



HAL
open science

Le massacre des Innocents : constructions théologiques et usages polémiques (v. 800 - v.1300)

Axelle Neyrinck

► **To cite this version:**

Axelle Neyrinck. Le massacre des Innocents : constructions théologiques et usages polémiques (v. 800 - v.1300). Histoire. École des Hautes Etudes en Sciences Sociales (Paris), 2016. Français. NNT : . tel-03199620

HAL Id: tel-03199620

<https://hal.univ-reims.fr/tel-03199620>

Submitted on 8 Sep 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.

Errata

- p. 112, n. 1 : lire « *Itineraria et alia Geographica* » et non « *Itineria...* »
- p. 127, 5^e ligne : lire « le **bien-fondé** » et non « le bienfondé »
- p. 162, n. 2 : ne pas tenir compte de la remarque « En revanche, le remplacement du verbe *designat* par le verbe *desiderant* rend la phrase incohérente » : cette affirmation est fausse.
- p. 248, 3^e ligne : lire « Hugues de Lincoln, enfant prétendument **crucifié** par les juifs » et non « égorgé »
- p. 312, 8^e ligne : lire les « lamentations [de Rachel] et les soupirs des mères sont **légitimes** » (et non « égaux » ; traduction de *equa sunt*)
- p. 329, 3 lignes avant la fin de la page : lire « selon une trame narrative que l'on retrouve dans les récits de miracles mariaux et **dans la légende du “petit juitel”** » (et non « dans le *Conte de la Prieure* de Chaucer »)
- p. 360, 5^e ligne : lire « *non loquendo sed moriendo* » et non « *non loquedo* »
- p. 389 : à la suite de la remarque de Catherine Vincent lors de la soutenance (cf. rapport de soutenance, p. 11 du dossier de candidature), la rubrique a été renommée « Sources et bibliographie »
- *passim* : Usage indifférencié de « Pierre le Mangeur » et « Pierre Comestor », lire « **Pierre Comestor** »

École doctorale de Sciences sociales 286 – EHESS

Doctorat

Histoire & civilisations

AXELLE NEYRINCK

Le massacre des Innocents.

Constructions théologiques et usages polémiques

(v. 800-v. 1300)

Volume 1 : Texte

Thèse dirigée par Dominique Iogna-Prat et Isabelle Heullant-Donat.
Date de soutenance : samedi 10 décembre 2016.

Jury Cédric GIRAUD, Université de Lorraine
Isabelle HEULLANT-DONAT, Université Reims Champagne-Ardenne
(codirectrice)
Dominique IOGNA-PRAT, EHESS, Césor (directeur)
Elsa MARMURSZTEJN, Université Reims Champagne-Ardenne (rapporteur)
Sylvain PIRON, EHESS, GAS-CRH
Catherine VINCENT, Université Paris Ouest Nanterre La Défense (rapporteur)

*« Je n'ai pas, je crois, l'âme inaccessible à la pitié. Peut-être les spectacles que les deux guerres successives m'ont imposés l'ont-ils quelque peu endurcie. Il est un de ces tableaux, cependant, auquel je sens bien que je ne m'habituerai jamais : celui de la terreur sur des visages d'enfants fuyant la chute des bombes, dans un village survolé. Cette vision-là, je prie le ciel de ne jamais me la remettre sous les yeux, dans la réalité, et le moins souvent possible dans mes rêves. Il est atroce que les guerres ne puissent pas épargner l'enfance, non seulement parce qu'elle est l'avenir mais surtout parce que sa tendre faiblesse et son irresponsabilité adressent à notre protection un si confiant appel. À Hérode, la légende chrétienne n'aurait sans doute pas été si sévère, si elle n'avait eu à lui reprocher que la mort du Précurseur.
L'inexpiable crime fut le massacre des Innocents »*

Marc BLOCH, *L'étrange défaite. Témoignage écrit en 1940*, Paris, Gallimard, 1990.

Remerciements

Je souhaite remercier en tout premier lieu ma directrice, Isabelle Heullant-Donat, pour son soutien constant et sa disponibilité. Depuis plus de dix ans que nous nous connaissons et bien avant que le projet d'une thèse soit formé, elle m'a toujours encouragée dans mes desseins. Mon directeur, Dominique Iogna-Prat, a suivi la progression de mon travail avec sollicitude et m'a bien souvent orienté sur des pistes fructueuses ; je lui adresse ma profonde reconnaissance.

Ces dernières années, je me suis entretenue avec des personnes dont les conseils m'ont considérablement profité ; elles et ils me font l'honneur de siéger dans mon jury et je les en remercie. Elsa Marmursztejn faisait partie de mon jury de Master et n'a cessé depuis de m'apporter pistes et éclaircissements. Sylvain Piron m'a beaucoup encouragée et m'a fourni les références nécessaires à l'établissement du texte d'Olivi. J'adresse également toute ma gratitude à Catherine Vincent pour m'avoir ouvert les portes de l'enseignement à l'Université Paris Ouest Nanterre La Défense. Enfin, Cédric Giraud, m'a, par directrice interposée, fourni de précieuses informations concernant Anselme de Laon.

Ce travail n'aurait pu voir le jour sans le financement du LabEx HASTEC (Histoire et Anthropologie des Savoirs, des Techniques et des Croyances) et sans le soutien de son directeur, Philippe Hoffmann, que je remercie très chaleureusement.

Plusieurs chercheuses et chercheurs m'ont permis de lancer le train des recherches sur de bons rails. Jean-Baptiste Lebigue m'a initiée avec une grande générosité aux difficultés de la liturgie médiévale ; je lui sais gré du temps qu'il m'a consacré. Yann Dahhaoui a contribué aux orientations de cette thèse : ses mises en garde m'ont aidée à traverser le terrain miné de la « fête des Innocents », comme il ne faut plus l'appeler. Gilbert Dahan a écouté avec bienveillance mes questionnements de néophyte sur l'exégèse ; je lui dois beaucoup. Élisabeth Lusset a, durant les tout premiers jours de la thèse, fait taire mes craintes de débutante. Sumi Shimihara, dans une phase plus avancée du travail, a bien voulu relire mes ratiocinations sur l'exégèse carolingienne ; ma dette lui est grande. J'espère que celles et ceux que j'aurais oublié de citer ici me pardonneront.

J'ai reçu par ailleurs des invitations à parler de mon travail ; présenter mes hypothèses devant des publics variés m'a été d'un grand profit, et je souhaite remercier à ce titre Alain Boureau, Isabelle Backouche, Anna Poujeau et Gordon Blennemann.

Mes collègues doctorants du Césor m'ont souvent encouragée et ont mené avec moi des projets à la fois conviviaux et scientifiques : je souhaite remercier mes amis Gabriel de Carvalho Godoy Castanho et Carolina Gual Silva, aujourd'hui docteurs et repartis sous d'autres cieux, et Léo Botton, jamais avare de conseils bibliographiques, plus ou moins proches de mon objet d'étude ! Patricia Turlotte et Agnès Bastien m'ont accueillie à leurs côtés dans les locaux du Césor, qu'elles en soient remerciées.

Mes collègues ATER de Nanterre m'ont amplement facilité la préparation des cours. Sans eux, ce travail ne serait sans doute pas achevé à ce jour : merci à Matthieu Rajohnson et à Lucile Hermay, qui m'a beaucoup soutenue dans la phase finale du travail. Je remercie également Emmanuelle Tixier Du Mesnil, Bénédicte Sère et Bruno Dumézil pour leur aide et leur accueil bienveillants à Nanterre. Merci aux étudiants, qui donnent du sens à nos recherches.

Ce travail a également bénéficié de la gentillesse d'Élisée Dion, qui s'est attelé à quelques tâches ingrates et sans qui je n'aurais pu achever cette thèse dans les temps. Merci mille fois.

Last but not least, je remercie ma famille, parents, frères, belles-sœurs, nièces, neveux et beaux-parents pour leur soutien. Mes amies et amis les plus chers m'ont soutenue, et pour certains relue, tout au long de la thèse : à Lucie Giovanetti, Guillaume Gaudin, Jérémie Cavé, Émilie Simon, Anne Stenvot, Isabelle Matamoros, Lucie Vouzelaud, Florence Pelosato, Nicolas Larchet et à tou.te.s les autres, un grand merci !

À Nico et à Esther – qui n'est déjà plus une *puella infra bimatu*, grand bien lui fasse ! –, merci d'exister.

Résumé

« Alors Hérode, se voyant joué par les mages, entra dans une grande fureur et envoya tuer, dans Bethléem et dans tout son territoire, tous les enfants jusqu'à deux ans, d'après l'époque qu'il s'était fait préciser par les mages » (Mt, 2, 16). Ce verset évangélique constitue le seul et unique fondement scripturaire de ce que la tradition chrétienne appelle le « massacre des Innocents ». Cette thèse s'applique à comprendre comment, à partir d'un texte fondateur laconique, le massacre des Innocents est devenu un épisode à part entière du récit de l'Incarnation, puis l'objet de dévotions, et enfin un élément de rhétorique utilisé dans des contextes polémiques. À partir des sources hagiographiques, l'identité des saints Innocents ne peut être appréhendée qu'en partie (première partie). C'est pourquoi on propose de recourir aux sources exégétiques et liturgiques pour comprendre la façon dont le massacre des Innocents, hécatombe d'enfants juifs, a été capté par le christianisme par une interprétation typologique et construit comme épisode préfigurant toutes les persécutions, réelles ou supposées, auxquelles l'Église aurait à faire face (deuxième partie). Les mises en scène et en actes de ce discours sur les Innocents produit par les théologiens relèvent d'usages polémiques et politiques (troisième partie) : le massacre des Innocents, construit dans l'exégèse par la « christianisation » des Innocents et de la figure de Rachel qui leur est associée, devient un élément du discours de dénigrement des juifs à partir du XII^e siècle.

Mots clés :

Histoire du Moyen Âge (Occident chrétien), histoire religieuse, histoire intellectuelle
Massacre des Innocents, martyre, sainteté, enfance, exégèse chrétienne de la Bible, antijudaïsme chrétien, 800-1300

Abstract

« Then Herod, when he saw that he was mocked of the wise men, was exceeding wrath, and sent forth, and slew all the children that were in Bethlehem, and in all the coasts thereof, from two years old and under, according to the time which he had diligently inquired of the wise men » (Matthew 2, 16). This Gospel verse is the one and only Scriptural basis for what the Christian tradition has called the « Slaughter of the Holy Innocents ». This dissertation aims at understanding how a single biblical verse became an episode of the Incarnation narrative, then the object of devotions, and eventually a rhetorical element used in polemical contexts. Based on hagiographical sources, the identity of the Holy Innocents can not be fully understood (Part I). Therefore we propose to use the exegetical and liturgical sources to understand how the Massacre of the Innocents, a slaughter of Jewish children, was captured by Christianity thanks to a typological interpretation, and then built as an episode prefiguring all persecutions, real or assumed, that the Church would have to face (Part II). The staging and performance of this discourse produced by theologians fall under polemical and political uses (Part III) : The Massacre of the Innocents, built in the exegesis out of the « Christianization » of the Innocents and of the figure of Rachel associated with them, becomes part of the derogatory discourse against Jews from the twelfth century on.

