



HAL
open science

Le livre de l'Apocalypse chez Martin de León (m . 1203), entre commentaire et sermon : une lectio divina tournée vers l'action

Amélie De las heras

► **To cite this version:**

Amélie De las heras. Le livre de l'Apocalypse chez Martin de León (m . 1203), entre commentaire et sermon : une lectio divina tournée vers l'action. Mélanges de la Casa de Velázquez, 2019, Dossier "Exégèse et lectio divina dans la péninsule Ibérique médiévale", 49 (1), pp.61-84. halshs-02073806

HAL Id: halshs-02073806

<https://shs.hal.science/halshs-02073806>

Submitted on 20 Mar 2019

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.

Le livre de l'Apocalypse chez Martin de León (m. 1203), entre commentaire et sermon

Une *lectio divina* tournée vers l'action

Amélie De Las Heras

Fondation Thiers - Institut de Recherche et d'Histoire des Textes (UPR 842, CNRS)

La *Veteris ac Novi Testamenti Concordia* de Martin de León (m. 1203) offre une occasion rare d'étudier les relations qu'un auteur établit dans son travail d'interprétation biblique entre un commentaire linéaire et un sermon. Dans cet article, les interprétations sur l'Apocalypse sont comparées entre deux textes de la *Concordia* : le commentaire linéaire sur ce livre et un sermon pour la Saint Michel. De façon inattendue, c'est dans ce dernier que l'exégèse est la plus développée et la plus sophistiquée. Dans la *lectio divina* telle que la conçoit Martin, les techniques exégétiques sont donc utilisées prioritairement pour édifier, plus que pour instruire ; exégèse et action sont indissociables. Par conséquent, l'hypothèse selon laquelle les commentaires bibliques de la *Concordia* fonctionneraient comme un faire-valoir de l'œuvre dans son ensemble, outre leur intérêt spirituel habituel, en sort renforcée.

Mots-clés : Apocalypse, commentaire, exégèse, Martin de León, péninsule Ibérique, sermon

Sous influence de la triade que Pierre le Chantre (m. 1197) proposa de voir dans les liens unissant la lecture (étude de la Bible), la dispute (discussion autour des questions soulevées) et la prédication, les médiévistes ont longtemps postulé que les commentaires linéaires, s'ils étaient associés à cette dernière, étaient alors mis à son service en tant que réservoirs d'interprétations des Écritures. Les recherches actuelles, fortes d'un intérêt encore timide mais croissant pour le sujet, discernent désormais d'autres articulations, plus complexes, entre ces productions savantes¹. Pareilles comparaisons doivent être multipliées afin de convenir d'une fréquence, voire d'une normalité des écarts d'interprétation entre les deux. Cette normalité, le cas échéant, soulignerait l'étendue du phénomène d'accumulation des exégèses, déjà bien visible comme « forme » fréquente des commentaires². Elle témoignerait ainsi de l'importance que revêtait aux yeux des auteurs le fait d'actualiser le message biblique selon le lieu

¹ Comparer les études suivantes : BATAILLON, 2010 ; ID., 1986 ; ou encore : DAHAN, 2011, pp. 558-559 ; ID., 2010, p. 214). Voir aussi : BAIN, 2010.

Cet article a été rédigé dans le cadre d'une Pension de la Fondation Thiers. Je remercie Dominique Poirel pour son attentive relecture.

² DAHAN, 1999, pp. 140-42.

d'énonciation, selon le type de lecture attendu, selon les circonstances enfin. Elle suggérerait ce faisant une force d'action du genre littéraire supérieure à celle qu'on lui reconnaît dans les discours médiévaux.

La *Veteris ac Novi Testamenti Concordia* fournit un cadre d'analyse à la fois précieux et rare pour mener ces comparaisons. Son auteur, Martin de León (v. 1120/30-1203), y rassemble quatre commentaires bibliques, ou *explanationes*³ — sur les premières épîtres respectives de Pierre et de Jean, sur celle de Jacques et sur l'Apocalypse — et cinquante-quatre sermons. Il structure les premiers autour de l'exégèse biblique, par définition, et procède de même pour une très grande partie des seconds aussi, ce qui devient moins fréquent au tournant des XII^e et XIII^e s. Sa rédaction, en outre, présente une remarquable unité de temps, de lieu et d'intention. Elle prend place à la collégiale Saint-Isidore de León, de 1185 à 1203 et s'appuie sur une bibliothèque relativement homogène. Le chanoine en tire des extraits patristiques et plus récents, qu'il compile abondamment ; il est notamment le premier Ibérique chrétien connu à utiliser les ouvrages de synthèse scolaires que sont la *Glossa ordinaria* et les *Libri Sententiarum* de Pierre Lombard⁴. Il s'efforce enfin de composer une œuvre qui, au-delà de la diversité de ses écrits, soit tout entière utile à la *lectio divina*.

Malheureusement, la *Concordia* et Martin de León⁵ restent méconnus au regard de l'importance qu'ils revêtent au tournant des XII^e et XIII^e s. Celle-ci est pourtant bien attestée. La collégiale dans laquelle le chanoine rédige la *Concordia* abrite une puissante communauté régulière, qui a depuis longtemps tissé des liens étroits avec la famille royale⁶. Deux chartes royales de 1199 suggèrent des liens particuliers avec Martin de León : à sa prière, le roi puis la reine accordent à la collégiale des subsides qui ont probablement servi à richement enluminer les deux manuscrits de la *Concordia*⁷. Une génération après son achèvement, l'œuvre et l'auteur continuent d'être si remarquables aux yeux de la communauté, que Lucas de Tuy inclut une *Vie de saint Martin* dans le recueil de miracles d'Isidore de Séville que l'abbé lui a commandé⁸.

La *Concordia* pourrait aussi retenir l'attention de l'historiographie en tant que premier témoignage connu d'une exégèse chrétienne ibérique d'envergure depuis le commentaire de Beatus de Liebana, rédigé quatre siècles auparavant⁹. Le chanoine clôt en ce sens le hiatus exégétique qu'on observe pour l'heure. J'ai pour ma part rassemblé un faisceau d'indices montrant qu'il s'agirait de la raison principale pour laquelle ce dernier a tant retenu l'attention non seulement de sa communauté, mais encore de la

³ Nous désignerons ces textes par leur appellation latine afin d'éviter toute confusion entre le commentaire entendu au sens du format littéraire et l'activité du commentaire, de l'interprétation biblique, qui est présente dans d'autres genres littéraires tel le sermon.

⁴ Sur le caractère inédit de l'usage des *Sentences* : VIÑAYO, 1954.

⁵ Sur Martin de León, les travaux d'Antonio Viñayo González forment un point de départ très utile, malgré la partialité de celui qui fut longtemps l'abbé de Saint-Isidore de León. Voir en priorité VIÑAYO, 1987, et plus largement : *Santo Martino de León*, 1987. Des révisions ont été proposées : DE LAS HERAS, inédite.

⁶ DE LAS HERAS, 2012 ; ESTEPA, LLAMAZARES, ROBLES, 2007 ; PÉREZ LLAMAZARES, 1982.

⁷ *Patrimonio cultural...*, *Documentos* n^{os} 167-168. Sur les enluminures : GALVAN, 1997, pp. 218 et 275 ; VIÑAYO, FERNANDEZ, 1985.

⁸ LUCAS TUDENSIS, *Vita sancti Martini*. Une nouvelle édition menée à bien par Patrick Henriot est à paraître.

⁹ REINHARDT, SANTIAGO-OTERO, 1988, pp. 196-197.

royauté puis de Lucas de Tuy, lui-même très proche des milieux royaux et pontificaux¹⁰. Martin de León n'est peut-être pas le premier à se livrer à cette activité littéraire depuis quatre siècles ; rois et clercs cependant le tiennent en grande estime pour avoir adopté une posture littéraire à tout le moins peu fréquente dans la région léonaise, celle de commenter linéairement les Écritures. Il est dès lors raisonnable de considérer qu'à la fin du XII^e s., il se produit une renaissance des études bibliques dans la péninsule Ibérique dont Martin de León témoigne lorsqu'il rédige la *Concordia*, si tant est qu'il ne l'initie pas.

Le chanoine concevait-il pour autant la production d'un commentaire linéaire comme essentielle, au sens fort du terme, pour mener à bien la *lectio divina* ? L'interprétation biblique déroulée dans les sermons ne pouvait-elle y suffire ? La première partie de l'article démontrera l'importance de l'exégèse biblique et de la *lectio divina* comme ferments d'unité de la *Concordia* aux yeux de son auteur et au-delà du caractère éclectique de sa forme. La suite remettra en perspective cette cohérence de l'œuvre, en présentant un échantillon des comparaisons possibles entre commentaires et sermons à partir des interprétations sur l'Apocalypse. La dissociation qui en ressortira sera examinée de sorte à mieux comprendre comme Martin concevait les cadres littéraires de l'exégèse et, finalement, à mieux saisir la palette des usages de cette dernière dans la période pré-universitaire.

