus Christianorum* propose une étude d'ensemble de ces textes, due à Jean-Daniel Kaestli et Martin McNamara¹³. Les hypothèses novatrices proposées dans cette publication ont été présentées et prolongées dans d'autres publications¹⁴. Il en ressort que :

a) Différents récits sur la naissance de Jésus circulaient au II^e siècle. Parmi eux se trouvait le *Protévangile de Jacques* et un texte non conservé, communément appelé « New Source » ou « Special Source ». Dans la ligne des recherches menées par M.R. James, J.-D. Kaestli a suggéré que ce document perdu soit identifié avec le *Livre apocryphe sur la nativité du Sauveur, sur Marie et la sage-femme* mentionné dans le soi-disant *Décret de Gélase*¹⁵ ; il suggère en conséquence de désigner désormais cette source sous le titre de *Livre sur la nativité du Sauveur*¹⁶ ; nous adoptons cette nouvelle appellation, bien qu'elle soit hypothétique. A une époque non déterminée, ces deux récits ont été combinés,

¹³ Cette étude se trouve dans CCSA 13, pp. 41-146 et CCSA 104, pp. 623-639 (avec un stemma résumant ces hypothèses).

¹⁴ Cfr. surtout J.-D. KAESTLI, *Mapping an Unexplored Second Century Apocryphal Gospel: The Liber de Nativitate Salvatoris (CANT 53)*, in *Infancy Gospels, Stories and Identities*, éd. C. Clivaz et al., Tübingen, Mohr Siebeck, 2011 (« Wissenschaftliche Untersuchungen zum Neuen Testament I. », 281), pp. 506-559. Cfr. aussi M. McNAMARA, *Apocryphal Infancy Narratives. European and Irish Transmission*, in *Ireland and Europe in the Early Middle Ages. Texts and Transmission*, éd. P. Ni Chathain et M. Richter, Dublin – Portland, Four Courts Press, 2002, pp. 129-146 ; *Jesus in (Early) Irish Gospel Traditions*, in *Jesus in apocryphen Evangelienüberlieferungen. Beiträge zu ausserkanonischen Jesusüberlieferungen aus verschiedenen Sprach- und Kulturtraditionen*, éd. J. Frey et J. Schröter, Tübingen, Mohr Siebeck, 2010 (« Wissenschaftliche Untersuchungen zum Neuen Testament I », 254), pp. 686-739. Les articles de M. McNamara ont été republiés dans M. McNAMARA, *The Bible and the Apocrypha in the Early Irish Church (A.D. 600-1200). Collected Essays*, Turnhout, Brepols, 2015 (« Instrumenta Patristica et Mediaevalia », 66), pp. 549-583, 585-651. Cfr. aussi R. BEYERS, *Dans l'atelier des compilateurs. Remarques à propos de la Compilation latine de l'enfance*, « Apocrypha », XVI, 2005, pp. 97-136.

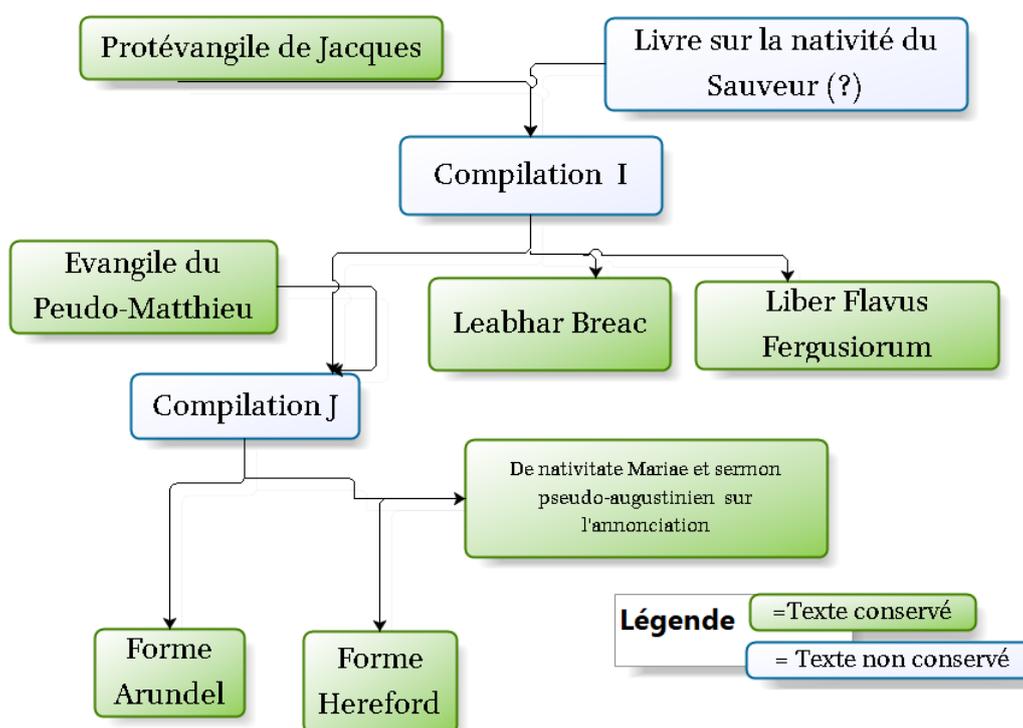
¹⁵ Cette proposition, émise par M.R. JAMES, *Latin Infancy Gospels*, op. cit., p. XIII, est reprise par J.-D. KAESTLI dans CCSA 13, p. 130 et dans *Mapping an Unexplored Second Century Apocryphal Gospel*, art. cit., p. 508. Le titre latin attesté dans le *Décret de Gélase* est *Liber de nativitate Salvatoris et de Maria vel obstetrice apocryphus* (E. VON DOBSCHÜTZ, *Das decretum Gelasianum de libris recipiendis et non recipiendis*, Leipzig, J. C. Hinrichs'sche Buchhandlung, 1912 [« Texte und Untersuchungen », 38/4], p. 11 et 51). On peut hésiter sur la traduction ; dans CCSA 13, p. 180, J.-D. Kaestli traduit *vel* par « ou », mais, dix ans plus tard, il le rend par « et » dans *Mapping an Unexplored Second Century Apocryphal Gospel*, art. cit., p. 508, ce qui paraît plus vraisemblable ; R. Beyers donne aussi à *vel* le sens de « et » dans *The Transmission of Marian Apocrypha in the Latin Middle Ages*, « Apocrypha », XXIII, 2012, pp. 117-140 (p. 121).

¹⁶ J.-D. KAESTLI, *Mapping an Unexplored Second Century Apocryphal Gospel*, art. cit., p. 508.

donnant naissance à un récit latin, appelé « Compilation I », car antérieur à la « Compilation J ».

[373] b) La « Compilation I » a été traduite en irlandais, à une date indéterminée, mais probablement pas avant le XI^e siècle¹⁷, et est à la source des récits irlandais préservés dans InfLFF et InfLB.

c) Avant l'année 800, date du plus ancien manuscrit de la CompJ conservé, cette « Compilation I » a été révisée et complétée à l'aide de l'*Évangile du Pseudo-Matthieu*, vraisemblablement du VII^e siècle ou du VIII^e siècle, donnant ainsi naissance à la « Compilation J ». Ce texte latin a circulé sous deux formes, JAr et JHer. JAr conserve dans l'ensemble l'état le plus ancien de la CompJ, mais certains de ses manuscrits en ont complété le récit à l'aide de l'*Évangile du Pseudo-Matthieu*. JHer a, quant à lui, été complété à partir de deux autres textes sur Marie, le *De Nativitate Mariae* et un sermon pseudo-augustinien sur l'Annonciation.



La complexité de cette histoire textuelle s'explique par l'intérêt des chrétiens occidentaux pour la naissance de Jésus et leur souci de compléter les textes qui circulaient en recourant

¹⁷ Les textes irlandais conservés ne préservent pas de trace d'ancien gaélique. Cfr. en particulier CCSA 13, pp. 139-142.

à diverses sources. Au vu de [374] cet écheveau, il est difficile de retracer précisément l'origine de certains motifs, mais le *Livre sur la nativité du Sauveur* est assez aisément identifiable ; il est en effet présent dans les sections de ces textes qui racontent l'annonce de la levée, par l'empereur, d'une taxe qui doit être payée dans le district de naissance, puis le voyage de Joseph à Bethléem, la naissance de Jésus et le témoignage de la sage-femme, la visite des bergers et celle des mages (§ 59-76, 81-85, 87-96)¹⁸. De façon générale, la CompJ a conservé une forme plus ancienne du *Livre sur la nativité du Sauveur* que les deux textes irlandais, mais, sur certains points, ces derniers semblent préserver un état plus ancien du texte¹⁹. Il convient toutefois de rappeler ici que nous ne connaissons de cet ouvrage que ce qui en a été repris par ces textes ultérieurs ; il est possible que des sections de ce texte aient entièrement disparu.