Keywords :

Middle Ages, Christianity, religious history, intellectual history
Massacre of the Innocents, martyrdom, sanctity, childhood, Christian exegesis of the Bible, Christian anti-judaism, 800-1300

Sommaire

Remerciements	4
Résumé	5
Sommaire	7
Sigles et abréviations	9
Introduction	11
PREMIÈRE PARTIE. LES SAINTS INNOCENTS AUX FRONTIÈRES DE L'HAGIOGRAPHIE	23
Chapitre premier. Conditions de possibilité d'un culte des saints Innocents au Moyen Âge	27
I. Des saints collectifs	28
II. Des « martyrs de faits divers » ?	30
III. Des martyrs juifs antérieurs à la Passion	35
IV. L'Église et les enfants	39
Chapitre 2. <i>Passio</i> : Les saints Innocents dans la <i>Légende dorée</i>	51
I. Le nom des Innocents	54
II. Hérode et la <i>Vita</i> des Innocents	74
Chapitre 3. <i>Inventiones</i> : récits à propos des reliques des Innocents	99
I. Récits d' <i>Invention</i> de reliques des Innocents	103
II. Présence de reliques d'Innocents non documentée par une <i>Inventio</i>	110
Conclusion de la première partie	115
DEUXIÈME PARTIE. CONSTRUCTIONS THÉOLOGIQUES. LES SAINTS INNOCENTS DANS L'EXÉGÈSE ET LA LITURGIE MÉDIÉVALES	117
Chapitre 4. En amont du discours médiéval : le discours antique sur les saints Innocents	121
I. Les apocryphes	121
II. Mentions non bibliques	127
Chapitre 5. Exégèse médiévale	141
I. L'exégèse carolingienne	146
II. L'exégèse grégorienne	190
III. L'exégèse pré-scolastique	201
IV. L'exégèse scolastique	213
Chapitre 6. La liturgie singulière des Saints-Innocents	239
I. Aperçu général	239

II. L'exception liturgique des Saints-Innocents (1) : l'absence de chants d'allégresse	248
III. L'exception liturgique des Saints-Innocents (2) : la question des vêtements liturgiques	270
IV. Le problème du calendrier	273
TROISIÈME PARTIE. MISES EN SCÈNE ET MISES EN ACTES DU MASSACRE DES INNOCENTS	277
Chapitre 7. L'impasse du <i>topos</i> historiographique des débordements des Saints-Innocents	281
I. Les « débordements » des Saints-Innocents à la fin du Moyen Âge	282
II. Un exemple de lecture erronée d'une source médiévale : les <i>Casus Sancti Galli</i> d'Ekkehard IV	293
Chapitre 8. Le drame liturgique, une mise en scène de l'exégèse du massacre des Innocents	307
I. Remarques liminaires	307
II. <i>Ordines Stelle, Ordines Rachelis</i>	309
III. <i>L'Interfectio puerorum</i> du <i>Livre de Jeux de Fleury</i>	313
Chapitre 9. Massacre des Innocents et accusations de meurtre rituel	327
I. Guillaume de Norwich	330
II. Richard de Pontoise	333
III. Le massacre des Innocents, un baptême forcé ?	358
Épilogue : enfances, souffrances	377
I. L'enfance de l'Église	377
II. Douleurs de l'enfantement et de la maternité	380
III. Les violences faites aux enfants : désigner l'ennemi infanticide	385
Sources et bibliographie	389
Index	417
Table des matières intégrale	423

Sigles et abréviations

AASS : *Acta Sanctorum Bollandistarum*

BHL : *Bibliotheca Hagiographica Latina*

BOUREAU, 2004 : JACQUES DE VORAGINE, *La Légende dorée*, Alain BOUREAU (éd.), Paris, Gallimard, 2004 (Bibliothèque de la Pléiade)

CAO : *Corpus Antiphonarium Officii*, éd. René-Jean HESBERT, 6 vol., Rome, Herder, 1963-1973

CCCM : *Corpus Christianorum Continuatio Mediaevalis*

CCM : *Corpus Consuetudinum Monasticarum*, dir. Kassius HALLINGER, Siegburg, Schmitt, 1963

CCSL : *Corpus Christianorum Series Latina*

CSEL : *Corpus Scriptorum Ecclesiasticorum Latinorum*

DTC : *Dictionnaire de théologie catholique*, 15 vol., Paris, 1903-1950

MANSI : Giovanni Domenico MANSI (éd.), *Sacrorum conciliorum nova et amplissima collectio*, 31 vol., Florence, 1759-1789 [réimpr. 59 vol., Graz, 1960]

MGH : *Monumenta Germaniae Historica*, Hanovre, Munich, Berlin, 1819-

SS : *Scriptores*

PG : Jacques-Paul MIGNE (éd.), *Patrologiae cursus completus, Series Graeca*, 167 vol., Paris, 1857-1866

PL : Jacques-Paul MIGNE (éd.), *Patrologiae cursus completus, Series Latina*, 221 vol., Paris, 1844-1855 et 1862-1864

PLS : Adalbert HAMMAN (éd.), *Patrologiae Latinae Supplementum*, Turnhout, Brepols, 1900-1974

SC : Sources chrétiennes

STEGMÜLLER, *RB* : Friedrich STEGMÜLLER, *Repertorium Biblicum Medii Aevi*, 7 vol., Madrid, 1949-1961

Introduction

Dans son tableau daté des années 1565-1566, Bruegel l'Ancien représente l'épisode évangélique du massacre des Innocents (Matthieu 2, 16¹) dans un décor flamand enneigé, bien éloigné des paysages de la Palestine biblique. Cette œuvre suggère plusieurs questions. Du point de vue de l'historien de l'art, il convient de s'interroger sur le procédé de la transposition d'un épisode biblique dans un contexte moderne flamand. Du point de vue de l'historien des religions, l'on est en droit de se demander pourquoi Bruegel se livre à une représentation du massacre des saints Innocents, la peinture religieuse étant décriée en milieu protestant, de même que le culte des saints. Du point de vue de l'historien des idées, il s'agit de comprendre pourquoi et comment l'épisode biblique du massacre des Innocents est utilisé à des fins de critique politique. En effet, certains spécialistes s'accordent à dire que le tableau de Bruegel a été reçu, peu après sa composition, comme un manifeste politique antiespagnol désignant comme un nouvel Hérode Ferdinand Alvare de Tolède, duc d'Albe, gouverneur des Pays-Bas sous Philippe II et commanditaire de la répression de la révolte des Pays-Bas espagnols².

La réception d'une œuvre artistique nécessite une connivence entre son auteur et son public. Peindre un massacre des Innocents dénonçant, intentionnellement ou non, les exactions militaires d'un pouvoir étranger perçu comme tyrannique, suppose de postuler que ce message pourra être reçu et compris. De fait, on peut penser que le public de Bruegel, ses contemporains, ses patrons et ses commanditaires, étaient au fait de la signification religieuse et politique du massacre des Innocents. La référence est

¹ « Alors Hérode, se voyant joué par les Mages, entra dans une grande fureur et envoya tuer, dans Bethléem et tout son territoire, tous les enfants jusqu'à deux ans, d'après l'époque qu'il s'était fait préciser par les Mages » (TOB. Sauf exception signalée, cette traduction sera celle adoptée pour toutes les citations bibliques).

² Voir la reproduction de l'œuvre dans le volume 2 (annexe n° 1, p. 5) et David KUNZLE, « Spanish Herod, Dutch Innocents: Bruegel's *Massacres of the Innocents* in their sixteenth-century political contexts », *Art History*, février 2001, vol. 24, n° 1, p. 51-82.

d'autant plus opportune qu'elle est déconnectée de son contexte « historique » : par le décor flamand, on l'a dit, mais aussi par la précision de détails accordée aux mères éplorées bien plus qu'à leurs petits enfants sans vie, l'artiste détourne l'attention du spectateur à la fois du contexte biblique et des personnages principaux de l'épisode, les saints Innocents, sans pour autant que la scène perde de sa force dramatique et de sa signification religieuse. Celle-ci est d'ailleurs évoquée de manière indirecte par le décor, justement, qui peut certes se référer aux hivers très rigoureux dans les Flandres des années 1565-1566 ou à l'aspect saisonnier de l'activité de pillage pour les militaires, mais aussi renvoyer au contexte liturgique du massacre des Innocents, célébré en hiver, le 28 décembre, au moins depuis le V^e siècle.

En somme, un épisode biblique peut être tiré de son contexte, autonomisé par rapport à la logique du récit évangélique auquel il appartient, pour acquérir une charge dramatique propre et être utilisé dans un but à la fois artistique et politique. La représentation du massacre des Innocents constitue en outre un morceau de bravoure, un exercice imposé au cours de la carrière d'un très grand nombre de peintres de l'époque moderne¹. On peut d'ailleurs supposer que cette « mode » a pu être lancée au moment de la Contre-Réforme. Les représentations du massacre se font alors plus dramatiques que dans l'iconographie médiévale : il s'agit d'un combat entre les mères et les bourreaux, empreint de connotations sexuelles, où les victimes semblent réduites au statut de dommages collatéraux. Ainsi détourné des saints Innocents, l'œil du spectateur ne perçoit plus que le combat entre le Bien et le Mal, l'horreur suscitée par le massacre prenant le pas sur la réflexion nécessaire pour en percer le sens. La simplification de l'épisode biblique n'est pas une création d'époque moderne mais constitue l'aboutissement d'un long processus d'intégration du massacre des Innocents dans la culture commune de l'Europe occidentale : construit par les clercs et les théologiens médiévaux comme un épisode à part entière de l'histoire sainte à partir d'un elliptique verset de l'évangile de Matthieu (2, 16), le massacre des Innocents s'autonomise peu à peu du champ religieux pour prendre un caractère purement polémique qui autorise son usage dans les contextes les plus variés. Hérode est d'ailleurs l'un des archétypes du

¹ Un *Massacre des Innocents* de Rubens s'est d'ailleurs vendu à près de 50 millions de livres sterling en 2002. Les *Massacres* les plus (re)connus sont ceux de Poussin, Rubens et Guido Reni. Certains voient dans le *Guernica* de Picasso une reprise du motif.

mauvais pouvoir politique dont les théories sur le tyrannicide font abondamment usage aux XVI^e-XVIII^e siècles¹.

On aimerait pour commencer en donner quelques exemples contemporains : la récurrence du motif du massacre des Innocents et les échos actuels de problématiques anciennes ancrent ce travail dans le présent. Au début du mois de septembre 2015, l'opinion publique européenne découvrait dans la presse la photographie du corps échoué sur une plage turque d'Aylan Kurdi, un enfant syrien de trois ans mort noyé lors du passage de sa famille, fuyant la Syrie, par la Méditerranée. Philippe Dagen, historien de l'art, écrivit alors une chronique dans le *Monde* intitulée « Le massacre des innocents » : il y soulignait à quel point la figure de l'enfant mort était attachée, dans les arts européens, à la représentation du massacre des Innocents, et supposait que le choc suscité par la photographie d'Aylan était en partie dû à la réactivation dans les consciences européennes de cette mémoire iconographique et patrimoniale. Il soulignait que l'image de l'enfant mort symbolisait les souffrances subies par les populations civiles dans les guerres de masse du XX^e siècle, d'où la résurgence du motif du massacre des Innocents, sous une forme profane, après une éclipse aux XVIII^e et XIX^e siècles².

L'expression « massacre des Innocents » est du reste fréquemment employée dans la presse française pour désigner non seulement les victimes civiles des guerres contemporaines, mais également les victimes de meurtres quels qu'ils soient, dans la rubrique des faits-divers. L'expression n'a pas pour seul effet d'éveiller la compassion pour les victimes : bien plus, elle souligne la cruauté des bourreaux et range ceux-ci dans la catégorie de l'inhumain. L'usage de l'expression « massacre des Innocents » par des groupes catholiques traditionalistes pour désigner l'interruption volontaire de

¹ Monique Cottret, *Tuer le tyran ? Le tyrannicide dans l'Europe moderne*, Paris, Fayard, 2009, p. 107. Dans les pamphlets satiriques qui se multiplient à l'encontre d'Henri III, critiqué pour sa politique non moins que pour ses mignons, l'anagramme d'Henri de Valois est le « Vilain Hérodes ». L'assimilation des rois à Hérode massacrant les Innocents devient courante à l'époque moderne puisqu'elle s'applique également à Guillaume d'Orange (*Ibid.*, p. 259-261) et à même à Louis XV (*Ibid.*, p. 286). Cela participe, d'après Monique Cottret, de l'imaginaire des Ravailiac et des Damiens.