La *lectio divina*, principe fondateur de la *Concordia*

Une collection de sermons pour différentes occasions, assortie de quelques traités et commentaires : c'est à cette aune réductrice que les historiens ont jusqu'ici évalué la *Concordia*¹¹. Examiner la rédaction du prologue et de la préface ainsi que leur copie en amont de chaque volume, permet de rétablir la véritable intention de Martin de León¹². La présence du tandem préface-prologue est en effet fort peu fréquente dans ce type de littérature. Aux XII^e-XIII^e s., homéliaires et recueils de sermons pour le dimanche sont souvent dépourvus ne serait-ce que d'un prologue, les auteurs considérant que les lecteurs en connaîtraient à l'avance l'utilité et le mode d'emploi¹³. Le doublon montre au contraire à quel point aux yeux du chanoine, il est nécessaire d'orienter l'usage de son recueil. En étudiant la définition des perspectives dans le titre, leur explication dans le prologue et leur application dans la rédaction, voyons combien elles sont homogènes.

Le titre

Dans la préface, Martin de León explique le titre de façon laconique :

¹⁰ DE LAS HERAS, inédite.

¹¹ SUÁREZ, 2011, pp. 269-270 ; McCLUSKEY, 1989, p. 19, présente ainsi l'œuvre : « *a composition of a series of sermons for the liturgical year, some moralising tracts and, finally, a collection of scriptural commentaries [...] two enormous tomes of exegesis and scriptural hermeneutics* ».

¹² Archivo de San Isidoro de León (ASIL), ms. XI.1, f^{os} 1.[I]v^o-1.2r^o (il y existe deux séries de foliotation) ; ms. XI.2, f^{os} 1r^o-2v^o.

¹³ BERIOU, 2000, pp. 398-403.

Notons que ce livre s'intitule *Concorde de l'Ancien et du Nouveau Testament* ; car l'Ancien et le Nouveau Testament concordent mutuellement¹⁴.

Ce titre a induit en erreur des historiens qui, suite à une lecture réductrice des travaux d'Antonio Viñayo, y ont vu une promotion du sens allégorique des Écritures contre les communautés juives et l'incapacité de ces dernières à reconnaître dans le Nouveau Testament l'arrivée du Fils de Dieu annoncée dans l'Ancien¹⁵. Certes, le chanoine poursuit des objectifs antijudaïques en adoptant un biais apologétique dans plusieurs sermons, tels *In Passione Domini II* ou *In Natale Domini II* ; mais cette visée n'ordonne pas à elle seule l'économie de l'œuvre. Le prologue dresse plus largement une longue liste des fondamentaux doctrinaux à traiter¹⁶ ; et le contenu de la *Concordia* réalise ce projet. Les tropes et les énigmes de l'histoire vétéro-testamentaire sont par exemple traités dans le sermon pour la Sexagésime, certains rites ou dogmes de la foi catholique dans le sermon pour la fête de la Sainte Croix, les annonces des apôtres dans les *Explanationes epistolarum Iacobi, Iohannis, Petris*, les fourberies du diable dans le sermon pour la Quadragésime, le Jugement dernier dans celui pour le Vendredi Saint, etc. L'erreur des Juifs forme donc un aspect important, mais non exclusif, des thèmes traités au fil des 706 folios de la *Concordia*.

Avec ce titre, Martin de León ne s'inscrit pas non plus dans la lignée du *Sic et non* d'Abélard ni de la *Concordia discordantium canonum* que Gratien rédige vers 1140, comme cela a parfois été avancé. Dès la préface, il substitue à la « recherche de la vérité » de Pierre Lombard dont il copie des extraits du prologue aux *Sentences*, celle de la « charité »¹⁷. Le chanoine débarrasse ainsi sa propre introduction de toute possible déviation vers un sens dialectique. Son titre ne renvoie pas plus à la logique Scripturaire si singulière d'un Joachim de Fiore, qui rédige à la même époque son *Liber concordiae Novi et Veteris Testamenti* (v. 1190).

En somme, les perspectives antijudaïques, dialectiques ou même spéculatives qu'une partie de l'historiographie a extrapolées à partir du titre, sont impropres pour les secondes et insuffisantes pour les premières quand il s'agit de caractériser la *Concordia* dans son ensemble. De façon traditionnelle en vérité, Martin de León cherche à y souligner l'harmonie entre l'Ancien et le Nouveau Testament, une ambition exégétique fort courante, y compris dans les milieux ibériques, et même essentielle dans l'identité chrétienne¹⁸. Cette ambition est bien diffusée également dans les milieux ibériques, comment l'attestent certains écrits de Smaragde de Saint-Mihiel, que le chanoine connaît bien¹⁹.

¹⁴ MARTINUS LEGIONENSIS, *Veteris ac novi Testamenti Concordia* [par la suite : *Conc.*] 208, 27 : « *Notandum, quod hic liber Veteris ac Novi Testamenti Concordia vocatur; ideo videlicet quia sibi invicem in eo Vetus et Novum Testamentum concordant* ».

¹⁵ En particulier : VIÑAYO, 1948.

¹⁶ *Conc.* 208, 31B-32A : « *In eo quippe ... asseritur* ».

¹⁷ *Conc.* 208, 27 : « *Cogit nos, imo delectat charitas pollicentis* » ; PETRUS LOMBARDUS, *Sententiae*, pp. 3-4 : « *Delectat nos veritas pollicentis* » ; cette variante ne figure pas dans la tradition manuscrite.

¹⁸ DAHAN, 1999, pp. 350-351 : « le thème de la concorde entre Ancien et Nouveau Testament [n'est] pas le plus intéressant ni le plus pertinent : [...] une opposition entre [les] deux expressions [de la Parole divine], avant et après le Christ, ne saurait qu'être incongrue voire contraire à la foi ».

¹⁹ Par exemple : SMARAGDUS SANCTI MICHAELIS, *Collectiones epistolarum*.

Le prologue

Quant au prologue, il met résolument en valeur une unité de projet fondée sur la *lectio divina*. Martin y enjoint ses coreligionnaires

de volontiers et constamment écouter la lecture divine, de se saisir de ce qui est écouté avec un cœur avide et assoiffé, de le confier avec attention à sa mémoire et de le mettre en œuvre dans la mesure de ses forces²⁰.

La première phrase résume les deux tiers du texte, qui sont tout à la fois une injonction à une pratique fréquente de la lecture des Écritures saintes, fortement influencée par les *Sententiae* d'Isidore de Séville²¹, et un éloge d'une pleine connaissance-intelligence du message divin²². Seule la *lectio divina* résout en effet les problèmes découlant de la dualité de la nature humaine (corps / âme) et des besoins correspondants. Le chanoine rappelle le lien intime que les clercs doivent cultiver avec elle, même au sein de leurs activités pastorales. À la suite d'Isidore de Séville ou encore de Grégoire le Grand, tous deux cités, il enchaîne indéfectiblement lecture et action²³. L'auteur associe étroitement également les lectures des Écritures et, « entre ces pages », de la *Concordia*²⁴. Il compare les premières à une table à manger, sous laquelle son œuvre « ramasse [...] les miettes des saints Pères²⁵ ». La démarche de la compilation est ainsi inhérente à la finalité de l'œuvre, destinée à ses frères, celle de servir leur *lectio divina*.

Le prologue, en somme, consiste en une double invitation à la lecture, de la Bible comme de la *Concordia*, afin de comprendre la première ; en une double invitation à l'action, également, celle de lire et de méditer ces Écritures saintes ainsi dévoilées, pour agir en fonction d'elles et les enseigner à d'autres²⁶. *Lectione et exemplo*, peut-on résumer.

La matière : la diversité d'un homélaire

La teneur de ces liminaires sur la *lectio divina*, fondée sur une mosaïque d'emprunts, n'est guère singulière. Elle ne pousse pas la réflexion dans les territoires d'une pensée herméneutique, ni éthique. L'existence du tandem préface-prologue est cependant remarquable et annonce au lecteur une œuvre réellement pétrie de commentaires Scripturaires. De fait, en plus des quatre commentaires linéaires que celle-ci comporte, un grand nombre de ses cinquante-quatre sermons est structuré par les interprétations bibliques²⁷. Parmi ces sermons, la diversité est de mise. Certains sont adaptés pour une lecture collective lors d'un office, d'un chapitre ou d'un repas (*collatio*), quand d'autres semblent renvoyer à une situation de lecture personnelle

²⁰ *Conc.* 208, 29 : « *Auctore Deo, fratres charissimi, divinam assidue lectionem libenter debetis audire, auditam avido et sitiendi corde percipere; attentius memoriae commendare, eamque pro viribus opere implere* ».

²¹ Voir l'article de María Adelaida Andres Sanz dans le même dossier.

²² Cela a été affirmé sans être réellement démontré dans : REINHARDT, 1987, pp. 584-586.

²³ *Conc.* 208, 29 : « *Studium ergo sacrae lectioni sine intermissione impendite, ut in ea qui cavere, quidve oporteat vos agere, positus agnoscere* ».

²⁴ *Conc.* 208, 30 : « *Legite [...] inter caeteras sanctarum Scripturarum paginas ad eruditionem vestram hunc librum* ».

²⁵ *Conc.* 208, 29 : « *divina enim Scriptura vitae spiritualis est mensa* » ; 31 : « *sub sanctorum Patrum mensa [...] micas collegi, quas vobis [...] in hoc libello praesentavi* ».

²⁶ *Conc.* 208, 32 : « *ibi invenietis qualiter vos oporteat vivere et alios docere* ».