Joseph et Moab

Une des caractéristiques les plus frappantes des textes latins et irlandais est le lien qu'ils établissent entre Joseph et Moab. La CompJ affirme en effet que Joseph « s'appelait auparavant Moab » (JAr-JHer 60). De leur côté, les deux textes irlandais appellent Joseph « le Moabite » (InfLB 124) ou précisent que son premier nom était « Moabite » (*Moabitus*) ou « Moab le juste » (*Moab iustus*) (InfLFF-InfLB 60) – ce qui renvoie probablement à *Mt* 1, 19, où Joseph est qualifié de « juste »²⁰.

La recherche a jusqu'ici interprété les énoncés énigmatiques de ces textes en considérant Moab comme le nom d'un royaume du Proche-Orient ancien, situé dans une région montagneuse de Jordanie, et qui aurait eu des relations conflictuelles avec le royaume d'Israël. Elle a également relevé que Joseph, dans les textes irlandais, évoque son exil loin de Bethléem (InfLFF-InfLB 62.4)²¹. Il conviendrait alors de voir dans ces [375] textes une allusion à la destinée de la famille

¹⁸ Cfr. CCSA 13, pp. 64-67.

¹⁹ Cfr. CCSA 13, pp. 67-115. Un des apports des volumes des CCSA 13 et 14 est d'avoir uniformisé la division en chapitres et en paragraphes dans les textes irlandais et latins ; la comparaison de ces témoins en est grandement facilitée. Un schéma, dans CCSA 13, p. 46, permet de comparer rapidement le contenu des témoins irlandais et latins. Dans *A Synopsis of the Apocryphal Nativity and Infancy Narratives*, Leyde – Boston, Brill, 2006 (« New Testament Tools and Studies », 34), J. K. ELLIOT propose une synopse de récits bibliques et apocryphes, y compris les textes dont il est ici question ; ce volume doit être utilisé avec prudence, car les datations proposées sont surprenantes et l'auteur n'a pas utilisé les éditions et les traductions les plus récentes.

²⁰ Cfr. CCSA 13, p. 302 n. 13.

²¹ Cfr. plus bas.

de Ruth la Moabite, exilée de Bethléem à Moab puis de retour dans sa patrie²². Une telle hypothèse permet certes de rendre compte des textes irlandais, mais non de la CompJ, car le motif de l'exil n'est attesté ni dans JAr ni dans JHer²³ et « Moab » est considéré comme un nom de personne et non de lieu ; c'était en effet, d'après la CompJ, l'ancien nom de Joseph. Or, la leçon de la CompJ est ici très nettement la *lectio difficilior*, plus ancienne que celle transmise par les textes irlandais.

Les théologiens antiques et médiévaux savaient que, dans la Bible, Moab désigne non seulement un pays, mais aussi le fils de Loth²⁴ – un fils dont la naissance est racontée dans un épisode biblique bien connu : après la destruction de Sodome, les deux filles de Loth enivrent leur père pour avoir des enfants de lui ; de cet adultère sont nés successivement Moab, fils de Loth et de sa fille aînée, et Ben-Ammi, fils de Loth et de sa cadette, respectivement ancêtres des Moabites et des Ammonites (Gn 19, 30-37).

Le caractère amoral de ce passage avait déjà été repéré par le judaïsme antique, qui en avait proposé une interprétation spirituelle²⁵. Les exégètes chrétiens firent de même. Dès le II^e siècle, un presbytre cité par Irénée de Lyon affirmait ainsi que ce passage doit être lu de façon figurée. Il relève que Loth « n'(a) point agi par sa volonté ni par désir charnel et (n'a) eu ni la perception

²² Cfr. surtout CCSA 13, pp. 79.218-219.

²³ Cfr. plus bas.

²⁴ Cfr. Eusèbe de Césarée, *Onomasticon (graece)*, 654, éd. E. Klostermann, Leipzig : J.C. Hinrichs'sche Buchhandlung, 1904 (« Griechische christliche Schriftsteller », 11/1), pp. 124-125, et *Onomasticon (syriace)*, 654, éd. S. Timm, Berlin – New York, W. de Gruyter, 2005 (« Texte und Untersuchungen », 152), p. 74 ; Isidore de Séville, *Etymologiarum siue originum libri*, IX.2.8, éd. M. Reydellet, Paris, Belles Lettres, 1984 (« Auteurs latins du Moyen âge », 4), p. 46 ; Bède le Vénérable, *Nomina locorum*, XII.9, éd. D. Hurst, Turnhout, Brepols, 1962 (« Corpus Christianorum, series Latina », 119), p. 282 ; cfr. aussi *In primam partem Samuhelis libri iv*, ap. 1 S 14, 14, *ibid.*, p. 124).

²⁵ Cfr. Philon d'Alexandrie, *Questiones in Genesim*, IV.57-58, éd. R. Marcus, Londres – Cambridge et al. W. Heinemann – Harvard University Press, 1961 (« Loeb Classical Library »), pp. 337-339. La LXX précise que Moab signifie étymologiquement « de mon père », ce qui sera repris par Jérôme, dans son *Liber interpretationis Hebraicorum nominum*, éd. P. Antin, Turnhout, Brepols, 1959 (« Corpus Christianorum, series Latina », 72), p. 69.76, et dans l'exégèse occidentale. Dans ses *Commentarii in Naum*, 3, 8-12, éd. M. Adriaen, Turnhout, Brepols, 1964 (« Corpus Christianorum, series Latina », 76A), p. 566, Jérôme propose aussi de traduire Moab par *aqua paterna*.

ni la pensée de cet acte » de procréation²⁶. Il discerne dès lors dans cet épisode le fait que la semence du Père [376] du genre humain, le Verbe de Dieu – c’est-à-dire l’Esprit de la rémission des péchés de Dieu – a été uni à la chair, faisant de ce fait des « fils vivants pour le Dieu vivant²⁷ ». Relativiser la faute de Loth – qui a engendré sans plaisir – et la culpabilité de ses filles – qui pensaient que leur père était le seul homme encore vivant – est devenu fréquent dans la littérature patristique ; l’inceste duquel est issu Moab a ainsi été considéré positivement, comme une source de salut pour l’humanité et ce sans pour autant qu’un tel inceste ait été approuvé du point de vue moral²⁸.

Si plusieurs textes prophétiques (*Is* 15-16 ; *Is* 25, 10-12 ; *Jr* 48) affirment que les fils de Loth ont été maudits et ont de ce fait conduit des théologiens des premiers siècles à leur donner une tonalité négative, la figure de Moab et de la tribu qui porte son nom a bénéficié de l’interprétation du *Ps* 60 (59), 10 qui affirme, selon la LXX et la Vulgate : « Moab est le récipient de mon espérance », les termes employés pouvant désigner un vase, un pot, une marmite, voire une urne (λέβης en grec, *olla* en latin). Ce verset, qui parle du peuple issu de Moab, a fait l’objet d’interprétations d’ordre christologique. Ainsi Hilaire de Poitiers commente-t-il ce verset de la façon suivante :

« Comme le Saint de Dieu devait prendre chair non seulement dans cette génération de saints, mais aussi dans la descendance des pécheurs, “*Dieu ayant envoyé son Fils avec une chair semblable à celle du péché*” (*Rm* 8, 3), Moab est bien la marmite de son espérance ; d’après le texte de la *Genèse*, la génération de Moab a subi la honte d’être maudite par Dieu (cfr. *Is* 15-16, *Is* 25, 10-12, *Jr* 48), mais dix générations plus tard (cfr. *Mt* 1, 3-6, *Lc* 3, 32-33), par degrés successifs, elle devient digne de la race sainte, et le saint, qui descend de Judas et de Moab, apparaît sous forme de nourriture éternelle, après cuisson, pour ainsi dire, de sa chair crue dans une marmite (...)»²⁹.

²⁶ Irénée de Lyon, *Adversus Haereses*, IV.31.1, éd. A. Rousseau, Paris, Cerf, 1965 (« Sources chrétiennes », 100/2), pp. 788-789. Clément d’Alexandrie, *Pédagogue*, II.81.3, éd. C. Mondésert, H.-I. Marrou, Paris, Cerf, 1965 (« Sources chrétiennes », 108), pp. 160-161, fait allusion à une exégèse typologique, mais sans la donner.

²⁷ Irénée de Lyon, *Adversus Haereses*, IV.31.2 (« Sources chrétiennes », 100/2), éd. cit., pp. 791-795.