² *Le Monde* du 10 septembre 2015. Une autre idée proposée par Philippe Dagen est la tendance de l'Occident à lire les drames du monde musulman à la lumière des codes iconographiques chrétiens, avec pour exemple, outre le massacre des Innocents, la « Pietà du Kosovo » par Georges Méryllon (1990) et la « Madone de Bentalha » de Hocine (1997). L'auteur prétend que l'Occident ne se serait ému de la mort d'Aylan Kurdi que parce que la photographie de son cadavre rappelait l'iconographie chrétienne : si ce postulat est contestable, il pose cependant une question qui occupe une place importante dans mon travail, celle de l'existence, ou non, d'un invariant anthropologique quant à la répulsion envers le meurtre des enfants. Le massacre d'enfants est-il un événement universellement mobilisateur ?

grossesse (IVG) en est l'exemple le plus outré : en rattachant les embryons et les fœtus avortés aux Innocents, les anti-IVG ne font pas qu'ancrer leur combat dans la longue tradition catholique du culte des saints Innocents. Ils comparent ces fœtus à des martyrs, sous-entendant qu'ils ont subi un baptême de sang, et leurs adversaires (femmes ayant recours à l'IVG, personnel médical la pratiquant, militants pro-IVG) au massacreur des enfants, Hérode, archétype de la cruauté. La Commission théologique internationale, organe de la curie romaine, effectue elle-même la comparaison entre fœtus avortés et saints Innocents dans un texte traitant du devenir des enfants morts sans baptême, texte avalisé par le pape Benoît XVI et publié sur le site du Vatican en 2007 :

« Certains petits enfants souffrent et meurent comme victimes de la violence. Dans leur cas, nous pouvons aisément nous référer à l'exemple des saints Innocents et discerner une analogie avec le baptême de sang, qui est porteur du salut. Bien que ce fût sans le savoir, les saints Innocents ont souffert et sont morts à cause du Christ ; leurs meurtriers cherchaient à tuer l'Enfant Jésus. De même que ceux qui ont ôté la vie aux saints Innocents l'ont fait pour des motifs de crainte et d'égoïsme, de même aujourd'hui les vies des enfants, *particulièrement de ceux encore à naître*, sont souvent mises en danger par la crainte et l'égoïsme d'autrui. En ce sens, ils entretiennent une relation de solidarité avec les saints Innocents. »¹

Dans un tout autre contexte, Karl Marx, que l'on ne peut suspecter de sympathie envers les saints de l'Église catholique, compare, dans le *Capital*, le travail des enfants à « un² massacre des Innocents » :

« Système colonial, dette publique, pression fiscale, protectionnisme, guerres commerciales, *etc.*, tous ces rejets de la période manufacturière proprement dite grossissent dans des proportions gigantesques durant l'enfance de la grande industrie. La naissance de cette dernière est célébrée par un massacre des saints Innocents digne d'Hérode (...) [:] enlever les enfants et (...) les réduire en esclavage pour transformer l'entreprise manufacturière en entreprise de fabrique et établir la bonne proportion entre capital et force de travail. »³

¹ COMMISSION THÉOLOGIQUE INTERNATIONALE, « L'espérance du salut pour les enfants qui meurent sans baptême (2007) », http://www.vatican.va/roman_curia/congregations/cfaith/cti_documents/rc_con_cfaith_doc_20070419_un-baptised-infants_fr.html (je souligne). Ce texte fait écho à maints égards aux réflexions des théologiens médiévaux.

² Je souligne. Il est frappant de constater l'usage de l'article indéfini, qui ouvre la possibilité d'une répétition à l'infini du massacre des Innocents.

³ KARL MARX, *Le Capital. Livre I*, Jean-Pierre LEFEBVRE (éd.), Paris, PUF, 2009, p. 850.

Marx ne cherche pas seulement ici à susciter l'indignation envers le travail des enfants grâce à l'évocation d'une image connue de tous. En rapprochant la naissance de la grande industrie de la naissance du Christ, toutes deux entachées d'un massacre d'enfants, il s'attaque non seulement à la religion, mais à ceux qui pensent qu'il suffit de dissiper les illusions de la religion pour libérer le prolétariat. En réalité, les historiens critiques de la religion (l'avant-garde cultivée de gauche dans les années 1830-1840), en proposant seulement une prise de conscience libératrice à l'égard des illusions de celle-ci, passent à côté de la racine du mal : les rapports de production matériels qui ont donné naissance à ces idées chimériques. En ne s'attaquant qu'à la religion, qui est une interprétation des réalités matérielles, ils acceptent celles-ci comme données et ne cherchent pas à les modifier. En somme, en comparant naissance du christianisme et naissance du capitalisme, Marx sous-entend que dénoncer la religion ne suffit pas à faire cesser les rapports de domination : la référence au massacre des Innocents comprend donc dans ce contexte une dimension ironique.

Ces quelques exemples postérieurs à l'objet de notre étude montrent à quel point le massacre des Innocents fait partie intégrante de l'imaginaire culturel occidental, tant et si bien que certains historiens, certes fervents catholiques, l'utilisent pour nommer des réalités passées : l'expression a, par exemple, été employée par Jean-Pierre Bardet, élève de Pierre Chaunu, pour désigner la mortalité massive des enfants recueillis dans les hôpitaux à l'époque moderne¹. Dans le même ordre d'idées, la *Déclaration Innocenti* promouvant la nécessité de l'allaitement maternel, adoptée par l'UNICEF et l'OMS en 1990, a été rédigée par une commission réunie au *Spedale degli Innocenti* à Florence. Il est difficile de ne pas faire le rapport entre le thème abordé par la déclaration et le lieu dans lequel elle a été élaborée : l'hôpital des Innocents², orphelinat édifié au XV^e siècle par Brunelleschi sur la commande de l'*Arte della Seta*, la corporation florentine de la soie, est référé aux Innocents bibliques ; l'injonction à promouvoir l'allaitement au sein s'inscrit dans une nébuleuse de significations renvoyant à l'enfance sacrifiée, par un processus comparable à celui opéré mentalement par les spectateurs de l'œuvre de Bruegel pour rendre évidente l'assimilation du duc d'Albe au tyran Hérode, et de ses

¹ Jean-Pierre BARDET, « L'enfance abandonnée au cœur des interrogations sociales », *Histoire, économie et société*, 1987, vol. 6, n° 3, p. 291-299 (présentation du numéro thématique « L'enfant abandonné »).

² Philipp GAVITT, *Charity and Children in Renaissance Florence : The Ospedale Degli Innocenti, 1410-1536*, Ann Arbor, University of Michigan Press, 1990.

victimes aux saints Innocents. Les exemples sont nombreux et ne sauraient être multipliés, au risque de lasser le lecteur.

Comment et pourquoi un épisode fugace des Évangiles devient un élément de la culture commune, mobilisé, employé, réemployé dans différents contextes, à l'appui de causes diverses, comme vidé de son contenu religieux ? Tout se passe comme si les saints Innocents avaient été progressivement investis d'attributs les rendant conformes au culte catholique, puis progressivement dépouillés de leurs attributs théologiques pour être en quelque sorte sécularisés, c'est-à-dire appropriés tout d'abord par les sphères laïques en tant que saints patrons d'églises et d'institutions diverses, puis proprement désinvestis de leur sacralité pour ne conserver que l'aspect violent du massacre, la dénonciation du coupable et l'innocence des victimes assimilées au Christ, sans plus se référer à sa place dans le plan divin. L'aspect malléable de la figure des saints Innocents, son usage en vue du meilleur effet de mobilisation, leur fonction expédiente en somme, reposent non pas sur la lettre des Évangiles mais bien sur une construction tant narrative que théorique et théologique.

Voici ce que dit la Bible :

« Alors Hérode, se voyant joué par les mages, entra dans une grande fureur et envoya tuer, dans Bethléem et dans tout son territoire, tous les enfants jusqu'à deux ans, d'après l'époque qu'il s'était fait préciser par les mages » (Mt 2, 16)

Ce verset constitue la seule et unique base scripturaire de ce que la tradition chrétienne appelle le « massacre des Innocents ». Force est de constater l'écart entre le laconisme du verset et les nombreux développements dont l'épisode biblique a fait l'objet. Le récit évangélique comprend cinq parties distinctes mais liées entre elles. Tout d'abord, les Mages se rendent à Jérusalem, avertis par une étoile, pour s'enquérir du lieu de naissance du Christ ; accueillis par le roi Hérode, impuissant à les renseigner, ils lui promettent néanmoins de l'avertir du résultat de leur recherche (Mt, 2, 1-10). Ensuite, guidés par l'étoile, ils trouvent le lieu de naissance de l'enfant à qui ils offrent des présents, puis s'en retournent chez eux sans passer par Jérusalem, avertis en songe de ne pas retourner voir Hérode (Mt 2, 11-12). L'ange apparaît alors à Joseph pour l'avertir qu'Hérode cherche à faire périr l'enfant et lui enjoint de fuir avec sa famille vers l'Égypte (Mt 2, 13-15). Hérode, s'apercevant de la trahison des Mages et terrifié de la naissance de ce nouveau roi amené à lui prendre sa place, ordonne alors le massacre des

Innocents (Mt 2, 16-18). Après une ellipse temporelle et la mort d'Hérode, la sainte Famille rentre d'Égypte (Mt 2, 19-22).

Matthieu est le seul évangéliste à mentionner le massacre des enfants de Bethléem ordonné par Hérode ainsi que la fuite de la sainte Famille en Égypte. Leur présence dans l'Évangile s'explique par le fait que Matthieu construit son récit de façon typologique, c'est-à-dire que le récit de la vie du Christ est composé d'une suite d'accomplissements de prophéties de l'Ancien Testament. Hérode renouvelle le triste exploit de Pharaon faisant périr les enfants hébreux (Ex 1, 15-22). Jésus, le nouveau Moïse, échappe lui aussi à la mort. Matthieu explique que le massacre des Innocents est l'accomplissement de la prophétie de Jr 31, 15 :

« Alors s'accomplit ce qui avait été dit par le prophète Jérémie :
Une voix dans Rama s'est fait entendre,
des pleurs et une longue plainte :
c'est Rachel qui pleure ses enfants
et ne veut pas être consolée, parce qu'ils ne sont plus. » (Mt 2, 16-17)

Il faut d'emblée poser, pour l'évacuer parce que ce n'est pas l'objet de cette étude, la question de l'historicité du massacre des Innocents. Certains auteurs tiennent que Matthieu a inventé ce récit de toute pièce et s'appuie sur trois arguments¹. Tout d'abord, le thème de la persécution de l'enfant prédestiné menaçant le roi régnant est un motif anthropologique universel². Ensuite, l'évangéliste lui-même indique l'origine biblique de son récit en expliquant son lien étroit avec la prophétie de Jérémie. Enfin, Flavius Josèphe († v. 100), historien judéen dont l'œuvre confirme l'historicité de certains passages de la Bible, ne fait nulle mention d'un massacre d'enfants ordonné par Hérode, alors qu'il s'étend par ailleurs longuement sur le caractère sanguinaire de celui-ci. Au contraire, les tenants de l'historicité du massacre des Innocents expliquent le

¹ Paul L. MAIER, « Herod and the Infants of Bethlehem », in *Kronos, Kairos, Christos II. Chronological, Nativity and Religious Studies in Memory of Ray Summers*, E. Jerry VARDAMAN (dir.), Macon, Mercer University Press, 1998, p. 169-190.