²⁷ Cela avait déjà été indiqué par REINHARDT, 1987. Nous ne partageons pas cependant l'ensemble de ses analyses, sommaires de façon exceptionnelle chez cet auteur.

visant une édification complémentaire, à l'image des *explanationes*. Tous accordent une grande place à l'exégèse mais le rôle de cette dernière varie. Elle en commande parfois le plan, certains sermons avançant en suivant le commentaire d'une péricope, lemme par lemme. Celui pour la Toussaint, par exemple, adopte le schéma rigoureux de l'homélie antique en offrant une étude linéaire (*lectio cursiva*) sur Apocalypse VII, 2-9. Il a probablement été rédigé pour être lu durant ou après l'office, ce qu'indiquent sa longueur adaptée (il pouvait être lu en une grosse heure²⁸) ainsi que sa correspondance avec le capitule du jour — péricope biblique lue à l'office — suivant l'usage liturgique de Saint-Isidore de León²⁹. En d'autres cas, tel le sermon pour la Cène, l'exégèse structure non le plan mais les différentes parties du sermon, un thème (ici, la doctrine eucharistique) guidant les choix de péripocopes à commenter (I Corinthiens XI, 23-27 ; Jean XIII, 1-35 ; Cantique VIII, 6). À l'autre bout de l'éventail sermonnaire, le deuxième sermon pour la Septuagésime ou celui pour la fête de la Sainte Trinité offrent sur un sujet doctrinal (la création, la Trinité) une dense explication avançant sur un mode préscolastique, proche du traité. L'emprunt aux *Libri Sententiarum* du Lombard est alors déterminant tandis que les citations bibliques commentées émaillent le sermon sans le structurer. Dans les sermons de la *Concordia*, l'exégèse y est donc autant omniprésente que son rôle y est varié.

À un autre niveau de lecture, cette hétérogénéité est secondaire face à l'unité de l'œuvre : Martin délivre avec elle un homélaire. L'ignorance coutumière de cette cohérence est due à l'édition publiée dans la *Patrologie Latine*, qui occulte l'ordonnement réel des manuscrits. Les deux volumes rassemblent les sermons en suivant l'ordre liturgique du temporel puis du sanctoral, comme le démontre un échantillon du deuxième volume, reproduit en annexe. De plus, le chanoine organise la rédaction de ceux de ses sermons destinés à une occasion donnée, à l'image de celui pour la Toussaint, autour d'un capitule ; en témoigne la comparaison avec le capitulaire de l'époque pour les dimanches et fêtes, heureusement conservé³⁰. De façon également typique pour un homélaire, les chanoines de Saint-Isidore ont réparti la copie des pièces entre les deux volumes en respectant la partie hiver du cycle liturgique (de l'Avent à la fin du temps de la Passion) et sa partie été (de Pâques à la fin du temps ordinaire précédent l'Avent ; voir l'annexe). Quant aux sermons traitant des saints ou de la discipline, ils les ont relégués en bloc à la fin du premier volume.

Que Martin ait projeté d'offrir un homélaire à ses coreligionnaires ne signifie pas pour autant qu'il ait destiné en amont tous ses sermons à une lecture durant l'office ; plusieurs y sont inadaptés car rédigés à la manière d'un traité³¹. Tous cependant accompagnent la vie liturgique, de près (homélies du jour) ou de loin (textes destinés à d'autres moments de lecture, personnelle ou collective). La disposition singulière des quatre

²⁸ D'après le commode repère délivré dans LECLERCQ, 1962, pp. 199-200.

²⁹ La péricope Apocalypse VII, 9 « *POST HAEC UIDI TURBAM ... IMMACULATA* », commentée dans ce sermon (*Conc.* 208, 48-50), forme le capitule des vêpres et laudes de la fête des saints (ASIL, ms. XII, f^{os} 20r^o-v^o).

³⁰ ASIL, ms. XII, f^{os} 6r^o-24v^o. Dans le cas d'un groupe de deux ou trois sermons rédigés pour une même occasion, seul le premier mentionne un capitule correspondant.

³¹ Le cas n'est pas singulier pour un homélaire : BARRE, 1969, col. 599.

explanationes au fil des manuscrits, plutôt qu'en un bloc final, suit aussi cette logique. Entre Pâques et Pentecôte, les leçons (extrait des Écritures, d'œuvres patristiques ou de récits hagiographiques, lu à matines à la place d'un capitule) sont communément tirées de ces trois épîtres et de l'Apocalypse³². Les commentaires semblent ainsi destinés comme les sermons-traités aux moments de lecture personnelle ou à inspirer l'abbé lors de leçons-conférences communautaires, en cohérence avec la vie liturgique. Rédaction et copie de la *Concordia* témoignent bien finalement de l'évolution médiévale des homéliaires. Depuis le VII^e s., avec une accélération au XII^e s., les clercs ne destinent plus ces derniers exclusivement aux lectures liturgiques mais à servir diversement la *lectio divina*, en y fournissant un appui à la méditation personnelle, à la préparation des sermons ou encore aux lectures collectives dans les réfectoires ou à l'église³³. Telles sont, de fait, les ambitions de Martin de León.

L'auteur adopte en revanche une stratégie peu commune pour conférer une identité à son homélaire. Avec sa préface et son prologue, il manifeste l'œuvre, au sens anachronique du terme : il souligne offrir un ensemble de textes guère autonomes qui, dans leur mise en relation codicologique et littéraire, sont présentés comme un ensemble à forte cohérence, doté d'un réseau de sens transcendant la palette textuelle proposée. Ce réseau de sens converge vers la *lectio divina*. Martin compte ainsi fournir à ses confrères un guide « utile », terme fréquent sous sa plume, pour leurs lectures Scripturaires comme pour leurs actions. Pour lui, les deux sont intimement liées par principe ; il insiste sur cette utilité dans le prologue, il en fait une antienne dans ses sermons.

Il reste à comprendre comment Martin de León conçoit le travail d'interprétation biblique, l'exégèse à proprement parler, au sein de cette diversité littéraire destinée à la *lectio divina* de ses frères. Les premières analyses révèlent des disproportions inattendues.

Apocalypse XII, 7-8, entre *explanatio* et *sermo* : une mobilisation disproportionnée des moyens exégétiques

Disproportion

Dans l'attente d'une révision de l'édition du XVIII^e s., occasionnellement fautive, il est prématuré de comparer de façon exhaustive l'exégèse mobilisée respectivement dans les sermons et dans les commentaires de la *Concordia*³⁴. Pour l'heure, seul un échantillon de ce travail peut être livré. Le choix s'est porté sur l'*Explanatio libri Apocalypsis*. Certes, les

³² Les lectures pour les offices autres que ceux des dimanches et fêtes (ASIL, ms. XII) peuvent être supposées à partir d'un autre homélaire, un « Smaragde de Cordoue » (ÉTAIX, 1990) copié au sein de la collégiale quelques années auparavant : SUAREZ, 2001, pp. 419-424). Martin de León le connaît bien, il s'en inspire pour composer la *Concordia* : DE LAS HERAS, inédite, pp. 468-469.

³³ PALAZZO, 1993, p. 167 ; MARTIMORT, 1992, pp. 89 *sqq.*

³⁴ Ce travail est en cours grâce à une pension de la Fondation Thiers et aux moyens mis à disposition par l'Institut de recherche et d'histoire des textes ; nous remercions ces deux institutions.

connaissances sur le matériau compilé doivent être largement approfondies, tâche rendue difficile par l'absence d'identification et d'édition des différentes versions de la glose ordinaire sur l'Apocalypse qui circulent à l'époque de Martin de León³⁵. Leur état actuel n'interdit pas pour autant les comparaisons proposées³⁶. Ce choix s'impose finalement car ce livre est fréquemment cité dans les sermons et ses versets donnent souvent lieu à un mécanisme réel d'interprétation plutôt qu'à une simple citation illustrative ou ayant valeur d'autorité.

Le sermon pour la Saint Michel est important dans ce cadre. Martin y commente Apocalypse XII, 7-11, qui traite de l'âpre combat céleste opposant l'archange Michel au Dragon, chacun étant accompagné de ses propres anges. Dans l'*explanatio*, l'auteur délivre une interprétation laconique, comme le montre l'exemple des versets 7-8 :

[7] ET LE COMBAT PRIT PLACE DANS LE CIEL, c'est-à-dire dans l'Église et du côté de l'Église ; MICHEL, dont le nom est ainsi traduit « Qui est comme Dieu ? », ET SES ANGES SE BATAIENT CONTRE LE DRAGON ; ET LE DRAGON LUTTAIT contre Michel AVEC SES PROPRES ANGES. [8] ET ILS NE REMPORERENT PAS LA BATAILLE, à savoir le dragon et ses anges ne montrèrent nulle force dans ce combat, ET IL N'Y EUT DESORMAIS PLUS DE PLACE POUR EUX DANS LE CIEL, c'est-à-dire dans l'Église.³⁷

Ce commentaire occupe à peine 11 lignes dans le manuscrit³⁸. Dans le sermon pour la saint Michel, il s'étale sur près de 350 lignes, copiées par la même main³⁹. L'observation quantitative peut être généralisée à Apocalypse XII, 7-11⁴⁰. En outre, Martin de León développe et complexifie l'interprétation dans le *sermo* au détriment de l'*explanatio*, y compris sur le plan technique.