²⁸ Cfr. par exemple Ambroise de Milan, *De Abraham*, I.24, I.54-58, éd. C. Schenkl, Prague – Vienne – Leipzig, F. Tempsky – G. Freytag, 1897 (« Corpus scriptorum ecclesiasticorum Latinum », 32/1), pp. 518-519, 538-540.

²⁹ Hilaire de Poitiers, *Tractatus super Psalmos*, 59, 11, éd. P. Descourtieux, Paris, Cerf, 2014 (« Sources chrétiennes », 565), pp. 296-299. Je corrige la traduction, qui rend *olla* par chaudron, renforçant de ce fait la teneur « métallique » de ce passage.

Hilaire renvoie ensuite à *Jr* 1, 13, *Lc* 12, 49, *I Co* 3, 15 et au *Ps* 65, 10, pour attester l'idée d'une purification des péchés par le feu. D'autres théologiens vont dans le même sens, sans pour autant être aussi expli-[377]cites que l'évêque de Poitiers³⁰. L'inversion de la destinée des enfants de Moab est donc comprise à la lumière du *Ps* 60 (59)³¹.

Ces développements sur Moab permettent d'expliquer comment la CompJ – et probablement le *Livre sur la nativité du Sauveur* avant elle – peut affirmer que « Joseph s'appelait auparavant Moab », sans lien direct et évident avec la figure Ruth la Moabite³² : en tant que père de Jésus, Joseph pouvait de fait être comparé à un homme qui, par sa descendance, a assuré le salut du pécheur.

Il convient de noter que l'expression de la CompJ prend une tonalité différente selon qu'elle est lue à la lumière de la première ou de la seconde interprétation : lorsqu'elle est mise en relation avec la lecture de *Gn* 19, 30-37, qui considère l'inceste duquel est issu Moab comme une source de salut pour l'humanité, le lien entre Joseph et Moab est de type typologique : comme Moab, Joseph amène le salut pour l'humanité ; il est aussi possible, au vu de l'interprétation de *Gn* 19, 30-37 susmentionnée, que l'auteur de la CompJ – ou de sa source – ait également voulu souligner la pureté de la naissance de Joseph, qui serait né en dehors du plaisir de la chair, comme Moab. Si cette appellation remonte effectivement au *Livre sur la nativité du Sauveur* du II^e siècle, cela est tout à fait envisageable. Interprété à la lumière des développements patristiques sur le *Ps* 60 (59), 10, le lien entre Joseph et Moab n'est pas du même type ; ici, Joseph est l'antitype de Moab : l'expression « Joseph s'appelait auparavant Moab » souligne l'inversion de la destinée des enfants de Moab, en mettant en contraste la

³⁰ Cfr. aussi Jérôme, *Tractatus LIX in psalmos*, *Ps* 107, 10, éd. G. Morin, Turnhout, Brepols, 1958 (« Corpus Christianorum, series Latina », 78), pp. 205-206 ; Paulin de Nole, *Epistulae*, 23.7, éd. G. de Hartel, Prague – Vienne – Leipzig, F. Tempsky – G. Freytag, 1894 (« Corpus scriptorum ecclesiasticorum Latinum », 29), p. 164 ; Priscillien, *Tractatus*, X, 139, éd. G. Schepps, Prague – Vienne – Leipzig, F. Tempsky – G. Freytag, 1889 (« Corpus scriptorum ecclesiasticorum Latinum », 18), p. 101.

³¹ L'auteur du *Liber hiberno-latin de numeris* affirme ainsi : « Des (hommes) mauvais (sont nés) de bons : Ismaël d'Abraham, Moab et Ammon de Lot ; des bons de mauvais : Abraham des Chaldéens. Des (hommes) mauvais de bons : Dathan et Abiron de Lévi, Ophni et Phinéas de Héli ; des bons de mauvais : Ruth de Moab, et Raab de Chanaan » (*Liber de numeris*, PL 83, 1301). En *Jr* 48, 47 Dieu annonce que Moab retrouvera son ancienne situation, mais ce verset a été peu cité et commenté par les théologiens de l'Antiquité et du Moyen Âge.

³² Le fait que la CompJ et les textes irlandais associent Joseph et Moab n'impose donc aucunement que le *Livre sur la nativité du Sauveur* ait contenu un développement sur l'exil de Joseph. Cfr. plus bas.

figure négative de Moab et celle, positive, de Joseph. Rien ne permet à l'heure actuelle de départager ces deux grilles de lecture.

[378] Joseph et sa famille

Une des caractéristiques les plus frappantes des textes latins et irlandais est l'importance qu'ils accordent à Joseph. Ce dernier est à ce point omniprésent dans le récit qu'il éclipse souvent Marie, qui est peu active dans le récit³³. Dans la CompJ, Joseph prend ainsi toutes les décisions, donne de nombreux ordres à Marie et à ses fils, trouve un logement pour eux à Bethléem, veille à ce qu'ils aient à manger et accueille les visiteurs ; bon père de famille, il refuse d'abandonner Marie et son fils pour faire la fête avec les bergers après la naissance de Jésus. Mais Joseph est aussi curieux : lorsque les mages entrent voir Jésus, il reste dehors et demande à un de ses fils d'observer ce qui se passe et de le lui raconter, soucieux qu'il est de ne rien rater des événements qui se produisent.

Un père de famille au nombre d'enfants discuté

Dans la CompJ comme dans les textes irlandais, Joseph est un père de famille, comme dans le Nouveau Testament. Mais la taille de sa famille a fait débat. Selon *Mt* 13, 55-56 et *Mc* 6, 3, il aurait eu quatre fils – Jacques, Joseph, Jude et Simon –, à quoi s'ajoutent Jésus et des sœurs, une donnée que suit la partie ajoutée à l'*Évangile du Pseudo-Matthieu (Pars altera)*³⁴ comme bien d'autres textes³⁵. Cette tradition est reprise par la CompJ, qui fait explicitement référence aux noms de *Mt* 13, 55-56 et *Mc* 6, 3 (CompJ 142.1)³⁶. En revanche, les récits irlandais sur l'enfance de Jésus précisent que Joseph avait trois fils, qui s'appelaient Semion/Syméon, Améon/Abion et Jacques (InfLFF 60 ; 62.5 ; InfLB 59b, 81.5, 124) et qui jouent des rôles différents dans le récit³⁷ : Semion/Syméon et Jacques restent avec Marie pendant que

³³ M.R. James relevait déjà la passivité de Marie dans son *Latin Infancy Gospels*, op. cit., p. xxiv- xxv, précisant que la « Source spéciale » ne visait clairement pas la « glorification de la Vierge ».

³⁴ *Évangile du Pseudo-Matthieu*, 42.1, éd. C. Michel, 2^e éd., Paris, A. Picard, 1924 (« Textes et documents pour l'étude historique du christianisme », 13), pp. 158-159.

³⁵ Dans son *Panarion*, 78.7, 7-8.9.6, Épiphanes rappelle que la tradition veut que Joseph ait quatre frères et deux sœurs, nommées Marie et Salomé ; il signale que Jacques avait pour surnom Oblias. *L'Histoire de Joseph le Charpentier*, 2.3, suit cette tradition, mais nomme les sœurs de Jésus Lycie et Lydie (cfr. la contribution d'Alin Suciú lors du colloque, en ligne sur <https://www.college-de-france.fr/site/en-carlo-ossola/symposium-2019-05-17-12h00.htm>).

³⁶ Cfr. CCSA 14, p. 880.

³⁷ Cfr. CCSA 13, p. 68.

Améon/Abion et son père Joseph vont [379] chercher un logement à Bethléem (InfLFF-InfLB 62.1, 64). À leur arrivée, c'est à Semion/Syméon que Joseph demande de s'occuper de Marie (InfLFF-InfLB 66) et c'est ce fils qui interviendra à plusieurs reprises pendant la naissance de Jésus (InfLB 69-81). Lors de l'arrivée des bergers puis des mages, c'est à nouveau Semion/Syméon qui les accueille, aux côtés de son père (InfLB 84, 89-92).