² Ainsi, le récit utilise le thème traditionnel des dangers qui menacent les premiers jours des grands hommes. De façon récurrente, un puissant apprend qu'un enfant va naître et lui prendre sa place ; il tente de le faire tuer mais échoue, souvent à cause du sentiment de pitié des bourreaux. Voir Otto RANK, *Le Mythe de la naissance du héros. Essai d'une interprétation psychanalytique du mythe* (1909), suivi de *La légende de Lohengrin*, Paris, Payot, 2000. Moïse, Sargon d'Akkad ou encore Romulus et Rémus sont cachés à leur naissance, épargnés par les bourreaux ou recueillis par des inconnus ayant pitié d'eux. Ce motif est présent jusque dans les mythes germaniques ayant inspiré aux frères Grimm le conte *Blanche-Neige*, où une biche est substituée par le bourreau à l'enfant promise à la mort par sa belle-mère dont elle surpasse la beauté.

silence de Flavius Josèphe par le fait que celui-ci, s'adressant à un public romain peu sensible au devenir des enfants en bas âge puisqu'habitué à l'exposition des enfants¹, ne croit sans doute pas utile de mentionner la mort de six ou sept enfants dans la lointaine Palestine. Compte tenu en effet de la population supposée de la Judée sous domination romaine à cette époque, il est impossible que le massacre ait concerné plusieurs milliers d'enfants, comme le rapporte la tradition chrétienne. Le silence de Flavius Josèphe ne prouverait donc pas que le massacre de quelques-uns n'a pas eu lieu. Le second argument des tenants de l'historicité du massacre des Innocents s'appuie sur un extrait des *Saturnales* du poète Macrobe († ap. 430). Dans le livre II (4, 11), le poète attribue à l'empereur Auguste le « bon mot » suivant : *Cum audisset inter pueros quos in Syria Herodes rex Iudaeorum infra bimatum iussit interfici filium quoque eius occisum, ait : « Melius est Herodis porcum esse quam filium »*². Selon Paul Veyne, « il y aurait hypercritique (...) à ne pas voir (...) le massacre des Innocents »³ dans les vers d'un poète païen qui n'a aucun intérêt à véhiculer des légendes chrétiennes. Au contraire, Richard T. France considère que cette citation de Macrobe ne prouve rien de plus qu'une diffusion de la tradition chrétienne dans les milieux païens instruits au tournant des IV^e et V^e siècles⁴.

La question de l'historicité du massacre des Innocents mérite d'être dépassée pour poser celle de la construction du massacre des Innocents comme épisode biblique à part entière et des Innocents comme saints et martyrs du christianisme, comme de leurs usages au Moyen Âge. Le laconisme du récit évangélique ne permet en effet pas de justifier comment des enfants de moins de deux ans, juifs, non baptisés, massacrés avant même le début de la prédication de Jésus, ont pu devenir des saints chrétiens. Le massacre des Innocents est du reste le seul massacre biblique d'enfants ayant donné lieu à un culte : personne ne songe à vouer un culte aux premiers-nés hébreux mâles que Pharaon a fait tuer (Ex 1, 15-22), ni aux premiers-nés égyptiens dont le massacre constitue la dixième plaie d'Égypte (Ex 11, 4-7). Dans la logique de l'Incarnation, la

¹ Mireille CORBIER, « La petite enfance à Rome : lois, normes, pratiques individuelles et collectives », *Annales. Histoire, Sciences Sociales*, 54^e année, n° 6, 1999, p. 1257-1290.

² « [L'empereur], comme il avait entendu que, parmi les enfants de moins de deux ans que le roi de Judée Hérode avait fait tuer en Syrie, un de ses fils avait été tué, il dit : “Mieux vaut être le porc d'Hérode que son fils” ».

³ Paul VEYNE, « Païens et chrétiens devant la gladiature », *Mélanges de l'École française de Rome. Antiquité* t. 111, n° 2, 1999, p. 883-917, ici p. 895 (et la note 38).

⁴ Richard T. FRANCE, « Herod and the children of Bethlehem », *Novum Testamentum*, 21/2, 1979, p. 98-120, particulièrement p. 117-118.

signification du massacre d'enfants a changé : alors qu'il avait pour but l'anéantissement de la race, il est remplacé par le massacre témoin. Le meurtre des bébés de la génération de Jésus témoigne de l'avènement de celui-ci. Dans la logique chrétienne, le massacre des Innocents représente une violence fondatrice de transcendance, qui démontre par l'atroce qu'il y a des choses plus sacrées que la vie, puisque de ce massacre d'enfants devenus des martyrs, les chrétiens sont censés se réjouir.

Le terme « massacre » n'existe pas en latin¹. Les sources latines se référant au massacre des Innocents parlent, au mieux, de *nex puerorum* ou d'*interfectio puerorum*. Le moment où l'expression « massacre des Innocents » est apparue demeure incertain, tout comme l'étymologie du terme « massacre ». Il semble que ce terme existe depuis le XII^e siècle (dans le *Roman de Thèbes* sous la forme « marçacre ») pour désigner la mise à mort d'un grand nombre de personnes. La forme actuelle « massacre » apparaît au moment des guerres de Religion, et il n'est pas interdit de penser qu'il fallait un nouveau mot pour désigner une réalité qui n'était certes pas nouvelle – les massacres au nom de Dieu ayant eu lieu au Moyen Âge en Orient, en Europe contre les juifs, *etc.* –, mais dont la spécificité résidait dans la mise à mort de masse de chrétiens par des chrétiens. En ce sens, le massacre constituerait un avatar sécularisé du martyr. L'usage du terme « massacre » pour désigner le carnage ordonné par Hérode crée un lien entre les temps bibliques et les guerres de Religion, et projette peut-être sur les temps anciens la réalité, par exemple, du massacre de la Saint-Barthélemy². Quant au terme « Innocents », on le trouve relativement peu dans les sources médiévales, qui préfèrent, jusqu'à une date tardive, ceux de *pueri* (comme dans le texte de la Vulgate) ou d'*infantes*, souvent utilisés dans la périphrase *pueri* ou *infantes occisi pro Christo* (« les enfants mis à mort au nom du Christ »). Par commodité de langage, on utilisera dans cette étude les syntagmes « massacre des Innocents » et « saints Innocents », même lorsqu'ils sont absents des sources, et l'on signalera dûment lorsqu'ils y figurent.

¹ Le dictionnaire du CNRTL donne « D'un lat. pop. *matteuculare, dér. gallo-rom. de *matteuca (v. *massue*), hyp. de E. Poppe ds *FEW* t. 6, 1, p.517a. »

² David EL KENZ, « Présentation » dans *ID.* (dir.), *Le massacre, objet d'histoire*, Paris, Gallimard, p. 7-23. Cet ouvrage de référence n'inclut pas d'étude sur le massacre des Innocents, à l'inverse du volume de Mark LEVENE, Penny ROBERTS, (dirs.), *The Massacre in History*, Oxford, Berghahn Books, 1999 qui contient une étude sur la représentation théâtrale du massacre des Innocents au Moyen Âge et une représentation du massacre des Innocents (celle de Giovanni Pisano) en couverture.

Le point commun des études centrées sur les saints Innocents, ou les évoquant dans des contextes divers, est de systématiquement laisser de côté cette épineuse question : celle du processus par lequel le substrat biblique, c'est-à-dire l'unique verset biblique faisant mention du massacre des Innocents (Mt 2, 16), a pu être développé, commenté, construit, afin de fournir matière à un culte. Au début du XX^e siècle, des recherches portant sur la fête des Saints-Innocents le 28 décembre ont analysé leur rôle dans le folklore local¹. Plus récemment, la place des Innocents dans l'homilétique grecque et latine entre le IV^e et le VI^e siècles² ou encore l'écriture du massacre dans le christianisme antique³ ont été analysés. Pour la période médiévale, des études particulières ont porté sur le lien entre les Maccabées et les Innocents, par exemple dans les écrits de Jean de Gaète⁴, sur les usages de la référence aux Innocents dans le cadre de la célèbre fête de l'*episcopus puerorum*⁵ et dans celui de la croisade des enfants⁶, ou encore sur certains usages politiques⁷. Cependant, l'histoire des Innocents n'a jamais fait l'objet d'une étude d'ensemble, les petites victimes d'Hérode ayant surtout été mobilisées dans le cadre des débats historiographiques sur la place de l'enfance dans la société médiévale, afin notamment de prouver qu'il existait bel et bien une sensibilité à l'égard des enfants avant le siècle des Lumières⁸.

¹ Cf. chapitre 7, *infra*, p. 282sq.

² Francesco SCORZA BARCELLONA, « La celebrazione dei santi Innocenti nell'omiletica latina dei secoli IV-VI », *Studi medievali*, 15/2, 1974, p. 705-767; *ID.*, « La celebrazione dei sancti Innocenti nell'omiletica Greca », *Bollettino della Badia Greca di Grottaferrata*, 29, 1975, p. 105-135, 30, 1976, p. 73-101.

³ Gérard NAUROY, « Des frères Maccabées aux saints Innocents : aspects de l'écriture du massacre dans le christianisme des premiers siècles », dans *ID.* (dir.), *L'Écriture du massacre en littérature entre histoire et mythe*, Berne, 2004, p. 71-115.

⁴ François DOLBEAU, « Recherches sur les œuvres littéraires du pape Gélase II », dans *ID.*, *Sanctorum Societas*, Bruxelles, Société des Bollandistes, 2005, t. 2, p. 692-695 (et *addendum* p. 726).

⁵ Yann DAHHAOUI, « Voyages d'un prélat festif. Un "évêque des Innocents" dans son évêché », dans *Revue historique*, 639, 2006/3, p. 677-694 ; Martine GRINBERG, « L'*episcopus puerorum* », dans Ottavia NICCOLI (dir.), *Infanzie. Funzioni di un gruppo liminale dal mondo classico all'Eta moderna*, Florence, Ponte alle Grazie, 1993, p. 144-158 ; Shulamith SHAHAR, « The Boy Bishop's Feast : a Case-Study in Church Attitudes towards Children in the High and Late Middle Ages », dans Diana WOOD (dir.), *The Church and childhood*, Oxford – Cambridge, Blackwell, 1994, p. 243-260.

⁶ Christian GRASSO, « La memoria contesa dei novelli Innocenti », dans *Un maestro insolito. Scritti per Franco Cardini*, Florence, 2010, p. 83-100.

⁷ Julie CLAUSTRÉ, « Les Innocents », *Penser / rêver. A quoi servent les enfants ?*, 17, printemps 2010, p. 53-66.

⁸ Anna BENVENUTI PAPI, « Il culto degli Innocenti nell'immaginario medievale », dans Ottavia NICCOLI (dir.), *Infanzie. Funzioni di un gruppo liminale...*, *op. cit.*, p. 113-143 ; Éric BERTHON, « À l'origine de la spiritualité médiévale de l'enfance : les Saints Innocents », dans Robert FOSSIER (dir.), *La petite enfance dans l'Europe médiévale et moderne. Actes des XV^e journées internationales d'Histoire de l'Abbaye de Flaran*, Toulouse, Presses Universitaires du Mirail, 1997, p. 31-38 ; Shulamith SHAHAR, *Childhood in the Middle Ages*, Londres - New York, 1990.

En outre, dans la « logique de la foule »¹, le massacreur d'enfants désigne la figure du Mal et a pu être utilisé à l'appui de discours hostiles, faisant du culte des saints Innocents un culte de combat, en particulier dans le discours chrétien antijuif. Peu d'études mettent en relief la dimension « belliqueuse » du massacre des Innocents bien que les manifestations de cet usage soient fort nombreuses, et ce jusqu'à nos jours comme on l'a évoqué au début de cette introduction. Le massacre des Innocents est, du reste, rarement pensé du point de vue de sa place dans les représentations antijuives, comme fondement culturel et intellectuel du dénigrement des juifs, très tôt assimilés à Hérode dans le discours sur les saints Innocents². L'histoire de la construction et des usages du massacre des Innocents au Moyen Âge relève donc de l'histoire intellectuelle et de l'histoire des représentations. Elle se situe à l'intersection de l'histoire de l'enfance³, de l'histoire de la sainteté et du martyre⁴ et de l'histoire de l'antijudaïsme chrétien⁵.