Sophistication

L'*explanatio* d'Apocalypse XII, 7-11 se caractérise par la simplicité de ses explications, de très brèves gloses qui contrastent avec le reste du texte⁴¹. Pour Apocalypse XII, 7-8, l'une est allégorique : le ciel renvoie à l'Église, sans justification ni développement. Très fréquente chez les Anciens, elle figure dans différentes versions de la glose ordinaire. L'autre est littérale, dénuée de tout saut herméneutique : la défaite du dragon et de ses anges s'explique par le fait qu'ils ont manqué de vaillance face à saint Michel et ses anges.

³⁵ Le dossier ressemble actuellement à un vaste chantier déserté. Précédemment : LOBRICHON, 2003 ; REINHARDT, 1987. Synthèse sur les problèmes d'attribution de la glose : GIRAUD, 2010, p. 58. Version remaniée de la glose sur l'Apocalypse par rapport à celles qui circulent au XII^e s. et, cependant, bien utile à titre indicatif : *Biblia latina cum glossa ordinaria*, f^{os} 1194-1209.

³⁶ Une première approche dans REINHARDT, 1987.

³⁷ *Conc.* 209, 366B-C : « ET FACTUM EST PRAELIUM IN COELO, id est in Ecclesia et ex parte Ecclesiae PRAELIABANTUR CUM DRACONE MICHAEL, qui interpretatur quis ut Deus, ET ANGELI EJUS ; ET DRACO PUGNABAT cum Michael, ET ANGELI EJUS. ET NON VALVERUNT, scilicet non habuerunt in illo praelio valitudinem aliquam draco et angeli ejus, NEQUE LOCUS EORUM EST AMPLIUS INVENTUS IN COELO, id est in Ecclesia ».

³⁸ ASIL, ms. XI.2, f^o 200r^o.

³⁹ ASIL, ms. XI.1, f^{os} 2.174v^o-2.176v^o.

⁴⁰ Le commentaire correspondant occupe 51 lignes dans l'*explanatio* (« ET FACTUM EST ... sed ad necessitatem ») : ASIL, ms. XI.2, f^o 200r^oa, l. 33 à b, l. 41 ; et 454 lignes dans le sermon, copiées par la même main (« ...in Apocalypsi : FACTUM EST ... non habere patientiam demonstrat ») : ASIL, ms. XI.1, du f^o 2.174v^ob, l. 35 au f^o 2.177v^oa, l. 15.

⁴¹ Sur les formes simples de l'exégèse (glose, *nota*, concordance, distinction) : DAHAN, 1999, pp. 121-142.

Ces gloses souffrent de la comparaison avec le travail investi dans le sermon. Pour interpréter ET LE COMBAT PRIT PLACE DANS LE CIEL (XII, 7), Martin commence par un emprunt aux *Étymologies* d'Isidore de Séville (ci-dessous, en caractères gras) qui affirme l'universalisme de l'Église :

L'Église est un mot grec, il se traduit par convocation, car elle appelle à elle tout le monde pour servir Dieu. C'est pourquoi la sainte Église est dite aussi catholique, car de façon universelle elle doit se répandre partout dans le monde. En effet, elle n'est pas contenue dans quelques petites régions, telles les petites réunions d'hérétiques, mais elle se répand en se déployant partout dans le monde, ce dont témoigne l'Apôtre en rendant grâce devant les Romains : JE RENDS GRACE, dit-il, A MON DIEU POUR VOUS TOUS, CAR PARTOUT DANS LE MONDE ON PROCLAME QUE VOUS CROYEZ⁴².

Le saut herméneutique est ensuite explicité :

Souvent, les Écritures désignent l'Église par le ciel, car pour celui qui espère parvenir au ciel, dès à présent le Seigneur règne en elle [l'Église] comme dans le ciel ou presque. De là : JE VIS UNE PORTE OUVERTE DANS LE CIEL. La porte ouverte désigne le **Christ né et mort dans l'Église**⁴³. En effet, il parle ainsi de lui-même : JE SUIS LA PORTE. Dans la péricope, le ciel désigne de la même manière l'Église, dans laquelle il est raconté que se tient le combat⁴⁴.

Le ciel d'Apocalypse XII, 7 forme donc une allégorie de l'Église. Rétroactivement, l'emprunt à l'évêque sévillan est compris comme une *nota*, un court développement à propos d'un élément du lemme ou de son interprétation (ici, que faut-il entendre par l'Église ?). Le chanoine justifie cette dernière par sa récurrence (« Souvent les Écritures désignent »), puis par un enchaînement de versets fondé sur DANS LE CIEL et qui se comprennent au moyen de la même allégorie avec l'Église.

Sur ce lemme, l'interprétation est parfaitement cohérente entre le commentaire et le sermon, mais la sophistication apportée est sans commune mesure. L'emprunt aux *Étymologies* produit une précision doctrinale dont Martin de León est friand. En outre, le chanoine poursuit un savant travail de compilation en amplifiant le contenu de sa source, à des fins d'actualisation : si l'Église appelle tout le monde à la rejoindre, Martin précise qu'il s'agit ce faisant d'aller servir Dieu. Nous sommes loin de Beatus de Liebana qui empruntait également cette étymologie isidorienne mais pour préciser dans son traité sur l'Apocalypse que rejoindre l'Église revient à « faire pénitence », dans une veine toute monastique⁴⁵. Quatre

⁴² *Conc.* 209, 38D-37C : « *Ecclesia Graecum vocabulum est, quod in Latinum vertitur convocatio, propter quod omnes ad se vocet ad serviendum Deo. Ideo etiam sancta Ecclesia dicitur catholica, quod universaliter per omnem sit mundum diffusa. Non enim sicut conventicula haeticorum in aliquibus regionum partibus coarctatur, sed per totum terrarum orbem dilatata diffunditur, quod etiam Apostolus congratulando Romanis testatur : GRATIAS, inquit, AGO DEO MEO PRO OMNIBUS VOBIS, QUIA FIDES VESTRA ANNUNTIATUR IN UNIVERSO MUNDO* [Romains I, 8] » = ISIDORUS HISPALENSIS, *Etymologiae*, VIII-1, §1 (éd. non paginée).

⁴³ L'interprétation, fréquente, est présente dans trois sources que le chanoine connaît bien : BEATUS LIEBANENSIS, *Tractatus de Apocalipsin*, p. 11, l. 12-13 ; BEDA VENERABILIS, *Expositio Apocalypseos*, p. 277, l. 5-10 ; SMARAGDUS SANCTI MICHAELIS, *Collectiones epistolarum*, col. 332A.

⁴⁴ *Conc.* 209, 37C : « *Saepe Scriptura sanctam Ecclesiam coelum nominat, quia pro eo quod ad coelestia suspirat, jam Dominus in ea quasi in coelo regnat. Unde est illud : VIDI OSTIUM APERTUM IN CAELO* [Apocalypse IV, 1]. *Ostium apertum Christum dicit in Ecclesia natum, et passum. Sic enim de seipso ait : EGO SUM OSTIUM* [Jean X, 7 et 9]. *Simili modo et in hoc loco coelum Ecclesiam vocat, in qua praelium factum narrat* ».

⁴⁵ BEATUS LIEBANENSIS, *Tractatus de Apocalipsin*, I-5, §54, p. 124, l. 265 ; la même étymologie est reprise ailleurs, sans cet ajout : *ibid.*, p. 141 (II-1, §2-3).

siècles plus tard, le chanoine, sans doute influencé par les discours grégoriens, cléricalisé l'Église (« pour servir Dieu »).

Accumulation des sens

D'autres analyses du même ordre peuvent être conduites. L'interprétation du prénom de Michel suivant l'interrogation « Qui est comme Dieu ? », présente dans l'*explanatio* comme dans le sermon, est développée dans ce dernier texte suivant deux voies. Premièrement, elle reçoit une explication au moyen d'un autre emprunt aux *Étymologies*⁴⁶. Le chanoine, suivant sa source, ne cite pas l'origine hiéronymienne de l'étymologie du nom hébraïque⁴⁷ mais se concentre sur le sens isidorien conféré à cette dérivation : que personne ne soit comparable à Dieu doit être entendu ici dans le domaine de la vertu, dans lequel chaque fait positif est dû à l'intervention de cet envoyé de Dieu⁴⁸.

À la justification du sens littéral, Martin de León ajoute un sens spirituel, qu'il détaille longuement. Michael est une figure du Christ, une idée qui est également développée dans tant d'autres commentaires. Le saut herméneutique est ici fondé sur une prémisse, une note (*nota*) empruntée aux *Étymologies* (anges et archanges forment les messagers de Dieu, leur groupe est par ailleurs hiérarchisé)⁴⁹ ; il est étayé par le renvoi à une glose courante (Michel est souvent désigné comme le « prince de l'armée des anges », *princeps militiae angelorum*⁵⁰) et finalement accompli au moyen d'une concordance biblique, par distinction (le Christ étant établi comme un prince dans Isaïe IX, 6 et Philippiens II, 10, saint Michel, prince de l'armée des anges, peut à raison être entendu comme la figure du Christ dans ce verset)⁵¹. Par la suite, Martin de León en approfondit le sens : il faut retenir de ces allégories que le Christ a pu combattre Satan tout en ayant pris forme humaine et qu'il fut soutenu en cet âpre combat par les saints. Leur action doit être prolongée par les fidèles, chacun devant aujourd'hui agir comme un soldat du Christ (*Christi miles*)⁵². De ce cumul littéral et allégorique, enfin, ajoutons que nous n'avons trouvé aucune trace dans les versions de la glose ordinaire sondées mais qu'il n'est pas singulier⁵³.