Dans cette tradition, Jésus avait donc trois frères et non quatre³⁸. Une telle fratrie n'est pas entièrement originale. En effet, si le *Protévangile de Jacques* estime que Joseph a des « fils », laissant de côté les sœurs de Jésus mentionnées dans les évangiles, sans en préciser ni le nombre ni les noms³⁹, Jérôme parle de son côté souvent de trois frères de Jésus, omettant le quatrième frère et les sœurs⁴⁰ ; d'autres sources latines privilégient aussi le chiffre de trois⁴¹ ou taisent l'existence de sœurs de Jésus⁴². Mais les noms proposés par les textes irlandais sont étonnants et sans parallèle connu : si Jacques correspond à un des noms présents dans les évangiles canoniques, le nom Abion/Améon, clairement attesté dans les textes irlandais, semble sans parallèle dans la littérature chrétienne antique et médiévale⁴³ ; quant au dernier frère, son nom était probablement Sémion, qui aurait évolué ensuite en Syméon, un nom plus commun ; si tel est le cas, il porte aussi un nom inconnu par ailleurs. L'originalité de ces noms et leur facture – qui n'est ni gaélique ni latine – suggèrent fortement qu'ils remontent au *Livre sur la nativité du Sauveur* du II^e siècle. Ces noms, qui ne semblent pas compatibles avec une origine juive⁴⁴, sont peut-être grecs, mais ils ont peut-être été corrompus au cours de leur transmission

³⁸ Le nom des fils est mentionné au §60 dans InfLFF et ailleurs dans les autres témoins ; cfr. plus haut.

³⁹ *Protévangile de Jacques*, 9.2.

⁴⁰ Jérôme, *In Matthaeum*, ap. *Mt* 2, 32 et *Mt* 2, 47, éd. D. Hurst, M. Adriaen, Turnhout, Brepols, 1969 (« Corpus Christianorum, series Latina », 77), pp. 95 et 101.

⁴¹ Selon la *Vetus Latina Database*, plusieurs témoins latins de *Mc* 6, 3 omettent le nom de Joseph ; les frères de Jésus sont donc au nombre de trois : *Itala cod c* (Belsheim 1888), *ff²* (Belsheim 1887), *i* (Belsheim, 1885). On notera aussi que Joseph n'est pas mentionné dans dans l'*Itala cod. d* (Scrivener 1864, p. 37) et dans un manuscrit de l'*Expositio in libri Job* de Grégoire le Grand, à propos de Jb 11, 30 (PL 75, 968B), qui mentionnent à la place Jean – l'*Itala cod. gat* (Haer, 1910, p. 25) connaît aussi le nom de Jean, mais il en fait un frère supplémentaire).

⁴² Quelques manuscrits bibliques et textes patristiques latins taisent l'existence de sœurs de Jésus ; la *Vetus Latina Database* mentionne *Itala cod e* (Belsheim 1896, p. 2) et même que l'Ambrosiaster (*AMst q 75,1* [127, 23]).

⁴³ Un rapprochement du nom Amion/Améon avec celui du fondateur présumé des ébionites – Ébion –, est prudemment suggéré dans CCSA 13, pp. 128-129.

⁴⁴ C'est en tout cas ce que suggère l'absence de noms proches dans les volumes de *The Lexicon of Jewish Names in Late Antiquity*, édité par Tal Ilan et Thomas Ziem.

manuscrite et leur origine [380] reste énigmatique, ce qui n'est pas très surprenant, dans la mesure où les traditions anciennes sur les frères de Jésus sont en grande partie perdues⁴⁵.

Ces trois fils sont clairement nés avant Jésus – Semion/Syméon en particulier est un adulte dans le récit –, mais sont-ils les enfants d'un premier mariage de Joseph ? Il est difficile de le savoir, étant donné que InfLFF et les textes latins conservés racontent l'histoire de Marie en reprenant les données du *Protévangile de Jacques*. Le *Livre sur la nativité du Sauveur* narrerait-il ces événements ? Il est impossible de le prouver, mais il est tout aussi impossible de l'exclure, puisque nous ne disposons d'aucune autre trace de ce texte que celles préservées par les textes irlandais et latins susmentionnés. Certes, le vocabulaire employé pour désigner Marie dans la CompJ laisse entendre que Marie était beaucoup plus jeune que son époux⁴⁶, mais comme la CompJ a été influencée par l'*Évangile du Pseudo-Matthieu*, il n'est pas certain que ces expressions remontent au *Livre sur la nativité du Sauveur*.

Joseph et Jésus

Joseph est un père de famille soucieux que les siens aient de quoi se loger et se nourrir. Dans la CompJ (JAr-JHer 75) il linge et couche l'enfant, un trait qui n'a aucun parallèle dans InfLB 75.3 – qui attribue ces actions à Marie – mais qui pourrait remonter au *Livre sur la nativité du Sauveur*⁴⁷.

Lorsqu'un peu plus tard, Joseph part faire des courses, il s'étonne de l'étrange accouchement qui vient d'avoir lieu et s'exclame : « Comment je suis devenu père, je l'ignore, car voici qu'aujourd'hui m'est né un fils qui est le Seigneur de toutes choses » (JAr 81 ; cfr. aussi JHer 81)⁴⁸. Cette affirmation est cohérente avec le récit de la naissance miraculeuse de Jésus, [381]

⁴⁵ L'œuvre d'Hégésippe, qui a écrit sur la famille de Jésus, est en grande partie perdue (cfr. Eusèbe de Césarée, *Histoire ecclésiastique* 3.11 ; 3.20.1 ; 3.32.5). Selon Origène (*In Matthaëum* X.17, éd. E. Benz, E. Klostermann, Leipzig : J.C. Hinrichs'sche Buchhandlung, 1935 (« Griechische christliche Schriftsteller », 40), p. 21, l'*Évangile selon Pierre* ou le « Livre de Jacques » parlait aussi des frères de Jésus ; il est impossible de le vérifier, seul le récit de la Passion de l'*Évangile selon Pierre* de cet évangile étant conservé. Les traditions sur les frères de Jésus se sont rapidement perdues ; dans le texte susmentionné, Origène n'a en tout cas aucune information à donner sur Joseph et Simon (Ibid., p. 22).

⁴⁶ CompJ 65 : *filiola* (JAr) / *filia* (JHer) ; 66.1 JAr-JHer : *puella* ; 66.3 JAr : *filia*. À l'exception de InfLFF 66.2, les textes irlandais appellent Marie « la Vierge ».

⁴⁷ InfFF s'achève au début du chapitre 75, avant ce passage.

⁴⁸ Dans InfLB 81,1-5 Joseph chante les louanges du « divin enfant », du « Seigneur de la race humaine, des anges, des dieux et de toutes les créatures ».

qui est moins le résultat d'un enfantement que de la résorption d'une lumière surnaturelle⁴⁹, mais elle en tension avec un épisode ultérieur, attesté dans JAr 93.1 : les mages demandent à Joseph : « Sais-tu maintenant qui est l'enfant que tu nourris ? » Joseph répond : « Je pense que c'est mon fils ». Les mages le détrompent et expliquent qu'il est le « Dieu des dieux (*Ps* 49, 1) et le Seigneur des Puissances (*Dt* 10, 17 ; *1 Tm* 6, 15 ; *Ap* 19, 16) » ; ils précisent ensuite à Joseph qu'il n'est pas son père, mais simplement celui qui le nourrit / qui l'élève (*nutritor* JAr). Dans ce passage étonnant, Joseph semble ignorer la nature divine de son Fils, qu'il avait pourtant mentionnée après sa naissance, comme nous l'avons pu plus haut.

Or il est remarquable que ni InfLB ni JHer n'attestent le dialogue entre les mages et Joseph. Dans InfLB 93.1-2, les mages se contentent de s'adresser à Joseph pour attirer son attention sur la nature de son fils. Dans JHer 93.1, ils abordent explicitement la question du statut de Joseph : les mages lui annoncent qu'il est « digne de nourrir » (*nutricare*) Jésus ; « c'est pour cette raison », poursuivent-ils, « que tu seras appelé son père, car tu le serviras non comme un fils mais comme ton Seigneur » ; plus loin, les mages parlent de Joseph comme du « nourricier » (*nutricius*) de Jésus. Comme dans JAr 94 et dans InfLB 94, Joseph demande ensuite aux mages d'où ils tiennent tout ce qu'ils disent sur la véritable identité de l'enfant et sur le rôle qui lui est assigné (JHer 94).

Manifestement, ce passage a donc été modifié au fil du temps et InfLB pourrait ici témoigner de sa forme la plus ancienne. En effet, non seulement les développements de JAr et de JHer concernant le statut de Joseph reflètent des débats patristiques autour de l'appellation « père de Jésus »⁵⁰, mais encore le vocabulaire employé ne semble pas très ancien : le terme *nutricius/nutritius*, utilisé par JHer, ne semble employé, dans le christianisme latin, pour désigner la relation de Joseph à Jésus, qu'à partir de l'œuvre de Jérôme⁵¹, qui l'a peut-être hérité

⁴⁹ Cfr. CCSA 13, pp. 104-119.

⁵⁰ Cfr. dans ce volume la contribution de Pierre Descotes.