Dans une première partie, on se propose de présenter ce que les instruments traditionnels de l'hagiographie apportent à l'étude des saints Innocents : massacrés avant l'âge de deux ans, selon le texte biblique, ils ne peuvent faire l'objet d'une *Passio* ou d'une *Vita* comme les saints et martyrs adultes et consentants – et pourtant ils le firent. En étudiant des saints présentant certains traits communs avec les Innocents, on

¹ Arlette FARGE, Jacques REVEL, *Logique de la foule. L'affaire des enlèvements d'enfants à Paris en 1750*, Paris, Hachette, 1988, p. 107 : « L'enfant devient le symbole empathique d'une défense collective » ; voir également les p. 107-120.

² Quelques études anglo-saxonnes abordent le massacre des Innocents sous l'angle de sa place dans les représentations antijuives : Emily ROSE, *The Murder of William of Norwich. The Origins of the Blood Libel in Medieval Europe*, Oxford, Oxford University Press, 2015, p. 213-232 ; Theresa TINKLE, « Exegesis Reconsidered : The Fleury Slaughter of Innocents and the Myth of Ritual Murder », *Journal of English and Germanic Philology*, vol. 102/2, avril 2003, p. 211-243.

³ Sur l'historiographie de l'enfance au Moyen Âge, en réaction aux travaux de Philippe Ariès, voir Pierre André SIGAL, « L'histoire de l'enfant au Moyen Âge : une recherche en plein essor », *Histoire de l'éducation*, n°81, 1999, p. 3-21 ; Pierre RICHÉ, Danièle ALEXANDRE-BIDON, « L'enfant au Moyen Âge : état de la question », dans Robert FOSSIER (dir.), *La petite enfance dans l'Europe médiévale et moderne...*, *op. cit.*, p. 7-29.

⁴ Pour une mise au point sur le martyre, voir Isabelle HEULLANT-DONAT, Charlotte DE CASTELNAU-L'ESTOILE, « Le martyre : état des lieux », dans Marc BELISSA, Monique COTTRET (dirs.), *Le martyr(e) : Moyen-Âge, Temps Modernes*, Paris, Kimé, 2010, p. 11-24.

⁵ Elsa MARMURSZTEJN, « La raison dans l'histoire de la persécution. Observations sur l'historiographie des relations entre juifs et chrétiens sous l'angle des baptêmes forcés », *Annales. Histoire, Sciences Sociales*, 67-1, janvier-mars 2012, p. 7-40. EAD., « La hantise de la téléologie dans l'historiographie médiévale de la persécution antijuive », *Revue d'histoire moderne et contemporaine*, 62-2/3 (avril-septembre 2015), « Antisémitisme(s) : un éternel retour ? », coord. Marie-Anne MATARD-BONUCCI, p. 15-39.

présentera les conditions de possibilité du culte des Innocents (chapitre 1), puis on se penchera sur la *Passio* des Innocents la plus lue au Moyen Âge, celle composée par Jacques de Voragine, afin de faire le point sur ce que l'opinion commune savait des Innocents au XIII^e siècle (chapitre 2), avant d'envisager les quelques récits d'Invention de reliques de saints Innocents (chapitre 3).

Dans un deuxième temps de l'étude, et après avoir constaté que les sources hagiographiques ne permettent pas de comprendre toutes les implications de la référence au massacre des Innocents, on s'intéressera à la façon dont le massacre des Innocents a été construit comme objet théologique dans l'exégèse (chapitre 5), dont le discours est largement tributaire de conceptions forgées dans l'Antiquité (chapitre 4), et dans la liturgie (chapitre 6) médiévales. On montrera en particulier comment, dans la profusion de détails de la ruminant exégétique, les différents personnages du récit évangélique (les Innocents, Hérode, leur bourreau, et Rachel, la femme qui les pleure) ont été essentialisés et figés dans des identités qui n'étaient pas données dans le texte biblique.

Enfin, dans la troisième partie, on explorera quelques mises en scène et mises en actes du massacre des Innocents afin d'en souligner l'aspect principalement politique, tout d'abord en analysant et en déconstruisant le *topos* historiographique prêtant à la fête des Saints-Innocents un aspect déviant (chapitre 7). On étudiera ensuite les drames liturgiques représentant l'*Interfectio puerorum*, envisagés comme une mise en scène et une simplification des données de l'exégèse (chapitre 8). Ces drames liturgiques sont peut-être la courroie de transmission de la dimension anti-juive de l'exégèse du massacre des Innocents, qui expliquent l'usage de celui-ci dans les accusations de meurtres rituels proférées à l'encontre des juifs à partir du XII^e siècle (chapitre 9).

**Première partie. Les saints
Innocents aux frontières de
l'hagiographie**

Dans ce premier temps de l'étude, il s'agira d'analyser ce qu'apportent les instruments de l'hagiographie à notre tentative de cerner l'identité des saints Innocents. Traditionnellement, les données collectées pour faire l'histoire d'un saint et de son culte sont les suivantes¹ : récits hagiographiques (*Vies*, *Passions*, miracles) recensés ou non dans la *Bibliotheca hagiographica latina (BHL)*², sources concernant les reliques (en particulier les récits d'*invention* de reliques), procès de canonisation le cas échéant et, éventuellement, étude de la correspondance entre les actions du saint en question et les valeurs auxquelles adhère la société qui le vénère (parfois à travers les sermons, en particulier ceux *ad status*).

En ce qui concerne les saints Innocents, il semble malaisé de procéder selon le cheminement habituel dans les sources hagiographiques, et ce pour plusieurs raisons. Tout d'abord, les Innocents sont des personnages bibliques, dont la seule présence – quoique fugace – dans le texte sacré suffit à prouver la sainteté : une sainteté qui semble évidente à tous les auteurs médiévaux qui ne la questionnent guère, mais qui tout de même interroge. En effet, comment des petits enfants juifs, persécutés avant même le début de la prédication de Jésus, ont-ils pu devenir des saints et martyrs chrétiens, et même, selon certains auteurs antiques, *les premiers chrétiens* ? Ensuite, les Innocents sont des nouveau-nés : ils n'ont par conséquent pas eu le temps de s'illustrer ici-bas par leurs actions saintes, ni eu la possibilité de témoigner fermement de leur foi en Jésus comme c'est le cas pour la plupart des martyrs. Enfin, si les reliques des Innocents sont innombrables dans l'Occident chrétien, probablement du fait du caractère massif prêté à leur massacre qui justifie l'existence de plusieurs centaines de corps, les récits de miracles associés à ces reliques sont inexistantes, ou presque.

La notice de la *BHL* concernant les saints Innocents fait état de trois *Passiones* et de trois *Inventiones*. La première *Passio* est celle issue de l'*Histoire ecclésiastique* d'Eusèbe de Césarée, traduite et remaniée par Rufin (*BHL* n° 4276). La deuxième est le récit de Jacques de Voragine dans la *Légende dorée* (n° 4277) ; la troisième est celle de Petrus de Natalibus (n° 4278), qui est presque textuellement reprise de Jacques de

¹ Jacques DUBOIS, Jean-Loup LEMAITRE, dans les *Sources et méthodes de l'hagiographie médiévale*, Paris, Cerf, 1993, recense neuf types de sources pour l'hagiographie médiévale, qui constituent les chapitres de l'ouvrage : *Passions*, *Vies* et miracles ; culte liturgique des saints ; martyrologes ; calendrier ; *Vita* ; toponymie ; saints dans l'art ; reliques et reliquaires ; pèlerinages.

² *Bibliotheca hagiographica latina antiquae et mediae aetatis*, Bruxelles, Société des Bollandistes, 1898-1899 [réimpr. anast. 1992], désormais *BHL*, et son *Novum supplementum*, éd. Henryk FROS, Bruxelles, Société des Bollandistes, 1986, désormais *BHL NS*.

Voragine. L'étude en détail de la *Passio* composée par Jacques de Voragine permet de faire le point sur la matière hagiographique relative aux Innocents au XIII^e siècle, sachant qu'elle conditionne toute la production hagiographique postérieure (chapitre 2). On se penchera également sur les quelques récits d'invention de reliques recensés (chapitre 3). Mais avant toute chose, et en l'absence de texte médiéval clair sur le statut et l'identité des Innocents, on examinera les conditions de possibilité de leur culte au Moyen Âge (chapitre 1).

Chapitre premier. Conditions de possibilité d'un culte des saints Innocents au Moyen Âge

Le culte des saints Innocents ne va pas de soi : enfants juifs, non baptisés, tués avant la Passion, mais au nom du Christ malgré leur impossibilité à proclamer leur foi, les Innocents sont loin de remplir les critères permettant de les considérer comme saints et martyrs. On souhaiterait analyser les conditions de possibilité d'existence de ce culte. À cet effet, il convient de replacer les Innocents dans une « constellation hagiographique » médiévale. Les Innocents peuvent être caractérisés par un certain nombre de traits spécifiques qui forment leur identité hagiographique. Afin de comprendre ce qu'ils sont (et ce qu'ils ne sont pas), il s'agit de les confronter avec d'autres saints présentant des caractéristiques comparables. Premièrement, ils sont ce que l'on pourrait appeler un « saint collectif », en ce sens qu'ils sont vénérés conjointement sans qu'aucun d'entre eux s'individualise par rapport au groupe ou s'en distingue : ils peuvent donc être comparés à d'autres saints collectifs comme les martyrs de la Légion thébaine ou encore les Onze mille vierges. Deuxièmement, les Innocents sont des martyrs qui n'ont d'autre mérite que d'avoir été injustement massacrés : ils peuvent être comparés à des « martyrs de faits divers », selon l'expression d'Edina Bozóky¹. Troisièmement, bien que leur massacre soit antérieur à la Passion, et même à la prédication de Jésus, les Innocents sont devenus des saints de la nouvelle Loi et accèdent au Paradis des baptisés avant même l'institution du baptême : ils peuvent à ce titre être rapprochés des Maccabées. Enfin et quatrièmement, les Innocents sont des enfants de moins de deux ans, si l'on comprend de manière littérale la mention biblique *infra bimatu*, caractérisés dans les sources médiévales par leur incapacité à parler (*in-*

¹ Edina BOZÓKY, « La légende des saints Lugle et Luglien », *Revue du Nord* 3/2011 (n° 391-392), p. 761-777 ; EAD., « Martyrs de faits divers du haut Moyen Âge », *Quaestiones Medii Aevi Novae*, 14, 2009, p. 5-26.

*fantia*¹) et par l'absence d'engagement personnel dans le martyre qu'on leur attribue ; pour bien comprendre ce dernier aspect de leur identité hagiographique, et les raisons pour lesquelles des enfants si jeunes peuvent être considérés comme saints, il conviendra d'apporter quelques éléments sur la conception médiévale et ecclésiastique de l'enfance, objet particulier de la faveur et de la grâce divines.

I. Des saints collectifs

Les martyres collectifs sont relativement fréquents dans le christianisme. En effet, les chrétiens de l'Antiquité ont été persécutés en tant que groupe et parfois martyrisés à plusieurs. Les chrétiens de l'Antiquité comme du Moyen Âge ne rechignent donc pas à vénérer un groupe de saints et martyrs, même si souvent le besoin se fait sentir d'individualiser un ou plusieurs personnages par ses (leurs) hauts faits ou sa (leur) capacité d'encourager ses (leurs) coreligionnaires durant les supplices. Les *Passions* antiques, récits contemporains des martyres antiques, font état des supplices endurés par de petits groupes, souvent de deux à dix personnes². Plus tard, des récits légendaires, établis après la découverte de reliques afin d'authentifier celles-ci, font état de groupes de martyrs plus importants, au nombre indéterminé ou largement hyperbolique, tels la Légion thébaine, dont le nombre de soldats est, chez Jacques de Voragine par exemple, de 6 666, les Onze mille vierges, les dix mille martyrs du Mont Ararat, ou encore les Innocents, si l'on retient le nombre parfois allégué de 144 000³.