Il n'est nul besoin d'aller plus loin, le discours important assez peu ici. Le sermon comporte des interprétations bien plus développées que dans l'*explanatio*, où elles sont réduites à leur plus simple expression. Le travail de compilation y est plus ambitieux, l'auteur y démontrant un savoir-faire exégétique sans commune mesure avec celui manifesté dans le passage correspondant de l'*explanatio*. Les techniques d'exégèse y sont multiples : glose, note, usage d'une concordance biblique, cumul des sens. Le chanoine

⁴⁶ ISIDORUS HISPALENSIS, *Etymologiae*, VII-5, §12.

⁴⁷ HIERONYMUS, *Liber interpretationis Hebraicorum*, p. 19, l. 7 : « Michahel quis ut deus? machi quid quia? mathana donum ».

⁴⁸ *Conc.* 209, 39AB : « Michael interpretatur ... potest Deus ».

⁴⁹ ISIDORUS HISPALENSIS, *Etymologiae*, VII-5, §1 puis §6.

⁵⁰ La formule exacte circule dans l'antiphonaire grégorien : *PL* 78, col. 805C.

⁵¹ *Conc.* 209, 37C-38C : « Michaelem Christum dicit, et angelos ejus sanctos homines vocat ... sicut in ejus nativitate angelorum chorus cecinit: GLORIA IN EXCELSIS DEO, ET IN TERRA PAX HOMINIBVS BONAE VOLVNTATIS (Luc 2,14) ».

⁵² *Conc.* 209, 41A-C.

⁵³ Voir par exemple ce commentaire très diffusé encore au XII^e s. : BERENGAUDUS, *Expositio*, col. 877C.

consolide ce faisant l'érudition des chanoines (formation élémentaire), les emprunts aux *Étymologies* jouant un rôle déterminant dans cette quête didactique, ainsi que leur édification (comment appartenir à l'Église et participer à son rayonnement). Il sert ainsi de façon plus appliquée dans le sermon, les diverses finalités de la *lectio divina*.

Doit-on en conclure que ce texte se substitue d'une certaine façon au passage afférent du commentaire, dans l'économie de la *Concordia* ? Cela n'est pas exclu. Premièrement, la lecture cursive du sermon pour la Saint Michel renvoie à la rédaction d'une homélie dans sa plus pure veine antique : le texte semble en tous points calibré pour une prédication dans un cadre liturgique, de plus le livre du chapitre indique pour huitième capitule à lire les deux versets qui y sont longuement commentés⁵⁴. Le chanoine prolonge le sermon en commentant Apocalypse XII, 9-11 ; le passage afférent de l'*explanatio* est, ici encore, bien plus succinct. Martin de León a donc peut-être souhaité éviter que l'officiant ait à sélectionner dans l'*explanatio* le passage nécessaire à la vie liturgique, ou à composer de lui-même les éléments du discours (introduction, transitions, conclusion). Deuxièmement, le choix de réduire l'*explanatio* à la portion congrue dans le passage correspondant, et de privilégier parallèlement le sermon pour commenter cette bataille céleste, n'a pas relevé du hasard des contingences. La copie finale des textes a été effectuée à partir de copies intermédiaires autonomes : que le chanoine ait rédigé l'une ou l'autre pièce en premier, il avait par la suite toute latitude pour les travailler de nouveau, pour jouer aux vases communicants avant leur fixation dans les volumes somptuaires⁵⁵. Ce choix procède peut-être d'un souci d'économie appliqué au parchemin... ou à la patience du lecteur. Quoi qu'il en soit, il souligne la volonté de l'auteur d'offrir une œuvre utile et cohérente. Il traduit également une certaine préséance accordée au sermon.

L'explication par le souci d'économie, toutefois, n'est que partiellement satisfaisante. Une raison supplémentaire préside aux choix de Martin de León, comme le montrent certaines disjonctions entre commentaire et sermons.

Commenter Apocalypse XII, 9-11 : exégèse et éthique dans la *Concordia*

Divergence

Le chanoine n'a pas rédigé en parallèle son sermon et son commentaire, comme le prouvent les interprétations sur Apocalypse XII, 9-11 dont la relation ne se limite pas à l'amplification ou à la réduction⁵⁶. Signalons dans le texte latin quelques-uns des emprunts tissés dans le sermon, afin de mieux manifester les différences de rédaction :

<i>Explanatio libri Apocalypsis, Conc.</i> 209,	<i>Sermo sancti Micaelis archangeli,</i>
---	--

⁵⁴ ASIL, ms. XII, f° 19v°.

⁵⁵ Sur l'existence d'une copie intermédiaire entre les brouillons de Martin et les volumes d'apparats de la *Concordia* : MARIN, 1987, p. 449.

⁵⁶ Les catégories sont celles de GENETTE, 1992 ; pour une introduction appliquée à la littérature médiévale, voir GOULLET, 2006.

366C	Conc. 209, 42D-44A
<p><i>ET DRACO ILLE MAGNUS, id est diabolus qui primum hominem dejecit, EST PROJECTUS, longe scilicet ab Ecclesia, QUI VOCABATUR DIABOLUS, id est, deorsum fluens, ET SATANAS, scilicet adversarius, QUI SEDUCIT, id est, seorsum ducit a recta via, non solum primum parentem, sed etiam UNIVERSUM ORBEM.</i></p>	<p><i>EXPULSUS EST, itaque de coelo, id est ab Ecclesia, DRACO MALIGNUS, ANGUIS ANTIQUUS, QUI DICITUR DIABOLUS ET SATANAS SEDUCENS ORBEM; EXPULSUS EST IN TERRAM, ET ANGELI EJUS CUM EO PROJECTI SUNT. Anguis vocabulum omnium serpentium genus est, quod plicari et torqueri potest. Et inde dicitur ANGUIS, quod sit angulosus, et nunquam rectus⁵⁷. Recte ergo ANTIQUUS hostis ANGUIS vocatur, quia in hoc saeculo tortuosa ac volubili astutia versatur. De quo dicitur : « O tortuose serpens, qui mille per maeandros fraudesque flexuosas agitas quieta corda »⁵⁸. SATANAS in Latinum, sonat adversarius sive transgressor. Ipse est enim adversarius, qui est veritatis inimicus, et semper nititur contraire sanctorum virtutibus. Ipse transgressor est, qui praevaricator effectus in veritate non stetit, qua est conditus⁵⁹. Daemones a Graecis dictos aiunt quasi demna, id est peritos ac rerum scios. Praesciunt enim futura multa, unde et solent aliqua dare responsa. Inest illis cognitio rerum plusquam infirmitati humanae, partim subtilioris acumine, partim experientia longissimae vitae, partim per Dei iussum angelica revelatione. Hi corporum aeriorum natura vigent. Ante transgressionem quidem coelestia corpora gerebant, lapsi vero in variam qualitatem conversi sunt; nec aeris illius pluriora spatia, sed juxta caliginosa tenere permissi sunt, qui eis quasi carcer est usque ad tempus iudicii⁶⁰, in quo condemnandi sunt. Iste DRACO MALIGNUS qui EXPULSUS EST, omnium malorum est princeps, et ANGELI EJUS homines sunt mali et spiritus immundi, qui de coelo, id est ab Ecclesia, cum eo sunt expulsi⁶¹. Omnes enim qui ei consentiunt in malo, foris ab Ecclesia repulsi sunt cum suo principe⁶², divina eos justitia atque potentia compellente. Per coelum sanctos homines, per TERRAM vero intelligimus peccatores. Unde est illud:</i></p>

⁵⁷ « Anguis ... rectus » = ISIDORUS HISPALENSIS, *Etymologiae*, XII-4, §1 (emprunt fidèle).

⁵⁸ PRUDENTIUS CLEMENS, *Cathemerinon*, hymne 6, v. 137.

⁵⁹ « SATANAS ... conditus » = ISIDORUS HISPALENSIS, *Etymologiae*, VIII-11, §19.

⁶⁰ « Daemones ... iudicii » = ISIDORUS HISPALENSIS, *Etymologiae*, VIII-11, §§15-17.

⁶¹ Voir Apocalypse XII, 8.

⁶² « Et angeli ... expulsi » = BEATUS LIEBANENSIS, *Tractatus de Apocalipsin*, VI-2, p. 668, l. 206-207 (emprunt remanié).

	<p><i>IN PRINCIPIO FECIT DEUS COELUM ET TERRAM</i>⁶³. <i>Coelum spiritales homines, qui coelestia meditantur; terra carnales significat, qui terrenum hominem, id est terrena vitia, necdum deposuerunt. Sic etiam ait Dominus diabolo: TERRAM MANDUCABIS</i>⁶⁴, <i>id est, ad te pertinebunt quos terrena cupiditate supplantabis. Iterum peccatori homini dixit: TERRA ES, ET IN TERRAM IBIS</i>⁶⁵. <i>Ab ipsis ergo justis coelestia desiderantibus excluduntur, et in terram sub pedibus sanctorum conculcandi projiciuntur. Unde Dominus discipulis suis loquitur: ECCE DEDI VOBIS POTESTATEM CALCANDI SUPER SERPENTES, ET SCORPIONES TERRAE, ET SUPER OMNEM VIRTUTEM SATANAE</i>⁶⁶. <i>Non quod sancti malos homines vel daemones pedibus conculcent, cum malum pro malo reddere non debeant; sed cum iniqui terrena desiderant, sancti ad coelestia anhelant, et nihil terrenum desiderant, tribulationem et paupertatem aequanimiter tolerant, super ipsos non corpore sed quasi mente ambulant</i>⁶⁷.</p>
--	---

Dans les deux cas, le chanoine offre une interprétation allégorique. Dans l'*explanatio*, il s'y tient exclusivement : l'action du dragon est comparée à celle du diable, le grand adversaire de l'homme qui travaille à le maintenir hors de l'Église (Apocalypse XII, 9). Dans le sermon, l'allégorie est fondée sur les caractéristiques du serpent, puis un sens tropologique est ajouté, par l'introduction à ce point du texte d'un commentaire concernant aussi la péricope précédente : le ciel, d'où le diable et ses anges sont chassés, représente les saints hommes tandis que la terre, sur laquelle ils échoient, figure les pécheurs. Tout désir de biens terrestres doit être chassé et toute tribulation, acceptée.