⁵¹ Jérôme, *Commentarii in evangelium Matthaei*, I.2.21, éd. D.Hurst, M. Adriaen, Turnhout, Brepols, 1969 (« Corpus Christianorum, series Latina », 77), p. 15 ; *Epistulae*, 108, 10, éd. J. Labourt, *Jérôme. Lettres*, t. V, Paris, Les Belles Lettres, 1955 (« Collection des Universités de France »), p. 168 ; *Epistulae*, 117, 2, id., t. VI, 1958, p. 78 ; *Homilia de natiuitate Domini*, éd. G. Morin, Turnhout, Brepols, 1958 (« Corpus Christianorum, series Latina », 78), p. 526. Le terme *nutricius/nutritius* se retrouve fréquemment dans des textes médiévaux ; cfr. par exemple Paschase Radbert, *Expositio in Matheum*, II.2.13, éd. B. Paulus, Turnhout, Brepols, 1984 (« Corpus Christianorum, continuatio mediaevalis », 56), p. 170.

d'Origène⁵² ; quant [382] à *nutritor*, utilisé par JAr, il ne se trouve dans un contexte similaire qu'à partir du IX^e siècle⁵³. Il est donc possible que la rencontre entre les mages et Joseph ait évolué en plusieurs étapes : dans la plus ancienne – qui pourrait remonter au *Livre sur la nativité du Sauveur* – les mages révélaient à Joseph la véritable identité de son enfant, comme en témoigne InfLB ; à une époque postérieure, les discussions sur la paternité de Joseph, visant à exclure une interprétation trop littérale de cette notion y ont été ajoutées ; la CompJ conserverait cet ajout, qui s'est peut-être fait en deux étapes : modification du contenu de l'intervention des mages (attestée par JAr et JHer) et ajout d'un dialogue introductif, propre à JAr.

Un artisan... qui devient charpentier ou forgeron

Deux évangiles canoniques (*Mt* 13, 55 ; *Mc* 6, 3) présentent Joseph comme un τέκτων, autrement dit comme un artisan dont le métier est de construire des bâtiments ou des objets – le terme employé peut aussi bien désigner un charpentier qu'un artisan travaillant la pierre ou le métal⁵⁴. Les traductions latines de ces versets recourent le plus souvent au terme *faber*, qui est tout aussi ambigu que le grec τέκτων⁵⁵, mais certaines d'entre elles précisent le terme latin de façon à expliciter qu'il s'agit bien d'un charpentier, voire emploient le terme *carpenter*⁵⁶. Le [383] *Protévangile de Jacques* est fidèle à cette tradition, puisqu'il précise que Joseph est en

⁵² Dans sa *16^e Homélie sur Luc*, 1, éd H. Crouzel et al., Paris, Cerf, 1962 (« Sources chrétiennes », 87), pp. 238-239, et dans sa *18^e Homélie sur Luc*, 2, ibid., pp. 266-267), conservées dans la traduction latine de Jérôme, Origène qualifie en effet Joseph de « nourricier » (*nutricius*). Cfr. aussi *17^e homélie sur Luc*, 1 (ibid., pp. 250-251).

⁵³ Cfr. ainsi Sedulius Scotus, *In euangelium Matthaei*, I.16, éd. B. Löfstedt, Fribourg i. B., Herder, 1989 (« Vetus Latina. Aus der Geschichte der Lateinischen Bible », 14), p. 30 ; Saewulf, *Peregrinatio*, éd. R.B.C. Huygens, Turnhout, Brepols, 1994 (« Corpus Christianorum, contrinatio mediaevalis », 139), p. 69 ; Thomas a Kempis, *Sermones de vita et passione Domini scilicet ab adventu Domini, sermo 7*, éd. M.J. Pohl, Fribourg i. B., Herder, 1904, t. 3, p. 104 l. 7.

⁵⁴ Cfr. F.W. DANKER, *A Greek-English Lexicon of the New Testament and Other Early Christian Literature*, Chicago – London, The University of Chicago Press, 2000, p. 995, qui exclut par erreur le travail du métal, sur la base des *Discours d'Epictète* d'Arrien, 1.15.2. L'usage, dans la Septante, de ce terme en *I R LXX (= I S)* 13, 19 et dans divers textes prophétiques, montre que l'opposition n'est pas si claire ; cf T. MURAOKA, *A Greek-English Lexicon of the Septuagint*, Louvain – Paris – Warpole, Peeters, 2009, p. 674.

⁵⁵ En CCSA 13, p. 144, il est affirmé de façon étonnante que le sens courant de *faber* est « forgeron », probablement sous l'influence de Isidore de Séville, *Etymologiarum siue originum libri*, XIX.6.1, éd. W.M. Lindsay, Oxford, University Press, 1911 (« Scriptorum Classicorum Bibliotheca Oxoniensis »), *ad. loc.*.

⁵⁶ Cfr. ainsi *Opus imperfectum in Matthaem*, 1 (*PL* 56, col. 630), 2 (*PL* 56, col. 642), 32 (*PL* 56, col. 801). La précision peut aussi apparaître dans des textes citant ce passage évangélique ; cfr. par exemple le manuscrit latin des *Actes de Pilate* (Milan, *Ambr.* 035), 1.1, cité par C. von Tischendorf, *op. cit.*, p. 337.

train de construire des bâtiments⁵⁷ ; comme il manie la hache⁵⁸, on peut en conclure qu'il travaillait le bois. *L'Évangile du Pseudo-Matthieu* et la Compilation J, probablement sous son influence, vont plus loin, puisqu'ils font explicitement de Joseph un « artisan du bois » (*faber ligni/lignarius*)⁵⁹. Dans les deux textes irlandais, le terme employé (*saer*) est tout aussi polysémique que dans le texte biblique⁶⁰. Il est donc vraisemblable qu'il en allait de même dans le *Livre sur la nativité du Sauveur*. Mais dans certains passages, InfLFF présente Joseph comme un forgeron. Cette tradition n'est pas propre à l'Irlande. Elle est en effet connue de Thomas d'Aquin, qui la rejette, préférant voir en Joseph un charpentier⁶¹.

L'œuvre du dominicain fournit la source de cette interprétation. Thomas d'Aquin cite en effet, dans sa *Catena aurea*⁶², le *Commentaire sur Matthieu* d'Hilaire de Poitiers. Dans cet ouvrage, Hilaire de Poitiers compare de fait Joseph et le Dieu créateur :

« [...] le fils de l'artisan qui dompte le fer par la flamme, anéantit au feu du jugement toute puissance de ce monde et donne une forme à une masse en vue d'œuvrer en tout à l'intérêt de l'homme, autrement dit façonne la matière informe de nos corps en vue des fonctions différentes de nos membres et pour toutes les œuvres de la vie éternelle. »⁶³

⁵⁷ *Protévangile de Jacques*, 9, 3 ; 13, 1.

⁵⁸ *Protévangile de Jacques*, 9, 1.

⁵⁹ *Évangile du Pseudo-Matthieu*, 10.1, CCSA 9, p. 381 ; JAr-JHer 37 (CCSA 14, pp. 762-763). Cfr. aussi la partie ajoutée à *l'Évangile du Pseudo-Matthieu*, 37.1, éd. C. Michel, ed. cit., p. 148.

⁶⁰ CCSA 13, pp. 143-145. Le terme gaélique *saer* est tout aussi ambigu que les mots grecs et latins mentionnés ci-dessus (cfr. CCSA 13, p. 144) ; le choix de le traduire par « charpentier » est discutable et les arguments avancés dans CCSA 13, pp. 144-145 peinent plus à convaincre. Que des outils en bois soient mentionnés dans InfLB 63.5 n'est pas un argument dirimant, car non seulement un forgeron en utilise, mais InfLFF 63.4 associe les outils de forgeron et les outils de charpentier, permettant ainsi de faire de Joseph un bâtisseur de maisons.

⁶¹ Thomas d'Aquin, *Super Euangelium Matthaei reportatio*, XIII.4, 1210, consulté le 21.08.19 sur la page <http://www.corpusthomicum.org/cml13.html> : *Ipse enim putabatur filius Ioseph, qui non erat faber ferrarius, sed lignarius*. Ce texte est cité dans CCSA 13, p. 145, n. 2, mais avec un renvoi à la *Catena aurea* de Thomas.

⁶² Thomas d'Aquin, *Expositio in Matthaem*, XIII.13, éd. A. Guarenti, Turin – Rome, Marietti, 1953 (« *Catena aurea in quatuor Evangelia* », 1), p. 243. La citation précédente, indiquée comme provenant d'un sermon *de dominica inf. oct. Epiph.* d'Augustin, est fort vraisemblablement le début du texte de Maxime de Turin mentionné *infra*, n. 68.

⁶³ Hilaire de Poitiers, *Commentarius in Matthaem*, XIV.2, éd. J. Doignon, Paris, Cerf, 1978 (« Sources chrétiennes », 258), pp. 10-13). Je corrige la traduction de *faber*, ici étonnamment rendu par « charpentier ».