La légende de la Légion thébaine rapporte qu'à la fin du III^e siècle, du temps de l'empereur Dioclétien, les soldats de la légion thébaine de l'armée romaine, alors qu'ils traversaient les Alpes pour se rendre en Gaule guidés par leurs chefs Maurice, Candide, Exupère et Victor, refusèrent de sacrifier aux dieux avant la bataille et furent pour cela martyrisés. Au V^e siècle, Eucher de Lyon compose leur *Passion* et des miracles sont réputés se produire dès le VI^e siècle. La dépouille de l'un de ces soldats, saint Innocent,

¹ De *for, fari* qui signifie parler ou dire, avec le préfixe privatif ; donc littéralement « qui ne peut pas parler ».

² Marie-Françoise BASLEZ, *Les persécutions dans l'Antiquité. Victimes, héros, martyrs*, Paris, Fayard, 2007, « L'identification par le groupe », p. 232-239 et plus particulièrement p. 233, n. 2.

³ La question du nombre des Innocents est discutée *infra*, p. 169sq.

fut rejetée par les eaux du Rhône ; ses reliques furent transférées à Magdebourg en 937. Les plus anciennes représentations iconographiques datent de la première moitié du XII^e siècle et semblent relever d'un besoin de mettre en avant le chef de la légion, Maurice¹. Le récit qu'en donne Jacques de Voragine au XIII^e siècle recourt au motif de l'armée du Christ pour désigner ces soldats prêts à servir l'empereur, mais pas au prix de la trahison de leur foi. « Les soldats du Christ sont donc encerclés par ceux du diable »², écrit Jacques, dans une série d'antithèses opposant l'innocence des martyrs à la tyrannie d'un pouvoir coupable. En plein XIII^e siècle, à l'appui d'une légende inventée huit siècles plus tôt pour authentifier des reliques, le motif antique de l'innocence des chrétiens est repris, et cette innocence est ainsi définie : les soldats de la Légion thébaine ne sont coupables d'aucune faute envers l'empereur, « ni trahison, ni peur », disent les soldats³, sinon de ne pas vouloir trahir le Christ en sacrifiant aux dieux romains. À l'un des martyrs de la Légion, la tradition a donné le nom d'Innocent : la *Vita* d'Anno, archevêque de Cologne, mentionne que celui-ci, vers 1069, entra dans une église à Rome et, soudoyant les gardiens, vola les reliques d'Innocent et de Vital, martyrs de la Légion thébaine, rentra avec elles à Cologne et construisit une église pour les y recevoir⁴. On invente du reste progressivement à cette légion thébaine, en plus d'un chef, des généraux, puis tous les grades de la hiérarchie militaire.

La légende d'une autre armée innocente est inventée sur des bases antiques infimes et amplifiée entre le X^e et le XII^e siècle : celle des Onze mille Vierges. L'innocence des victimes est non seulement l'antithèse du pouvoir tyrannique des persécuteurs, mais également le reflet du statut sexuel des martyres de cette armée virginale. La légende, telle qu'elle est fixée par Jacques de Voragine, raconte qu'une vierge anglaise du nom d'Ursule aurait demandé de différer son mariage afin d'effectuer un pèlerinage à Rome, en compagnie de mille vierges. En chemin, de nombreuses jeunes filles, ainsi que des clercs se joignent au cortège. Le pape lui-même

¹ Denis VAN BERCHEM, *Le martyre de la Légion thébaine, essai sur la formation d'une légende*, Bâle, Friedrich Reinhardt, 1956.

² JACQUES DE VORAGINE, *La Légende dorée*, Alain BOUREAU (éd.), Paris, Gallimard, 2004 (Bibliothèque de la Pléiade), chapitre 137, p. 784. L'édition de référence en français de la *Légende dorée* sera désormais abrégée BOUREAU, 2004.

³ *Ibid.*, p. 783

⁴ *Vita Annonis archiepiscopi Coloniensis*, *MGH, SS*, t. 11, p. 462-514 ; *BHL*, 507, cités par Patrick GEARY, *Le vol des reliques au Moyen Âge*, Paris, Aubier, 1993, p. 214. Sur la pratique du vol des reliques, voir aussi Hubert SILVESTRE, « Commerce et vol de reliques au Moyen-Âge » dans *Revue belge de philologie et d'histoire*, t. 30, fasc. 3-4, 1952, p. 721-739.

accompagne cette armée virginale, massacrée sur le chemin du retour de Rome à Cologne par les Huns, vraisemblablement prévenus et encouragés par les Romains. Laurence Moulinier montre que la légende et l'invention des reliques sont apparues concomitamment sur la base d'un récit très elliptique : la découverte d'une nécropole romaine dans les années 1100 a fourni les ossements nécessaires au développement du culte, qui se nourrit des visions de la mystique Élisabeth de Schönau (1129-1164). Celle-ci identifie l'occupant(e) de chaque tombe en imaginant des liens de parenté ou d'amitié avec Ursule, inventant ainsi les reliques, au double sens du terme : le récit concernant ces reliques est composé au moment-même de leur découverte¹.

Le Moyen Âge vénère donc des saints collectifs présentant une triple dimension guerrière, virginale et innocente face à un pouvoir tyrannique, ce qui rend possible de penser les saints Innocents dans les mêmes termes. Cependant, la question du processus qui conduit à la création de saints à partir du substrat biblique est loin d'être élucidée. De plus, à la différence des groupes de martyrs évoqués ci-dessus, aucune individualité ne se distingue du groupe des Innocents, dans la majorité des textes les concernant².

II. Des « martyrs de faits divers » ?

Par certains aspects, les Innocents peuvent être rapprochés de ce qu'Edina Bozóky nomme des « martyrs de faits divers », c'est-à-dire des martyrs « assimilés aux martyrs de la foi, mais qui ont subi une mort violente et injuste pour des raisons non religieuses, telles la cupidité ou encore la convoitise³ ». De fait, les Innocents correspondent à cette définition : victimes de la cupidité d'un pouvoir tyrannique menacé dans ses fondements, ils ont été massacrés en tout premier lieu pour des raisons politiques, c'est-à-dire du fait de la crainte d'Hérode de voir le « roi des juifs » lui

¹ Laurence MOULINIER, « Élisabeth, Ursule et les Onze mille Vierges : un cas d'invention de reliques à Cologne au XII^e siècle », *Médiévales*, n°22-23, 1992, p. 173-186.

² Les rares exceptions seront étudiées *infra* dans le chapitre sur les reliques. C'est dans un récit d'invention de reliques, celui de Brogues, que l'on voit deux Innocents nommés Benjamin et Philippe s'adresser à une vieille femme aveugle. À l'abbaye Saint-Pierre de Brantôme sont abritées les reliques d'un saint Sicaire qui serait l'un des Innocents.

³ BOZÓKY, « La légende des saints Lugle et Luglien », art. cit., p. 761.

prendre sa place. C'est du moins ainsi qu'une grande partie des exégètes médiévaux le comprennent, même s'il faut se garder de sous-estimer la dimension typologique du récit de l'évangéliste : pour Matthieu, le massacre des Innocents n'est pas tant un phénomène politique qu'un épisode témoignant de la correspondance entre Jésus et Moïse, réchappant tous deux d'un massacre d'enfants, quel que soit le motif de celui-ci. En effet, dans le livre de l'Exode 1, 15-22, la motivation de Pharaon à faire massacrer les premiers-nés hébreux n'est pas tant la crainte de perdre son trône, mais plutôt celle que le peuple hébreu prolifère excessivement : la raison du massacre est ici ethnique et religieuse. Au contraire, le massacre des Innocents est souvent présenté comme étant politiquement motivé.

À ce motif non-religieux du massacre s'ajoute le caractère injuste, au sens de « contraire au droit », immérité de la mort des enfants. Cet aspect est tardif dans le discours sur le massacre des Innocents. Dans l'Antiquité et au début du Moyen Âge, l'injustice du massacre n'est pas mise en avant : l'opinion dominante est celle d'Augustin († 430) et de Pierre Chrysologue († v. 450), pour lesquels le massacre n'est pas injuste puisqu'il fait partie du plan divin et illustre le fait que le martyre s'acquiert uniquement par la grâce divine. À l'époque carolingienne, on trouve chez Raban Maur l'idée que Rachel, incarnation de l'*Ecclesia*, se lamente sur le « meurtre *injuste* de ses membres »¹, mais le terme est très peu repris avant la fin du XIII^e siècle et le chapitre sur les Innocents de la *Légende dorée*. Jacques de Voragine consacre un développement au fait que les Innocents le sont en raison de la « passion injuste » qu'ils ont subie² : puisqu'ils n'ont nui à personne, il est injuste qu'il leur soit fait du mal. Cette apparition du caractère injuste du massacre à la fin du Moyen Âge est peut-être à mettre en lien avec la nécessité de faire correspondre le discours sur les Innocents avec la sensibilité laïque, et non plus avec des conceptions théologiques portées plutôt en milieu monastique.

L'idée d'injustice dans le martyre a été diversement interprétée dans l'historiographie. Henri Irénée Marrou soulignait déjà la coexistence de la notion théorique du martyre volontaire et de saints canonisés pour l'unique raison qu'ils ont

¹ RABAN MAUR, *Commentarius in Matthaum, I-IV*, Bengt LÖFSTEDT (éd.), Turnhout, Brepols, 2001 (CCCM 174), p. 69-71. Je souligne.

² BOUREAU, 2004, p. 77.

subi une mort imméritée¹, et imputait l'existence de ces derniers à une « piété populaire » qui aurait été une « survivance d'un aspect de la mentalité chrétienne du Bas-Empire »². Marrou étudie un exemple de ces victimes innocentes sanctifiées par le caractère injuste de leur mort : il s'agit du sort de trois employés des tribunaux du vicaire d'Italie, exécutés sur ordre de l'empereur Valentinien vers 364-367 et vénérés dans un lieu nommé *Ad Innocentis*. Ce récit provient des *Res Gestae* d'Ammien Marcellin (XXVII, 7, 5-6), auteur païen mais non hostile au christianisme, qui selon Marrou a cependant à cœur de prouver la férocité de Valentinien, empereur chrétien. Celui-ci aurait fait exécuter les trois *apparitores* coupables simplement de lui avoir rappelé ses devoirs de gardien du droit. Les victimes de cette mort injuste – littéralement, « contraire au droit » - auraient immédiatement et spontanément été vénérées comme des saints chrétiens (il n'est pas précisé s'ils étaient chrétiens) : ils ne sont donc pas des martyrs de la foi, mais martyrs en raison de leur mort imméritée. Marrou identifie le lieu de culte *Ad Innocentis* mentionné par Ammien Marcellin à la *pietra degli Innocenti* qui se trouve dans l'église S. Stefano Maggiore de Milan. Il rapproche également les saints Innocents de Milan des saints Innocents bibliques, dont il fait le paradigme de la mort injuste, et des « saints souffrants » de la piété russe (*sviatie strastoterptsi*), dont une réplique fameuse du *Boris Godounov* (1831) de Pouchkine garde le souvenir³. Dans cette scène, le tsar usurpateur enjoint un simple d'esprit (un « innocent », en français) à prier pour lui ; le fou lui répond : « Non, non, on ne prie pas pour le tsar Hérode, la sainte Vierge le défend ! ». Pour Marrou, ces « saints souffrants » incitent à la piété par la simple horreur du sang versé ; il les compare à Sigismond, roi des Burgondes, béatifié non pour ses pieuses actions (il avait fait assassiner son fils Sigeric...) mais du simple fait qu'il fut cruellement jeté dans un puits par le roi franc Clodomir d'Orléans⁴.