L'*explanatio* n'utilise pas le même matériel exégétique qui a servi pour le sermon. Seule la caractérisation par « adversaire » offre un point commun lexical. Les sens présentés au lecteur sont dissemblables, sans contradiction. Les versions des Écritures saintes que le chanoine suit diffèrent également, ce qui indique qu'il cite la Bible à partir du matériau qu'il remploie, au moins dans l'un des deux cas. Le travail de compilation semble du reste avoir été accompli séparément — on ne peut être plus ferme tant que l'édition manquera. La présence du commentaire de Beatus uniquement dans le sermon attire en effet l'attention. À ce jour, nulle trace n'en a été trouvée dans l'*explanatio*⁶⁸. Le chanoine en disposait pourtant d'un

⁶³ Genèse I, 1.

⁶⁴ Genèse III, 14.

⁶⁵ Genèse III, 19.

⁶⁶ Luc X, 19.

⁶⁷ « Terra ... Satanæ » puis « Non ... ambulant » = BEATUS LIEBANENSIS, *Tractatus de Apocalipsin*, VI-2, pp. 668-669, l. 208-218 (emprunts respectivement remanié et fidèle).

⁶⁸ Voir aussi à ce sujet : REINHARDT, 1987, p. 590. Il faut donc écarter la suggestion de RUCQUOI, 1996, pp. 13-14, selon laquelle Martin de León excluait de ses sources l'œuvre de Beatus à cause de

exemplaire tout au long de sa rédaction : le roi Ferdinand I^{er} (1037-1065) offrit aux prédécesseurs des confrères de Martin, moines de Saint-Pélagie puis de Saint-Isidore, une copie, réalisée en 1047⁶⁹.

Le dernier emprunt au Beatus conduit à une interprétation divergente par rapport à l'*explanatio* sur Apocalypse XII, 10-11. Dans cette dernière, la voix entendue lors du combat céleste appartient aux anges (*scilicet vocem angelicam*). Elle annonce le salut et le royaume de Dieu, c'est-à-dire, selon un sens allégorique : la première Incarnation, la fondation de l'Église et la prédication apostolique qui donnent les moyens aux chrétiens de résister au diable et de se laver du péché originel. Une courte interprétation tropologique s'ensuit, rappelant que les biens temporels ne doivent être utilisés que par nécessité et non pour la recherche d'une satisfaction⁷⁰. Dans le sermon, au contraire, le chanoine léonais s'appuie sur Beatus de Liebana pour rejeter l'interprétation selon laquelle la voix est celle des anges, tout en reconnaissant sa présence dans la tradition (*Vox ista non est angelorum, ut quidam putant*), pour des raisons de cohérence littéraire (*quia si de superiori coelo esset, nequaquam accusator fratrum nostrorum, sed accusator noster diceret*, etc.). Le rejet du chanoine est ferme, là où Beatus de Liebana était plus conciliateur. La voix est dite dans un premier temps celle de la victoire du Christ et, finalement, celle des apôtres, témoins de l'Incarnation pouvant ainsi attester de l'ouverture de l'âge durant lequel le Christ règnera sur terre après avoir vaincu le diable⁷¹. L'opposition de ces gloses n'aboutit pas pour autant à une contradiction réelle : par des chemins différents, sermon et commentaire aboutissent au même sens global, allégorique, sur le moment fondamental qu'est la naissance de l'Église dans l'histoire du salut.

Les rédactions des deux séries d'interprétations sur Apocalypse XII, 7-11, entre *explanatio* et *sermo*, sont donc en grande partie dissociée, à ceci près que la concision adoptée dans l'*explanatio* s'explique probablement par le souci de ne pas proposer deux commentaires développés. Ceci étant établi, demeure la question fondamentale des usages de l'exégèse dans le cadre de la *lectio divina*, usages ici traduits par la préférence accordée au sermon de la Saint Michel comme lieu de lecture et d'interprétation, au détriment de l'*explanatio*.

Exégèse et action

La sorte de préséance exégétique accordée au sermon de la Saint Michel démontre que le commentaire biblique qui peut lui être associé n'a pas fonctionné comme un réservoir de sens. Dans le cas présent, au contraire, ce sont les sources mobilisées dans le sermon qui irriguent d'autres textes de la *Concordia* citant l'Apocalypse. Par exemple, Martin remploie approximativement le montage des étymologies isidoriennes du serpent, du diable et de Satan, lorsqu'il commente Apocalypse XX, 1 dans le *Sermo de resurrectione Domini III*⁷². L'extrait est absent de l'*explanatio*.

la condamnation d'Élipand de Tolède, à la fin du VIII^e s. Sur l'importance du Beatus, voir la contribution de Ghislain Bauray dans ce même dossier.

⁶⁹ Biblioteca Nacional, Madrid, ms. Vitr. 14-2.

⁷⁰ *Conc.* 209, 366C-367A.

⁷¹ *Conc.* 209, 44A-44C : « Vox ... demonstrat » = BEATUS LIEBANENSIS, *Tractatus de Apocalipsin*, VI-2, pp. 669-671, l. 223-254 (emprunt assez fidèle).

⁷² *Conc.* 208, 932B-D.

Le phénomène n'est pas unique dans la *Concordia*. La comparaison des interprétations d'Apocalypse XX et XXII, livrées respectivement dans l'*explanatio*, où elles sont à nouveau très modestes, et dans les sermons *De resurrectione Domini III* et *In dedicatione Ecclesiae*, où elles sont plus développées, va dans le même sens⁷³. Dans le premier cas, Martin de León semble avoir simplement copié les gloses interlinéaires d'une version de la *Glossa ordinaria* : les interprétations sont en effet très proches de celles connues aujourd'hui dans une édition tardive de ce texte et elles sont dénuées de toute interpolation dont est pourtant coutumier le chanoine⁷⁴. La valeur particulière souvent attribuée au chapitre XII dans l'économie de l'ultime livre biblique ne suffit donc pas à expliquer l'attention démultipliée de Martin de León pour sa *lectio*, on la retrouve ailleurs⁷⁵.

Cette disproportion ainsi orientée n'est pas majoritaire dans la *Concordia* mais il semble que lorsque l'occasion (liturgique) se présente, Martin de León préfère déployer l'exégèse dans les sermons. Pour en comprendre les enjeux, le schéma analytique récemment proposé par Gilbert Dahan est éclairant. Reprenant les catégories de Hans Georg Gadamer, le spécialiste de l'exégèse médiévale rappelle que l'acte herméneutique peut emprunter trois voies, correspondant à trois subtilités cumulatives. Schématiquement, la première désigne la compréhension du sens originel d'un texte (*subtilitas intelligendi*) ; la deuxième, en recherchant l'art d'expliquer, se rapproche du discours théologique qui ordonne et classe les connaissances issues de la compréhension des Écritures (*subtilitas explicandi*) ; tandis que la troisième oriente davantage son propos vers la compréhension-application, c'est-à-dire vers la finalité morale pour le lecteur ou l'auditeur (*subtilitas applicandi*). Elles fournissent des catégories d'analyse efficaces pour mieux concevoir la forme et l'enjeu qu'accorde un auteur à un procédé exégétique dans deux textes de nature différente⁷⁶. Or, l'inattendu dans le cas présent est que l'effort d'intelligence fourni sur Apocalypse XII, 7-11 est massivement accompli dans le commentaire, mais dans le sermon : en association étroite, par conséquent, avec les discours moraux et disciplinaires servant la visée applicative des enseignements Scripturaires à soi-même. Ce dernier type de discours appartient à l'horizon d'attente d'un sermon. Dès le début de celui pour la Saint Michel, au demeurant, Martin de León s'adresse particulièrement à ses frères. Il les interpelle par son addition aux *Étymologies* isidoriennes pour rappeler aux clercs leur rôle moteur au sein de l'Église. Par la suite, il développe le sens tropologique en utilisant l'œuvre de Beatus de Liebana puis il prolonge cet enseignement Scripturaire dans la réécriture d'un extrait du *Liber exhortationis*, l'œuvre du carolingien Paulin d'Aquilée qui lui permet de délivrer un éloge du combat spirituel chez les fidèles, ainsi actualisé. Tous doivent se concevoir comme des soldats terrestres (*militēs terreni*) luttant par leurs prières et l'exercice de la charité⁷⁷.

⁷³ Première approche dans : DE LAS HERAS, inédite, pp. 579-583.

⁷⁴ *Biblia latina cum glossa ordinaria*, f^{os} 1194-1209 ; REINHARDT, 1987.