[384] Une interprétation similaire se trouve chez plusieurs théologiens des IV^e-V^e siècles d'Italie du Nord⁶⁴, et n'est pas inconnue de la théologie grecque⁶⁵. Ainsi Ambroise de Milan fait-il de Joseph l'artisan une « figure » du « Père, artisan de toutes choses » et emploie pour cela des images relevant des métiers du bois et des métiers du métal, ces derniers utilisant le feu (avec une claire allusion à *Mt* 3, 11-12)⁶⁶. Chromace d'Aquilée considère Jésus comme « le fils de l'artisan, c'est-à-dire de Dieu le Père », le créateur, « qui cloua le fer au bois afin de graver les cœurs » et qui (comme chez Ambroise) ramollit les âmes des fidèles grâce au feu⁶⁷. Pierre Chrysologue, quant à lui, recourt exclusivement à des images issues du travail du métal, dont il distingue l'œuvre véritable du Dieu créateur⁶⁸. Maxime de Turin, pour sa part, valorise les images reprises aux métiers du bois, mais cite *Mt* 3, 10 comme une description parmi d'autres du travail du charpentier, montrant ainsi que ce dernier utilise aussi du métal⁶⁹.

Tous ces développements sont polémiques : les théologiens cités cherchent à défendre la paternité divine de Jésus, contre ceux qui tirent de la question évangélique sur le père de Jésus (*Mt* 13, 55 ; *Mc* 6, 3) la preuve qu'il est né d'un être humain, en l'occurrence Joseph. C'est la raison pour laquelle le verset est interprété de façon symbolique : l'artisan dont il est question dans cette péricope n'est pas le Joseph qui veille sur Marie, mais bien le Dieu créateur, père véritable de Jésus. Dans ce contexte, le recours au vocabulaire du forgeron s'est avéré utile, en raison des parallèles bibliques comparant l'action de Dieu à celle de la cognée métallique ou de la fusion des métaux (cfr. p. ex. *Mt* 3, 11 ; *Lc* 3, 17).

⁶⁴ G.-M. Bertrand signale cette tradition, qu'il considère comme un « courant doctrinal, localisé surtout dans l'Italie du Nord », dans *Dictionnaire de Spiritualité, Ascétique et Mystique. Doctrine et histoire*, t. VIII, Paris, Beauchesne, 1974, col. 1307.

⁶⁵ G.-M. Bertrand, *ibid.*, renvoie ainsi à l'homélie 7, 5, d'Astérios d'Amasée, éd. C. Datema, *Asterius of Amasea. Homilies I-XIV*, Leiden, Brill, 1970, p. 73.

⁶⁶ Ambroise de Milan, *In Lucam*, III.2, éd. G. Tissot, Paris, Cerf, 1971 (« Sources chrétiennes », 45), pp. 119-120.

⁶⁷ Chromace d'Aquilée, *Sermones*, 51A, 4, éd. J. Lemarié et R. Etaix, Turnhout, Brepols, 1974 (Corpus Christianorum, series Latina », 9A Supplementum), p. 626.

⁶⁸ Pierre Chrysologue, *Sermones*, 48, 3, éd. A. Olivari, Turnhout, Brepols, 1975 (Corpus Christianorum, series Latina », 24), pp. 265-266.

⁶⁹ Maxime de Turin, *Sermones*, 62, 4, éd. A. Mutzenbecher, Turnhout, Brepols, 1962 (Corpus Christianorum, series Latina », 23), pp. 263-264.

[385] Si Bède le Vénérable a repris l'interprétation d'Ambroise de Milan en ajoutant une citation de *Mal* 3, 3 sur la purification des métaux⁷⁰, nourrissant ainsi la réflexion médiévale⁷¹, celle d'Hilaire de Poitiers n'en pas moins joui d'un certain succès. On le retrouve en effet non seulement dans la *Catena aurea* de Thomas d'Aquin mentionnée précédemment, mais aussi dans l'œuvre de Sedulius Scottus⁷² et d'Otfried de Wissembourg⁷³. Cette interprétation a pénétré la littérature monastique occidentale dès le VI^e siècle, notamment en Espagne : tant la *Règle* de Léandre de Séville⁷⁴, la *Règle des moines* d'Isidore de Séville⁷⁵ que la *Concorde des règles* de Benoît d'Aniane⁷⁶ et la *Règle monastique commune*, qui a circulé sous le nom de Fructuose de Braga⁷⁷, présentent, parmi les modèles proposés aux moines, la figure de Joseph le « forgeron » (*ferrarius*)⁷⁸. Il est probable que ce soit ces développements monastiques qui ont poussé l'auteur de InfLFF à faire de Joseph un forgeron.

Etant donnée la date des parallèles susmentionnées, il est très peu probable que le *Livre sur la nativité du Sauveur* considérait Joseph comme un forgeron. Faisait-elle de lui un charpentier

⁷⁰ Bède le Vénérable, *In Lucam*, 4, 22, éd. D. Hurst, Turnhout, Brepols, 2001 (Corpus Christianorum, series Latina », 120), pp. 104-105.

⁷¹ U. HOLZMEISTER, *De sancto Ioseph quaestiones biblicae*, op. cit., p. 22, signale que le texte de Bède a été repris par Haymon d'Auxerre, Raban Maur et Anselme de Laon.

⁷² Sedulius Scotus, *In euangelium Matthaei*, II, ap. 13, 55, éd. B. Löfstedt, Fribourg im B., Herder 1991 (« *Vetus Latina. Aus der Geschichte der Lateinischen Bible* », 19), pp. 362-363.

⁷³ Otfried de Wissembourg, *Glossae in Matthaeum*, XIII.55, éd. C. Grifoni, Turnhout, Brepols, 2003 (Corpus Christianorum, *continuatio medievalis* », 200), p. 194.

⁷⁴ Léandre de Séville, *De institutione uirginum et de contemptu mundi*, 23, dans *San Leandro, San Isidoro, San Fructuoso. Reglas monásticas de la España visigoda. Los tres libros de las « Sentencias »*, introducciones, versión y notas de Julio Campos Ruiz et Ismael Roca Meliá, Madrid, [La Editorial Católica], 1971 (« *Biblioteca de autores cristianos* », 321 ; « *Santos padres españoles* », II), p. 64.

⁷⁵ Isidore de Séville, *Regula monachorum*, 5, dans *San Leandro, San Isidoro, San Fructuoso*, op. cit., p. 98.

⁷⁶ Benoît d'Aniane, *Concordia regularum*, LV.17, éd. P. Bonnerue, Turnhout, Brepols, 1999 (« *Corpus Christianorum, continuatio medievalis* », 168A), p. 479.

⁷⁷ Fructuose de Braga (Pseudo-), *Regula monastica communis*, 9, dans *San Leandro, San Isidoro, San Fructuoso*, op. cit., p. 187.

⁷⁸ De ces sources on peut rapprocher le *Commentaire sur les quatre évangiles* qui a circulé sous le nom de Théophile d'Antioche, auquel renvoie une note de la traduction susmentionnée du *De institutione uirginum et de contemptu mundi* de Léandre de Séville. Il s'agit du texte latin anonyme édité par M. Gorman, *The Earliest Latin Commentary on the Gospels*, « *Augustinianum* », XLV, 2003, pp. 253-321 (ap. 286) ; ce texte, qui n'est pas antérieur au V^e siècle et provient d'un contexte monastique (R. Gorman, *The Earliest Latin Commentary on the Gospels*, art. cit., pp. 261-266), n'emploie toutefois pas le terme *ferrarius*.

comme la CompJ ou un [386] artisan bâtisseur de maisons comme dans InfLB ? Il n'est hélas pas possible de trancher cette question à l'heure actuelle.

Un homme heureux de retrouver sa patrie ou un exilé de retour chez lui ?

Au début de l'histoire rapportée par les textes latins et irlandais, Joseph habite Nazareth en Galilée ; il doit se rendre dans son district d'origine pour pouvoir s'acquitter de la taxe levée par l'empereur et se met donc en route pour Bethléem, la ville de David (§60-61)⁷⁹. Le récit suit ici clairement *Lc* 2, 1-5, mais InfLFF 60 va plus loin, puisqu'il affirme que Joseph est né à Bethléem. Si une telle affirmation peut résulter d'une lecture attentive de *Lc* 2, 3-4 et qu'elle n'est pas absente de la littérature chrétienne ancienne⁸⁰, on notera toutefois qu'elle faisait débat au Moyen Âge⁸¹ et qu'elle est devenue courante dans la littérature dévotionnelle ; de fait, tant la *Vita beatae virginis Mariae et Saluatoris rhythmica*⁸² que les *Méditations sur la vie du Christ*⁸³ font de Bethléem le lieu de naissance de Joseph, comme d'ailleurs le *Livre de la nativité de Marie*⁸⁴.