¹ Henri Irénée MARROU, « Ammien Marcellin et les « Innocents » de Milan », *Recherches de Science religieuse*, vol. 40, 1952, p. 179-190.

² *Id.*, « Ammien Marcellin et les Innocents de Milan », *Comptes rendus des séances de l'Académie des Inscriptions et Belles-Lettres*, 95^e année, n° 2, 1951, p. 115-116.

³ Alexandre POUCHKINE, *Boris Godounov*, Arles, Actes Sud (Babel), 2016.

⁴ *AASS*, mai, I, p. 83-91.

L'effusion injuste de sang comme cause unique du martyr est également le ressort de l'histoire du saint Guinefort étudié par Jean-Claude Schmitt¹. De même, André Vauchez explique, dans la lignée de Marrou, la « canonisation populaire » :

« Du contraste entre la dureté du châtement infligé et son caractère inique naissait une émotion, qui, transposée immédiatement sur le registre religieux, s'épanouissait en dévotion. En vertu d'un processus que nous pouvons considérer comme une loi de l'affectivité populaire, la pitié suscite la piété² ».

Vauchez oppose une conception « populaire » du martyr, qui, « aux yeux des masses, était attesté par la simple effusion de sang innocent » (au point d'ailleurs de vénérer un chien comme saint) et vouée à disparaître, à une conception cléricale plus exigeante qui entendait « réserver ce titre à ceux qui avaient exposé leur vie pour la foi de façon consciente et volontaire »³. L'usage du terme « populaire » par les historiens a fait l'objet de nombreux débats⁴ et il est difficile aujourd'hui d'adhérer pleinement à cette dichotomie. On se trouve bien en présence de deux conceptions du martyr qui coexistent, sans que l'une soit plus « moderne » que l'autre qui ne serait qu'une survivance du christianisme primitif⁵. Il semble qu'un certain invariant – l'indignation suscitée par la mort injuste – ait pu être réactivé dans des contextes différents et à l'appui de plusieurs causes : les employés de tribunaux un peu trop zélés sous Valentinien, les « martyrs de faits divers » du haut Moyen Âge, les enfants chrétiens prétendument victimes des juifs. Cette composante est également présente, avec des variations, dans le discours sur les Innocents : quasi-absente dans l'Antiquité et le haut Moyen Âge, activée dans l'exégèse pour la compréhension des pleurs de Rachel, puis investie par l'hagiographie au XIII^e siècle, au moment même où les canonistes incitent,

¹ Jean-Claude SCHMITT, *Le saint lévrier. Guinefort, guérisseur d'enfants depuis le XIII^e siècle*, Paris, Flammarion, 2004 [1^e édition : 1979], (coll. « Champs »).

² André VAUCHEZ, *La Sainteté en Occident aux derniers siècles du Moyen Âge, d'après les procès de canonisation et les documents hagiographiques*, Rome - Paris, École française de Rome, 1981, p. 178.

³ *Ibid.*, p. 180.

⁴ Jean-Claude SCHMITT, « 'Religion populaire' et culture folklorique (note critique) », *Annales. Économies, Sociétés, Civilisations*, 31^e année, n^o 5, 1976, p. 941-953 ; Michel LAUWERS, « Religion populaire », dans *Catholicisme. Hier, aujourd'hui, demain*, t. 12, Paris, Letouzey et Ané, 1990, p. 835-849 ; Dominique KALIFA, « Culture savante / culture populaire », dans Christian DELACROIX, François DOSSE, Patrick GARCIA, Nicolas OFFENSTADT (dirs.), *Historiographies, II*, Paris, Gallimard, 2010, p. 994-999.

⁵ Jean-Claude SCHMITT écrit d'ailleurs à ce propos : « Rien n'est *survécu* dans une culture, tout est vécu ou n'est pas. Une croyance ou un rite ne sont pas la combinaison de reliquats et d'innovations hétérogènes, mais une expérience n'ayant de sens que dans sa cohésion présente. », SCHMITT, « 'Religion populaire' et culture folklorique... », art. cit., p. 946.

justement, à ne pas glorifier toutes les victimes de mort injuste sous prétexte que les Innocents l'ont été¹. Paradoxalement donc ici, l'invariant serait précisément ce qui change, ce qui revient ponctuellement sous forme de rémanences, ce qui est modulable, malléable, en fonction des nécessités sociales et religieuses.

On comprend donc mieux comment le martyr, pourtant présenté comme un absolu, est très malléable. Le motif de la mort injuste, cette « morale de l'innocence souillée », fonctionnerait, pour Miri Rubin², comme une impulsion collective pour remédier au mal accompli et rétablir la justice, par un acte d'amour posthume envers la victime, tout en prenant part à la vertu et à la grâce qui émanent du sacrifice. La mort injuste, si elle est un *leitmotiv* du culte spontané des « martyrs de faits divers » ou des enfants prétendument massacrés par les juifs, n'est en rien réservée à un peuple enfant et naïf : il s'agit d'un argument d'un discours.

En outre, on l'a vu, le discours sur les saints Innocents réactive ponctuellement le *topos* de la mort injuste et imméritée³, mais leur culte n'est en rien « spontané » : ils sont des personnages du texte sacré, et non des personnes faisant leurs preuves dans le siècle et devant témoins. De plus, l'impulsion semble toujours venir d'en haut : dans les récits d'invention de reliques⁴, par exemple, la création d'un culte aux Innocents inhérent à la découverte de reliques s'effectue toujours sous l'impulsion de moines réformateurs, de rois, ou encore d'une autorité municipale. L'identité des Innocents, que l'on cherche à comprendre à l'aune des différents types de martyrs existant dans la Chrétienté médiévale, se précise : il s'agirait de figures créées par les clercs, mais dont certaines composantes feraient appel au sentiment d'indignation largement partagé face à la mort injuste.

¹ Voir par exemple DURAND DE MENDE, *Rationale divinatorum officiorum*, VII, XLII, 14, Anselme DAVRIL, Timothy M. THIBODEAU, Bertrand Georges GUYOT (éds.), Turnhout, Brepols, 2000 (CCCM 140B), p. 112. Ce passage est repris textuellement à Guillaume d'Auxerre (1198-1215) : *Sed quare sollempnizat Ecclesia pro morte Innocentium qui non habuerunt voluntatem patiendi ? Videtur enim quod eadem ratione si hodie aliquis tyrannus interficeret tot pueros, Ecclesia deberet similiter sollempnizare pro illis, quod verum non est.*

² Miri RUBIN, « Choosing Death ? Experiences of Martyrdom in Late Medieval Europe », in Diana WOOD (dir.), *Martyrs and Martyrologies*, Oxford - Cambridge, Blackwell, 1993, p. 153-183.

³ Le pendant de ce *topos* est celui de la mort « bien méritée » et atroce des persécuteurs, du châtement terrestre pour avoir infligé la mort injuste. Cf. *infra*, p. 90sq.

⁴ Cf. *infra*, p. 103sq.

III. Des martyrs juifs antérieurs à la Passion

La désignation des Innocents comme saints et martyrs chrétiens et, *a fortiori*, comme *les premiers* chrétiens, selon l'homilétique antique¹, pose problème. Au moment de leur massacre, Jésus est un bébé et, par définition, la prédication n'a pas commencé. Les Innocents ne meurent donc pas au nom d'une foi qu'ils proclament, comme c'est le cas pour les autres martyrs. Ils sont tués *pro Christo*, pour le Christ, mais surtout *à la place* de celui-ci, c'est-à-dire que leur massacre couvre en quelque sorte la fuite en Égypte et permet de signifier l'élection de Jésus, qui en réchappe. Leur simple présence dans le déroulement de la vie du Christ pourrait suffire à justifier leur culte, et l'on pourrait alors rapprocher le statut des Innocents de celui des reliques de contact. On achoppe cependant sur le fait qu'il s'agit d'enfants juifs, ce que très peu de commentateurs médiévaux relèvent : seul un texte, anonyme, mentionne le fait qu'ils ne sont pas chrétiens². Dans son traité de liturgie, Guillaume Durand, évêque de Mende, affirme que les Innocents étaient circoncis, ce qui était alors – du temps de l'Ancienne Loi – le remède contre le péché originel³. Afin de mieux cerner l'identité des Innocents, il convient donc d'examiner leur statut à la lumière d'autres martyrs juifs vénérés par le christianisme : ceux que la tradition appelle les Maccabées.

Le supplice des sept frères anonymes, tués sur ordre du roi séleucide Antiochos IV Épiphane pour avoir refusé de se conformer aux mœurs grecques et de manger du porc, est relaté dans le Deuxième livre des Maccabées, canonique, ainsi que dans le Quatrième livre des Maccabées qui, lui, a été écarté du canon. Le nom de Maccabées a été donné aux sept frères d'après le titre du livre relatant leur histoire. Ces livres ont probablement été écrits au premier siècle, un peu avant ou un peu après la destruction du Temple. Le récit du martyre des Maccabées commence par l'histoire du

¹ Francesco SCORZA BARCELLONA, « La celebrazione dei santi Innocenti nell'omiletica latina dei secoli IV-VI », *Studi medievali*, 15, 1974, p. 705-767.

² Le texte est édité par Migne sous le nom de Walafrid Strabo et identifié par Stegmüller (n° 8327) comme étant l'œuvre du Pseudo-Jérôme : les Innocents *non sunt christiani* (PL 114, col. 867, cf. *infra*, p. 175).

³ DURAND DE MENDE, *Rationale divinatorum officiorum*, éd. cit., p. 112 : *Erant autem innocentes quia circumcisi, nam circumcisio erat tunc remedium contra originale peccatum, licet non ita sufficiens sicut nunc est baptismus.*

vieil Éléazar¹ qui refuse de manger du porc, puis d'accepter les subterfuges proposés par ses amis, car s'il échappe au châtement de l'homme, dit-il, il s'exposera alors au châtement de Dieu. Eléazar, par sa volonté de mort glorieuse et noble, se rattache à la tradition antique de la belle mort. La suite du récit² porte sur une famille de sept frères qui refusent d'obtempérer aux ordres du roi. Ils sont alors tour à tour suppliciés sous les yeux de leur mère qui les encourage et finit elle aussi par périr.

Les Pères de l'Église opérèrent une lecture typologique de l'épisode en y reconnaissant la préfiguration des souffrances des chrétiens, ou en y voyant une allégorie de la lutte contre les forces du mal, ce qui permet de comparer les souffrances des Maccabées à celles que s'infligent les ascètes³. Le culte des frères Maccabées est attesté dès le V^e siècle chez les Pères de l'Église qui ont prononcé des homélies pour leur anniversaire : Grégoire de Nazianze, Jean Chrysostome, Ambroise de Milan et Augustin d'Hippone. Pour ce dernier, les Maccabées sont simplement des chrétiens avant l'heure⁴. La fête des Maccabées apparaît du reste en première place dans le Martyrologe hiéronymien⁵, puis en deuxième place dans les martyrologes historiques médiévaux⁶ (ceux de Bède, de Florus et d'Adon) à la date du 1^{er} août, derrière saint Pierre-aux-Liens. La fête de ce dernier a vraisemblablement été la cause de l'éclipse du culte des Maccabées en Occident.

Le rapprochement entre Innocents et Maccabées, deux « cas limites » de sainteté et de martyre, peut paraître artificiel. En effet, les sept frères persécutés sont adultes et peuvent affirmer les raisons pour lesquelles ils sont martyrisés, ainsi que leur volonté de respecter scrupuleusement les lois de leur religion, à la différence des Innocents, dont le martyre est involontaire. Cependant, le premier supplice subi par les frères Maccabées est l'amputation de la langue : les bourreaux les privent de cette langue qui leur sert à proclamer leur foi ; ils deviennent ainsi *in-fantes*, privés de la parole, comme les

¹ 2 M 6, 18-31.