⁷⁵ PRIGENT, 1959, introduction.

⁷⁶ DAHAN, 2011, p. 560.

⁷⁷ *Conc.* 209, 44D-46C : « *State igitur, dilectissimi ... projicere. Amen.* » ; une partie se fonde sur la réécriture de PAULINUS AQUILEIENSIS, *Liber exhortationis*, XX.

Il est ordinairement attendu que dans un sermon, le discours s'adresse plus explicitement au lecteur/auditeur et formule des injonctions, fondées sur des arguments Scripturaires ; encore ceux-ci ne mettent-ils pas en branle systématiquement des mécanismes exégétiques⁷⁸. Ce qui frappe ici est la volonté de soulever l'appel à l'action à partir d'un levier herméneutique bien visible — ou audible — pour les frères de Martin ; cette volonté ressort d'autant mieux du contraste avec l'*explanatio*, dont l'indigence pour ce passage renvoie forcément les destinataires de la *Concordia* au sermon pour la saint Michel. La liaison entre exégèse et action leur apparaît ainsi avec éclat. Elle est indissociable et, surtout, réciproque au sein de la *Concordia*. L'exégèse doit guider l'action et pour manifester ce principe, la seconde suscite la première au sens où elle ordonne dans le cas présent le lieu d'énonciation des interprétations Scripturaires, de sorte à privilégier une lecture collective plutôt qu'individuelle, un contexte d'édification plus que d'instruction.

Éléments de conclusion

Comme le rappelle la formule d'en-tête de cette partie, la présente étude ne présente qu'un échantillon des analyses à fournir pour aboutir à une vue d'ensemble sur les rapports entre les sermons et les commentaires dans la *Concordia* et, par-là, à une proposition fondée sur la renaissance ibérique chrétienne des études exégétiques à la fin du XII^e s.

L'échantillon choisi aboutit aux mêmes conclusions que d'autres sondages : l'exégèse de quelques sermons sur l'Apocalypse se substitue occasionnellement à celle présente dans les *explanationes*, alors réduite à sa portion congrue. Les ressorts de ce montage intertextuel sont peut-être en partie pragmatiques, sur un plan pédagogique. Le chanoine rédige une œuvre unitaire, pensée comme un compendium doctrinal et disciplinaire qui soit *utile* pour les chanoines de Saint-Isidore, sans répétition excessive. Une lecture fragmentaire serait donc dommageable.

Pourquoi le faire au détriment du commentaire, cependant ? En déployant préférentiellement les mécanismes herméneutiques dans les sermons quand l'occasion s'y prête, le chanoine place le curseur sur l'enseignement moral qu'il y a à tirer de l'exégèse, ce dont témoigne le déplacement des efforts techniques d'intelligence Scripturaire, d'un genre littéraire (le commentaire) à un autre (le sermon). Pour le dire autrement, l'importance qu'accorde le chanoine à la mission de la *lectio divina* telle qu'il l'entend — fixer les grands principes moraux et d'action auxquels les religieux doivent se tenir dans leur pratique de vie (*habitus*, au sens aristotélicien) — et celle qu'il accorde à sa propre mission — faciliter cette *lectio* pour guider ses frères dans la définition d'une éthique communautaire — influencent son choix du cadre littéraire de l'exégèse. Ce choix, cette préférence, concrétise le principe annoncé dans le prologue d'unir intrinsèquement la *lectio* et l'*actio*. Par conséquent, la présence du propos éthique dans le sermon ne procède pas simplement d'une réduction ou d'une transposition d'un discours

⁷⁸ DAHAN, 2011, p. 570.

exégétique développé ailleurs : elle commande ce dernier. On voudra peut-être bien trouver une saveur canoniale particulière dans cette vive attention pour l'action et l'éthique au sein de la *lectio divina*, à l'image d'Hugues de Saint-Victor introduisant quelque deux générations auparavant l'*operatio* dans les différentes étapes constitutives de cette même *lectio*⁷⁹. D'autant que peu de place est laissée pour la méditation, qui connaît à la même époque un processus d'autonomisation⁸⁰.

Quant à la présence des commentaires bibliques au sein de la *Concordia*, il est difficile pour l'heure de se prononcer pleinement sur leur raison d'être, tout comme sur les disjonctions d'interprétation qui interviennent à leur détriment — à l'occasion, du moins. Ces quelques analyses plaident pour plusieurs hypothèses. La présence des *explanationes* présente un intérêt évident pour l'instruction biblique, qui semble cependant avoir été peu déterminant dans l'adoption de ce genre littéraire : la présence de l'*Explanatio libri Apocalypsis* ne semble offrir aucune perspective scolaire, seulement confessante. Dans un autre registre, il apparaît possible, suite à ces analyses, que cette pièce apporte la caution nécessaire à une œuvre pensée comme guide de lecture biblique, voire qu'elle serve à manifester un savoir-faire exégétique peu commun dans la région, afin de mettre en valeur l'œuvre dans son ensemble et, en particulier, l'exégèse au service d'une *lectio divina*, même si celle-ci est en réalité tournée prioritairement vers l'action.

Annexe. — L'ordonnancement d'un homélaire (échantillon)

Cycle liturgique		ASIL, ms. XI.2 : <i>Concordia</i> , partie été		PL (volume, colonne)
Temporal : cycle pascal	Septuagésime	<i>Prefatio in libro sermonum</i>	1r ^o	208, 27-29
		<i>Capitula in libro sermonum</i>	1r ^o	-
		<i>Prológus in libro sermonum</i>	1v ^o -2v ^o	208, 29-31
	Temps de Pâques	<i>Sermo de Resurrectione Domini</i>	2v ^o -3v ^o	208, 921-925
		<i>Alius sermo de Resurrectione Domini</i>	3v ^o -5v ^o	208, 925-931
		<i>Alius sermo de Resurrectione Domini</i>	5v ^o -21r ^o	208, 931-977
		<i>Sermo in actibus Apostolorum</i>	21r ^o -38r ^o	209, 137-183
		<i>Sermo in dominica secunda post Pascha</i>	38r ^o -50v ^o	208, 977-1009
		<i>Explanatio epistolae beati Jacobi apostoli</i>	50v ^o -62v ^o	209, 183-218
		<i>Explanatio epistolae beati Petri apostoli</i>	62v ^o -75v ^o	209, 218-253
<i>Explanatio epistolae beati Ioannis apostolic</i>	75v ^o -93v ^o	209, 253-299		
	<i>Sermo in Letaniis</i>	94r ^o -106v ^o	208, 1009-1035	

⁷⁹ ROBERTSON, 2011, pp. xvii et 213.

⁸⁰ GIRAUD, 2016.

Cycle liturgique	ASIL, ms. XI.2 : <i>Concordia</i> , partie été	PL (volume, colonne)
	<i>Alius sermo in Letaniis</i>	106v ^o -126r ^o / 208, 1035-1085
	<i>Sermo in Ascensione Domini</i>	126r ^o -171v ^o / 208, 1085-1197
	<i>Alius sermo in Ascensione Domini</i>	171v ^o -174r ^o / 208, 1197-1203
	<i>Explanatio libri Apocalypsis</i>	174r ^o -221r ^o / 209, 299-420
Ordinaire ?	<i>Sermo in festivitate Sancti Spiritus</i>	221r ^o -256v ^o / 208, 1203-1265
Ordinaire	<i>Sermo in festivitate sanctae Trinitatis</i> ⁸¹	256v ^o -292r ^o / 208, 1269-1350

Sources

BEATUS LIEBANENSIS, *Tractatus de Apocalipsin*, éd. de Roger GRYSON et Marie-Claire DE BIEVRE, Turnhout, Brepols, 2012, 2 vol.

BEDA VENERABILIS, *Expositio Apocalypseos*, dans *Bedae Venerabilis Opera, Pars II*, éd. de Roger GRYSON, Turnhout, Brepols, 2001.

BERENGAUDUS [BÉRENGAUD DE FERRIÈRES], *Expositio super septem visiones libri Apocalypsis*, dans *Patrologiae cursus completus. Series Latina*, éd. publiées ou reprises sous la dir. de Jean-Paul MIGNE, Paris, 1841-1864 [PL], vol. 17, col. 765-970.

Biblia latina cum glossa ordinaria. Facsimile reprint of the editio princeps [1480-81], éd. d'Adolph RUSCH, Turnhout, Brepols, 1992, 4 vol.

ISIDORUS HISPALENSIS, *Etymologiae*, éd. de Wallace M. LINDSAY, *Isidori Hispalensis Episcopi « Etymologiarum » sive « Originum » libri XX*, Oxford, University Press, 1989 [1911], 2 vol.

HIERONYMUS, *Liber interpretationis Hebraicorum nominum*, dans *S. Hieronymi Presbyteri Opera, Pars I: Opera Exegetica 1*, éd. de Paul DE LAGARDE, Turnhout, Brepols, 1959.

LUCAS TUDENSIS, *Vita sancti Martini*, dans *PL* 208, col. 9-24.

MARTINUS LEGIONENSIS, *Veteris ac novi Testamenti Concordia* [cité *Conc.*], dans *Sancti Martini Legionensis presbyteri... Opera*, éd. de Francisco Antonio LORENZANA *et alii*, Ségovie, Antonius Espinosa, 1782-1786 ; reprise dans *PL* 208, col. 27-1352 et *PL* 209, col. 9-420.