Quoi qu'il en soit, les textes irlandais et latins soulignent l'attachement de Joseph à Bethléem. Dans la forme Arundel de la CompJ, Joseph s'exclame ainsi, à son arrivée au cœur de la ville :

⁷⁹ InfLB mentionne ici, en plus de Bethléem, Cornian/Colomian ; cfr. CCSA 13, p. 302 n. 14.

⁸⁰ Cfr. CCSA 13, p. 128, avec un renvoi au *Dialogue avec Tryphon* de Justin, 78.10, qu'il faut corriger en 78.4, éd. P. Bobichon, Fribourg, Département de patristique et d'histoire de l'Eglise de l'Université de Fribourg – Academic Press Fribourg 2003 (« Paradosis », 47), p. 398.

⁸¹ Ainsi une œuvre hiberno-latine du VIII^e siècle affirme-t-elle *a contrario* que Joseph est né à Nazareth : Pseudo-Isidore, *Libri de ortu et obitu patriarcharum*, PL 83, col. 1285.

⁸² *Vita beatae virginis Mariae et Saluatoris rhythmica*, 2, vv. 1716-1717, éd. A. Vögtlin, Tübingen, Litterarischer Verein in Stuttgart, 1888 (« Bibliothek des Litterarischen Vereins in Stuttgart », 180), p. 64. Ce texte date vraisemblablement du XIII^e siècle.

⁸³ *Meditationes vitae Christi*, 7, éd. M. Stallings-Taney, Turnhout, Brepols, 1997 (« Corpus Christianorum, continuatio medievalis », 153), p. 30.

⁸⁴ *Livre de la nativité de Marie*, 10.7-8, trad. R. Beyers dans F. Bovon et P. Geoltrain, *Écrits apocryphes chrétiens*, I, op. cit., pp. 160-161. Dans l'*Histoire de Joseph le Charpentier*, 2.1, Joseph est aussi présenté comme originaire de Bethléem ; une traduction française de ce texte est proposée par A. Boud'hors dans *Écrits apocryphes chrétiens*, II, éd. P. Geoltrain et J.-D. Kaestli, Paris, 2005, pp. 33-59.

« Il n'est que justice d'aimer sa propre cité. Pour tout homme, c'est en effet le repos que de se reposer dans sa propre tribu. Moi, c'est après une longue [387] période que je te vois, Bethléem, la bonne (maison) de David, le roi et le prophète de Dieu⁸⁵. »

Il trouve alors une modeste habitation et s'y installe, avant que Marie et son fils Siméon ne le rejoignent (63-64). Dans les textes irlandais, ce passage est beaucoup plus long. InfLFF propose ainsi une ample louange de Bethléem (InfLFF 62.2-3)⁸⁶. Dans les deux textes, Joseph s'assoit alors sur une grande pierre et évoque son exil ; il explique avoir quitté Bethléem en raison de la pauvreté régnante ; il est alors arrivé en Galilée (InfLFF-InfLB 62.4 et InfLFF 62.4, qui ajoute une description peu élogieuse de cette région). Dans InfLFF 62.5 – mais non dans InfLB –, il rédige alors le document nécessaire pour payer la taxe. Dans les deux textes, Joseph trouve ensuite un logement et est rejoint par sa famille (63-64).

Joseph, un exilé économique

L'origine de ces développements est énigmatique. Il est clair que le *Livre sur la nativité du Sauveur* mettait dans la bouche de Joseph une vive expression de réjouissance à son arrivée à Bethléem⁸⁷. Faisait-il pour autant du père de Jésus un exilé, comme les deux textes irlandais ? Jean-Daniel Kaestli et Martin McNamara pensent que tel était probablement le cas : puisqu'ils estiment que le lien effectué entre Joseph et Moab s'explique par l'allusion à l'histoire de Ruth⁸⁸, alors le développement de Joseph sur son exil peut être primitif⁸⁹ ; la CompJ l'aurait censuré en raison de son contenu étonnant⁹⁰.

En l'absence de toute citation ou allusion à *Ruth* dans l'ensemble des textes latins et irlandais descendant du *Livre sur la nativité du Sau-[388]veur*, cette hypothèse est fragile, et ce d'autant

⁸⁵ JAr 62.2 ; JHer 62.2 est proche.

⁸⁶ InfLB a, pour sa part, entièrement supprimé cette louange, ne gardant que la phrase introductive (InfLB 62.2). Cette omission est clairement secondaire ; cfr. CCSA 13, p. 73.

⁸⁷ Une discussion des différentes formes du §62, avec une synopse des divers témoins, est proposée dans CCSA 13, pp. 73-79.

⁸⁸ Cfr. plus haut.

⁸⁹ J.-D. Kaestli et M. McNamara restent prudents concernant le développement lyrique de InfLFF 62.3 ; cfr. CCSA 13, p. 73. Joseph y associe Bethléem et la « cité céleste », ce qui lui permet de célébrer les fêtes et les banquets qui l'y attendent, d'associer les parfums qu'il sent et l'onction divine etc. Ce développement est à interpréter à la lumière de développements médiévaux sur Bethléem (cfr. plus loin) ; ils ont donc peu de chance de remonter au *Livre sur la nativité du Sauveur*.

⁹⁰ Cfr. CCSA 13, pp. 73 et 79.

plus que, comme nous l'avons vu plus haut, il est possible d'interpréter les allusions à Moab sans référence à ce livre biblique. Une autre piste mérite dès lors d'être explorée : dès la fin de l'Antiquité, le nom de « Galilée » est considéré comme signifiant *transmigratio* (« émigration », « exil »)⁹¹ ; cette étymologie a abondamment circulé au Moyen Âge et a été utilisée aussi bien dans un sens allégorique que dans un sens littéral, l'exil étant alors considéré comme un déplacement d'un lieu à un autre⁹² ; dans une de ses homélies sur la nativité, Bernard de Clairvaux y recourt explicitement pour expliquer la raison pour laquelle *Lc* 1, 16 précise que Jésus est né à Nazareth « de Galilée »⁹³. Cette étymologie de « Galilée », lieu de l'exil, explique très certainement que les textes irlandais aient fait de Joseph un exilé. La raison de cet exil était aisée à déterminer. En effet, la pauvreté régnant à Bethléem était déjà relevée dans l'œuvre d'Augustin d'Hippone ; dans plusieurs sermons, ce dernier insiste en effet sur le fait que cette ville, peu peuplée, n'était habitée que de « gens du peuple, de pauvres, d'ignares et de pêcheurs » et ne méritait pas le titre de « cité »⁹⁴. On hésitera dès lors à faire remonter le motif de l'exil à la « Spécial Source ». Il s'agit probablement plutôt d'une création de la CompI, de laquelle dérivent les deux textes irlandais. C'est peut-être aussi à elle qu'il convient d'attribuer le motif de la pierre sur laquelle s'asseyait Joseph ; on en trouve [389] en tout cas une trace dans

⁹¹ Cfr. Jérôme, *Liber interpretationis hebraicorum nominum*, éd. P. de Lagarde, Turnhout, Brepols, 1959 (« Corpus Christianorum, series Latina », 72), pp. 58 et 64 : *Galilaea volubilissime transmigratio facta* ; Augustinus d'Hippone, *De consensu euangelistarum*, III.25.86, éd. F. Wehrich, Vienne – Leipzig : F. Tempsky – G. Freytag, 1904 (« Corpus scriptorum ecclesiasticorum Latinum », 43), p. 392 : *Galilaea namque interpretatur vel transmigratio vel revelatio*. En réalité, le nom « Galilée » vient de l'hébreu *Ha-galîl*, qui désigne un cercle, puis une région.

⁹² Cfr. par exemple Bède le Vénérable, *Homélies sur les évangiles*, I.14, éd. D. Hurst, Turnhout, Brepols, 1955 (« Corpus Christianorum, series Latina », 122), p. 96 ; Aelred de Rievaulx, *Sermones e coll. Clarae uallensis secunda, Sermo 38, 14*, éd. G. Raciti, Turnhout, Brepols, 1989 (« Corpus Christianorum, continuatio medievalis », 2A), p. 309 ; Bernard de Clairvaux, *Homilia 1 Super missus est, 3*, éd. J. Leclercq et H. M. Rochais, IV, Rome, Ed. cistercienses, 1966, p. 16 ; Pierre Jean Olivi (ou Olieu), *Lectura super Lucam*, III.23, 13-25, éd. F. Iozzelli, Grottaferrata : Ed. Collegii S. Bonaventura ad Claras Aquas, 2010 (« Collectio Oliviana », 5), p. 634.

⁹³ Bernard de Clairvaux, *Homilia 1 Super missus est, 3*, ed. cit., p. 16.

⁹⁴ Augustin d'Hippone, *Sermones ad populum*, 198 auctus (= Dolbeau 26), 60 (Dolbeau, EAA 147, p. 414) ; cfr. aussi *Sermones ad populum*, 341 auctus (= Dolbeau 22), 4 (Dolbeau, EAA 147, p. 556). L'auteur du *Meditationes vitae Christi* associe, quant à lui, le motif de la pauvreté à la maison de Joseph et de Marie à Nazareth (§5, M. Stallings-Taney, CCCM 153, p. 27).

un texte français du XIII^e siècle, *Le Romanz de saint Fanuel*, ce qui suggère qu'il provient bien d'un texte latin⁹⁵.

La louange de Béthleem

Si de tels développements expliquent qu'on ait pu faire de Joseph un exilé économique – pour reprendre une expression contemporaine –, ils ne permettent pas de rendre compte de la louange de Bethléem préservée par InfLFF. Il convient pour cela de rappeler que, dans la tradition cistercienne, les croyants étaient invités à méditer sur ce lieu et à en intérioriser la signification, la « ville du pain » qu'est Bethléem devenant la « ville du pain céleste », autrement dit la ville du Christ salvateur⁹⁶. C'est de fait dans l'œuvre d'un moine cistercien autrichien du XII^e siècle, Hermann de Rein, que l'on trouve non seulement une louange de Bethléem⁹⁷, mais aussi le qualificatif de « cité éternelle » appliqué à cette ville⁹⁸. Même si le style en fort différent, ce texte qui constitue un parallèle intéressant au développement lyrique propre à InfLFF (62.3),

Si le caractère tardif de tels textes incite à exclure que ce passage remonte au *Livre sur la nativité du Sauveur*, on peut se demander si la louange de Bethléem préservée en InfLFF 62.3 et accidentellement omise dans InfLB est aussi ancienne que le suggèrent Jean-Daniel Kaestli et Martin McNamara⁹⁹. Si le doute est permis, il est impossible de l'exclure.

Il semble dès lors possible de supposer un développement des traditions latines et irlandaises en plusieurs étapes : la CompJ témoigne peut-être du texte du *Livre sur la nativité du Sauveur*, qui mettait en scène la joie de Joseph retrouvant sa patrie d'origine (62.2) ; un ancêtre de InfLB a pu reprendre ce texte et le développer, en ajoutant le motif de l'exil (62.4), [390] grâce à un jeu sur l'étymologie classique de « Galilée » ; InfLB témoignerait de cet état de texte, mais la première partie en a accidentellement disparu. InfLFF, pour sa part, a connu le texte à la source

⁹⁵ *Le Romanz de saint Fanuel*, vv. 1533-1556, cité dans la contribution de M. Lamy dans le présent volume.

⁹⁶ Cfr. B. McGuinn, « Bethlehem (Ephrathah) – Christianity », dans *The Encyclopedia of the Bible and Its Reception*, III, Berlin – Boston, 2011, col. 994. Cfr. en ce sens Bernard de Clairvaux, *Sermo I in uigilia natiuitatis Domini*, §5-§6v, éd. J. Leclercq et H.M. Rochais, 1966, IV, p. 201).

⁹⁷ Hermannus de Runa, *Sermo IV in epiphania*, 2-3, éd. E. Mikkers, I. Theuws, R. Demeulenaere, Turnhout, Brepols, 1986 (« Corpus Christianorum, continuatio medievalis », 64), pp. 12-14.

⁹⁸ Hermannus de Runa, *Sermo LIV in epiphania Domini*, 7, ed. cit., p. 254. Cfr. aussi *Sermo LXXVII in nativitate*, 2, *ibid.*, p. 345).

⁹⁸ Cfr. CCSA 13, p. 73.

⁹⁹ Cfr. CCSA 13, p. 73. La mention, à la fin de InfLB 62,4, que Joseph a loué sa patrie d'origine n'implique en tout cas qu'une louange était rapportée dans sa source.

de InfLB et l'a encore amplifié (ajout de 62.3), peut-être à la lumière de la piété affective grandissante pour Bethléem, issue du monde cistercien. Mais faute de davantage d'indices, de telles hypothèses restent fragiles.

Conclusion

Ce parcours au sein d'une tradition textuelle méconnue a permis de montrer la richesse des traditions qui se sont développées en Occident dès les premiers siècles du christianisme et leur métamorphose progressive, dont il est hélas difficile de dater et de localiser précisément les différentes étapes.

La partie la plus ancienne de ces traditions remonte au II^e siècle. Un document inconnu, le *Livre sur la nativité du Sauveur*, accordait une place importante à Joseph, un artisan qui s'appelait jusqu'ici Moab – un nom qui, malgré les textes patristiques cités précédemment, garde une partie de son mystère. Selon ce document perdu, Joseph, qui était originaire de Bethléem, était heureux de retrouver sa terre d'origine à l'occasion d'un déplacement rendu nécessaire par un édit impérial. Sur ce point, la Compilation J – et donc la Compilation I avant elle – semble avoir fidèlement conservé la teneur du récit du II^e siècle.

Ce *Livre sur la nativité du Sauveur* faisait également de Joseph le père de trois garçons, nommés Semion/Syméon, Abion/Améon et Jacques. À l'en croire, Joseph veillait avec soin sur sa famille et percevait l'identité divine de Jésus, mais il eut besoin de la révélation des mages pour la saisir pleinement. Si la Compilation I avait conservé ces motifs, puisqu'ils se retrouvent dans les textes irlandais, l'auteur de la Compilation J a corrigé le nombre d'enfants pour être conforme aux évangiles canoniques, et a tenu compte des développements théologiques sur le rôle de Joseph à l'égard de Jésus, affirmant de ce fait qu'il n'était pas son véritable père, mais avait pour tâche de le nourrir et de l'élever (*nutritor/nutritius*).

Les deux textes irlandais ont fait subir un certain nombre d'évolutions à la figure de Joseph. En premier lieu, ils ont expliqué le déplacement de Joseph de Bethléem à Nazareth de Galilée par la pauvreté qui régnait dans cette ville et qui avait conduit le père de Jésus à s'exiler en Galilée. Cette évolution trouve vraisemblablement sa source dans une étymologie du nom de la Galilée attestée à l'époque patristique et qui [391] faisait de ce nom un synonyme de l'« exil » ; quant à la pauvreté présumée de Bethléem, elle est aussi attestée à l'époque patristique. Une des traditions irlandaises met enfin dans la bouche de Joseph une louange de sa patrie, qui trouve peut-être sa source dans des méditations cisterciennes sur Bethléem. Le *Liber Flavus*

Fergusiorum, enfin, précise explicitement que Joseph était né à Bethléem, suivant peut-être en cela des développements attestés dans la littérature dévotionnelle des XIII^e-XIV^e siècles.

Les textes conservés dénotent également une volonté de préciser le métier de Joseph. Si la compilation J fait de lui un charpentier, comme l'*Évangile du Pseudo-Matthieu* et nombre de textes patristiques, Joseph est devenu, dans le *Liber Flavus Fergusiorum*, un forgeron ; ce métier trouve très probablement sa source dans des traditions monastiques ibériques, qui, elles-mêmes, s'inspirent de développements patristiques majoritairement originaires d'Italie du Nord.

Tout au long de l'évolution qui a finalement fait de Joseph un forgeron exilé à Nazareth pour des raisons économiques, et qui a minimisé progressivement son importance au profit de la figure de Marie, les réviseurs du récit n'ont pas recouru aux ressources de leur imagination et à leur fantaisie. Au contraire, les modifications qu'ils ont apportées à leurs sources trouvent des parallèles plus ou moins étroits dans l'exégèse patristique, dans des textes d'origine monastique et, pour les plus tardives d'entre elles, dans la littérature dévotionnelle, preuve, s'il en est, du sérieux de la démarche qu'ils ont mis en œuvre lorsqu'ils ont revisité la figure de Joseph dans leurs récits.

Qu'en est-il de l'origine des traditions du *Livre sur la nativité du Sauveur* ? Puisque cette dernière n'a pas été conservée intégralement, et qu'on ne connaît pas dans le détail les traditions des deux premiers siècles relatives au père de Jésus, la plus grande prudence est de mise. Mais le charme de ce document original est d'autant plus grand, tant il est vrai, comme l'a rappelé Judith Schlanger¹⁰⁰, que ce qui est perdu a souvent davantage d'attrait que ce qui est conservé...

Rémi Gounelle

Faculté de théologie protestante, Université de Strasbourg

¹⁰⁰ Judith Schlanger, *Présence des œuvres perdues*, Paris, Hermann, 2010.