Patrimonio cultural de San Isidoro de León. A, Serie documental. Documentos de los siglos X-XIII, 1: Colección diplomática, éd. de María Encarnación MARTÍN LÓPEZ, León, Universidad, 1995.

⁸¹ Dans l'index du deuxième volume, ce sermon est intitulé : *Sermo sancte Trinitatis* ; voir ASIL, ms. XI.2, f^o 1r^o.

PAULINUS AQUILEIENSIS, *Liber exhortationis*, dans *Sancti Paulini Patriarchae Aquileiensis Liber exhortationis*, éd. et trad. d'Angelo DE NICOLA, Trieste, Centro di Antichita altoadriatiche, 2005.

PETRUS LOMBARDUS, *Sententiae*, dans *Sententiae in IV libris distinctae. Tom. I, Pars I: Prolegomena*, éd. d'Ignatius BRADY, Grottaferrata, Collegii S. Bonaventurae ad Claras Aquas, 1971.

PRUDENTIUS CLEMENS, Aurelius, *Cathemerinon liber*, éd. Maurice LAVARENNE, Paris, Les Belles Lettres, 1972.

SMARAGDUS SANCTI MICHAELIS, *Collectiones epistolarum et euangeliorum de tempore et de sanctis*, dans *PL* 102, col. 13-552.

Bibliographie

BAIN, Emmanuel (2010), « Étienne Langton, commentateur des Proverbes », dans Louis-Jacques BATAILLON *et alii*, *Étienne Langton : bibliste, prédicateur et théologien*, Turnhout, Brepols, Bibliothèque d'histoire culturelle du Moyen Âge (9), pp. 285-326.

BARRE, Henri (1969), s. v. « Homéliers », dans *Dictionnaire de spiritualité ascétique et mystique : doctrine et histoire*, Paris, Beauchesne, VII-1, pp. 597-606.

BATAILLON, Louis-Jacques (1986), « De la *lectio* à la *praedicatio*. Commentaires bibliques et sermons au XIII^e siècle », *Revue des sciences philosophiques et théologiques*, 70 (4), pp. 559-75.

BATAILLON, Louis-Jacques (2010), « Les Douze Prophètes enseignés et prêchés par Étienne Langton », dans Louis-Jacques BATAILLON *et alii*, *Étienne Langton : bibliste, prédicateur et théologien*, Turnhout, Brepols, Bibliothèque d'histoire culturelle du Moyen Âge (9), pp. 427-447.

BERIOU, Nicole (2000), « Les prologues de recueils de sermons latins, du XII^e au XV^e siècle », dans Jacqueline HAMESSE, *Les prologues médiévaux*, Turnhout, Brepols, coll. « Textes et études du Moyen Âge » (15), pp. 395-426.

DAHAN, Gilbert (1999), *L'exégèse chrétienne de la Bible en Occident médiéval : XII^e-XIV^e siècle*, Paris, Le Cerf.

DAHAN, Gilbert (2010), « Les commentaires bibliques d'Étienne Langton : exégèse et herméneutique », dans Louis-Jacques BATAILLON *et alii*, *Étienne Langton : bibliste, prédicateur et théologien*, Bibliothèque d'histoire culturelle du Moyen Âge (9), Turnhout, Brepols, pp. 201-239.

DAHAN, Gilbert (2011), « Exégèse et prédication au Moyen Âge », *Revue des sciences philosophiques et théologiques*, 95 (3), pp. 557-579.

- DE LAS HERAS, Amélie (2012). « Ferdinand II et Saint-Isidore de León : enjeux d'une « politique de faveurs » (1157-1188) », *Mélanges de la Casa de Velázquez. Nouvelle série*, 42 (2), pp. 163-181.
- DE LAS HERAS, Amélie (inédite), *Généalogie d'une œuvre à (in)succès. Lectures et écritures de la Veteris ac Novi Testamenti Concordia dans la collégiale de Saint Isidore de León (1148-1240)*, thèse de doctorat soutenue en 2013, EHESS (Paris).
- ESTEPA DÍEZ, Carlos, FERNANDO LLAMAZARES, Rodríguez et CONSTANTINO ROBLES, García (éd.) [2007], *Real colegiata de San Isidoro: relicario de la monarquía leonesa*, León, Edilesa.
- ÉTAIX, Raymond (1990), « Le "Smaragde" de Cordoue et autres manuscrits apparentés », *Miscellanea liturgica catalana*, 4, pp. 13-27.
- GALVÁN FREILE, Fernando (inédit), *La decoración de manuscritos en León en torno al año 1200*, thèse de doctorat soutenue en 1997, Universidad de León, [en ligne], <http://dialnet.unirioja.es/servlet/libro?codigo=23249>.
- GENETTE, Gérard (1992), *Palimpsestes. La littérature au second degré*, Paris, Seuil.
- GIRAUD, Cédric (2010), *Per verba magistri. Anselme de Laon et son école au XI^e siècle*, Turnhout, Brepols, Bibliothèque d'histoire culturelle du Moyen Âge (8).
- GIRAUD, Cédric (2016), *Spiritualité et histoire des textes entre Moyen Âge et Époque moderne. Genèse et fortune d'un corpus pseudépigraphe de méditations*, Paris, Institut d'Études Augustiniennes, Série Moyen Âge et Temps Modernes (52).
- GOULLET, Monique (2006), « Reutilización, actualización : quelques réflexions préliminaires », *Cahiers de linguistique hispanique médiévale*, 29, pp. 11-21.
- LECLERCQ, Jean (1962), « Recherches sur les Sermons sur les Cantiques de Saint Bernard. III. Les Sermons sur les Cantiques ont-ils été prononcés ? », dans ID., *Recueil d'études sur Saint Bernard et ses écrits* [1955], Rome, Storia e letteratura, pp. 194-212.
- LOBRICHON, Guy (2003), « Conserver, réformer, transformer le monde ? Les manipulations de l'Apocalypse au Moyen Âge central », dans *La Bible Au Moyen Âge* [1986], Paris, Picard, pp. 109-128.
- MARÍN MARTÍNEZ, Tomás (1987), « Los códices de Santo Martino. Singularidades paleográficas », dans *Santo Martino de León*, León, Isidoriana, pp. 429-458.
- MARTIMORT, Aimé-Georges (1992), *Les lectures liturgiques et leurs livres*, Turnhout, Brepols, coll. « Typologie des sources du Moyen Âge occidental » (64).

- MCCLUSKEY, Raymond (1989), « The Genesis of the *Concordia* of Martin of León », dans Derek William LOMAX, David MACKENZIE (éd.), *God and Man in Medieval Spain*, Warminster, Aris and Phillips, pp. 19-36.
- PALAZZO, Éric (1993), *Le Moyen Âge : des origines au XIII^e siècle*, Paris, Beauchesne.
- PÉREZ LLAMAZARES, Julio (1982), *Historia de la Real Colegiata de San Isidoro de León* [1927], León, Nebrija.
- PRIGENT, Pierre (1959), *Apocalypse 12, histoire de l'exégèse*, Tübingen, Mohr Siebeck.
- REINHARDT, Klaus (1987), « La exégesis escriturística de Santo Martino », dans *Santo Martino de León*, León, Isidoriana, pp. 581-594.
- REINHARDT, Klaus, SANTIAGO-OTERO, Horacio (1988), « Comentaristas bíblicos de los siglos XII y XIII », dans *Coloquio sobre circulación de códices y escritos entre Europa y la península en los siglos VIII y XIII*, Saint-Jacques-de-Compostelle, Universidad de Santiago, pp. 193-238.
- ROBERTSON, Duncan (2011), *Lectio divina: the medieval experience of reading*, Trappist – Colledgeville (Minnesota), Cistercian Publications – Liturgical Press.
- RUCQUOI, Adeline (1996), « Mesianismo y milenarismo en la España medieval », *Medievalismo*, 6 <<http://revistas.um.es/medievalismo/article/view/51821>> [consulté le 11-04-2013].
- Santo Martino de León: ponencias del I Congreso Internacional sobre Santo Martino en el VIII centenario de su obra literaria (1185-1985)* [1987], León, Isidoriana.
- SUÁREZ GONZÁLEZ, Ana Isabel (2001), *Patrimonio cultural de San Isidoro de León. B, Serie bibliográfica. III, Los códices VI-X.2*, León, Cátedra de San Isidoro de la real colegiata.
- SUÁREZ GONZÁLEZ, Ana Isabel (2011), « Los códices XI.1 y XI.2 de San Isidoro de León: ¿manuscritos “de autor” o monumentos conmemorativos? », *Revista Lope de Barrientos*, 4, pp. 261-299.
- VIÑAYO GONZÁLEZ, Antonio (1948), *San Martín de León y su apologética antijudía*, Madrid, CSIC.
- VIÑAYO GONZÁLEZ, Antonio (1954), « San Martín de León, el primer español que cita a Pedro Lombardo », *Scriptorium victoriense*, 1 (1), pp. 51-62.
- VIÑAYO GONZÁLEZ, Antonio (1987), « Santo Martino de León y su noticia histórica: biografía, santidad, culto », dans *Santo Martino de León*, León, Isidoriana, pp. 337-360.

VIÑAYO GONZÁLEZ, Antonio et FERNÁNDEZ GONZÁLEZ, Etelvina (1985), *Abecedario-bestiario de los códices de Santo Martino*, León, Isidoriana.

Version de l'auteur