² 2 M 7, 1-42.

³ Raphaëlle ZIADÉ, *Les martyrs Maccabées : de l'histoire juive au culte chrétien. Les homélies de Grégoire de Nazianze et de Jean Chrysostome*, Leyde, Brill, 2007 ; Gerhard ROUWHORST, « The Emergence of the Cult of the Maccabean Martyrs in Late Antique Christianity », dans Johan LEEMANS (dir.), *More Than a Memory : The Discourse of Martyrdom and the Construction of Christian Identity in the history of Christianity*, Louvain, Peeters, 2005, p. 81-96.

⁴ ROUWHORST, *Ibid.*, p. 95.

⁵ Hippolyte DELEHAYE, *Commentarius perpetuus in Martyrologium Hieronymianum ad recensionem Henrici Quentin*, in *Acta Sanctorum Novembri II, pars posterior*, Bruxelles, 1931, p. 408.

⁶ Henri QUENTIN, *Les martyrologes historiques du Moyen Âge. Étude sur la formation du Martyrologe romain*, Paris, 1908 [réimpression anastatique : Spolète, 2002], p. 53, 337, 435, 482, 585, 673.

Innocents. De plus, le dernier frère à être supplicié semble très jeune, mais va à la mort sans hésiter, malgré les tentatives d'Antiochos pour le faire reculer. On retrouve l'idée d'une grande sagesse associée à la prime jeunesse, idée présente dans les discours sur les Innocents qui s'incarne dans la figure du *puer senex*¹. Ils ont surtout le point commun d'être des martyrs chrétiens de l'Ancienne Loi. Le rapprochement entre Innocents et Maccabées est du reste explicitement effectué dans quelques sources médiévales. Au tout début du XII^e siècle, dans une note attribuée par François Dolbeau à Jean de Gaète, futur pape Gélase II, un écolâtre demande à son maître pourquoi l'Église célèbre le martyr des Maccabées et celui des Innocents, tous deux antérieurs à la Passion² ; le maître l'explique par le fait que certaines églises de Rome en possèdent des reliques.

Dans la seconde moitié du XIII^e siècle, Jacques de Voragine consacre un chapitre de la *Légende dorée* aux Maccabées et s'attache non pas au récit de leurs souffrances mais bien plutôt à la justification de leur culte en Occident. Il note que l'Église d'Occident, à l'inverse de celle d'Orient, « ne fête pas les saints de l'Ancien Testament, au motif qu'ils sont descendus aux enfers, à l'exception des saints Innocents – parce qu'en chacun d'eux c'est le Christ qui a été tué –, et des Maccabées »³. Le maître dominicain range donc les Innocents dans la catégorie des saints de l'Ancien Testament, alors qu'ils figurent dans le Nouveau, parce que la Loi n'est abolie que par la Passion du Christ, et que tout ce qui précède celle-ci appartient donc à l'Ancienne Loi. Comme tous les saints de l'Ancien Testament, Maccabées et Innocents sont descendus aux enfers, écrit Jacques de Voragine. Les théologiens, depuis Augustin, se sont beaucoup interrogés sur l'extension du salut proposé par le Christ à l'humanité : les personnes mortes avant le séjour de Jésus sur la terre, en particulier celles ayant vécu une vie vertueuse, peuvent-elles être sauvées ? La croyance est assez répandue que les saints de l'Ancien Testament séjournent en Enfer, ou encore dans le « Limbe des

¹ Cette expression, absente des sources médiévales, a été forgée par Ernst Robert CURTIUS, *La littérature européenne et le Moyen Âge latin*, Paris, PUF, 1956, p. 176-180. Elle désigne la figure dialectique de l'enfant dispensateur de sagesse malgré son jeune âge. Voir également Teresa C. CARP, « *Puer senex* in Roman and Medieval Thought », *Latomus*, 39, 1980, p. 736-739 ; Sandra LA ROCCA, *L'enfant Jésus. Histoire et anthropologie d'une dévotion dans l'Occident chrétien*, Toulouse, Presses Universitaires du Mirail, 2007, p. 34-37.

² François DOLBEAU, « Recherches sur les œuvres littéraires du pape Gélase II », dans *ID.*, *Sanctorum Societas*, Bruxelles, Société des Bollandistes, 2005, t. 2, p. 692-695 et *addendum* p. 726.

³ BOUREAU, 2004, p. 567-568 (chapitre 105).

Patriarches » ou « sein d'Abraham »¹, lieu réservé aux justes de l'Ancien Testament qui auraient été rachetés par le Christ descendu aux enfers. Depuis Grégoire le Grand, en effet, se répand l'idée selon laquelle les Patriarches n'ayant pas commis de péché personnel sont en Enfer en raison du seul péché originel, et qu'ils jouissent à cet égard d'un lieu privilégié, le *Limbus Patrum*, d'où ils seront délivrés par le Christ.

La croyance dans la descente aux enfers du Christ se fonde non pas sur le Nouveau Testament, dans lequel elle n'est pas évoquée, mais sur l'interprétation de nombreux passages de l'Ancien Testament (des Psaumes, en particulier) et d'un passage du Nouveau Testament, la Première Épître de Pierre (1 P 3, 18-20), dans lequel l'auteur encourage les chrétiens d'Asie Mineure à supporter les mauvais traitements infligés par les païens, en leur rappelant le modèle du Christ. Pour illustrer son propos, l'auteur de l'épître rappelle la mort et la résurrection du Christ avant d'évoquer un voyage qui le mène à prêcher « aux esprits en prison » (verset 19). Ces esprits avaient été incrédules au temps où Noé construisait son arche pour échapper au déluge (v. 20), qui annonce le baptême (v. 21-22). Le thème connaît un grand succès dans la liturgie médiévale grâce aux précisions données par l'*Évangile apocryphe de Nicodème*² : le Christ descendu aux enfers a ramené une partie de ceux qui y étaient enfermés. Il s'agit des justes non baptisés parce qu'antérieurs à sa venue sur terre, donc les patriarches et les prophètes. Aucun théologien ne conteste que le Christ se soit rendu en Enfer : cet épisode fait partie du *Credo*³.

Les Innocents seraient donc logés à la même enseigne que les patriarches de l'Ancien Testament, puisqu'ils appartiennent encore à l'ancienne Loi : après leur martyre, ils ont séjourné aux enfers en attendant d'en être libérés par le Christ⁴. Cependant, à la différence des patriarches, ils bénéficient d'un culte en raison de leur statut de « reliques de contact ». Pour Éric Berthon⁵, le massacre des Innocents constitue

¹ Jérôme BASCHET, *Le Sein du père. Abraham et la paternité dans l'Occident médiéval*, Paris, Gallimard, 2000.

² *Évangile de Nicodème*, 21, 1- 27, 3, dans *Écrits apocryphes chrétiens*, t. 2, Pierre GEOLTRAIN, Jean-Daniel KAESTLI (éds.), Paris, Gallimard, 2005 (Bibliothèque de la Pléiade), p. 293-297.

³ Rémi GOUNELLE, *La descente du Christ aux enfers. Institutionnalisation d'une croyance (310-550)*, Turnhout, Brepols, 2000 ; *ID.*, « La descente du Christ aux enfers », *Cahiers Évangile*, Service biblique évangile et vie, supplément au n°128, Paris, Cerf, juin 2004.

⁴ La question du séjour aux enfers des âmes des Innocents après leur massacre est un point important des traités de liturgie puisqu'elle explique l'absence de chants d'allégresse dans les célébrations des Innocents, cf. *infra*, chapitre 6, p. 248sq.

⁵ Éric BERTHON, « À l'origine de la spiritualité médiévale de l'enfance : les Saints Innocents », dans Robert FOSSIER (dir.), *La petite enfance dans l'Europe médiévale et moderne. Actes des XVI^e journées*

une « ligne de partage » entre l'ancienne et la nouvelle Loi. L'apparition dans les sources des XII^e et XIII^e siècles d'un rapprochement explicite entre Innocents et Maccabées est sans doute à mettre au crédit de l'évolution du regard médiéval sur les justes juifs. Au cours du Moyen Âge en effet, la porosité de la frontière entre Ancien et Nouveau Testament change : le lien typologique tissé entre Job et le Christ, par exemple, est de plus en plus fort¹.

Ainsi, le culte des Innocents est rendu possible par le fait que l'Église n'est pas réticente à célébrer des martyrs juifs antérieurs à la Passion, tout spécialement s'ils ont été massacrés par un pouvoir tyrannique.

IV. L'Église et les enfants

IV. 1. La valorisation spirituelle de l'enfance

Comment des enfants, qui plus est des nouveau-nés, peuvent-ils être considérés comme saints et martyrs ? Ils n'ont pas la possibilité de témoigner de leur foi, ils n'ont pas non plus mené de vie exemplaire. La possibilité de vouer un culte à des enfants réside en tout premier lieu dans la valeur sacrée accordée à l'enfance dans les Évangiles, où les tout-petits sont valorisés du point de vue spirituel. Tout d'abord, Jésus se compare à plusieurs reprises à un tout-petit : dans l'évangile de Matthieu, il affirme, au moment du Jugement dernier : « chaque fois que vous l'avez fait à l'un de ces plus petits (*uni ex his minimis*), c'est à moi que vous l'avez fait ! » (Mt 25, 40) ; ou encore, à propos du royaume des cieux : « qui accueille en mon nom un enfant comme celui-là, m'accueille moi-même » (Mt 18, 1-5). Les enfants sont du reste pensés comme des

internationales d'Histoire de l'Abbaye de Flaran, Toulouse, Presses Universitaires du Mirail, 1997, p. 31-38, ici p. 35. L'auteur tire cette conclusion d'un sermon de GRÉGOIRE DE NYSSE de 386, *Oratio in diem Natalem Christi et infantes qui in Bethleem occisi sunt* (PG 46, col. 1132), ainsi que de l'étude de Francesco SCORZA BARCELLONA, « La celebrazione dei sancti Innocenti nell'omiletica Greca », *Bolletino della Badia Greca di Grottaferrata*, 29, 1975, p. 105-135, ici p. 108 : *La strage degli Innocenti è dunque il colmo della rivelazione del male, contemporanea all'apparire della grazia e della nuova economia di salvezza*.

¹ Remarque d'Alain Boureau, dont je lui sais gré. Robert LERNER, *The feast of saint Abraham. Medieval Millenarism and the Jews*, Philadelphie, University of Pennsylvania Press, 2001, montre également que dans certains milieux millénaristes, l'idée avait cours qu'à la fin des temps, juifs et chrétiens pourraient célébrer ensemble les patriarches de l'Ancien Testament comme des saints (p. 110 par exemple).

modèles à suivre en vue du salut, idée qui se fonde sur plusieurs passages des Écritures, en particulier Luc 18, 16 : « Laissez venir à moi les petits enfants, et ne les en empêchez pas ; car le royaume de Dieu est pour ceux qui leur ressemblent » ; et Mt 18, 3-4 : « Si vous ne changez et ne devenez comme les enfants, non, vous n'entrerez pas dans le royaume des cieux. Celui-là donc qui se fera petit comme cet enfant, voilà le plus grand dans le royaume des cieux ». Cela ne signifie pas pour autant que les adultes doivent se comporter comme des enfants car l'analogie se place au niveau spirituel. De plus, le dogme chrétien de l'Incarnation implique que le Christ se soit lui-même incarné dans tous les âges de la vie, y compris la petite enfance, ce dont le massacre des Innocents témoigne – car pourquoi les avoir massacrés si ce n'est parce que Jésus avait leur âge ? L'humanité du Christ est d'ailleurs de plus en plus mise en avant à partir du XII^e siècle, comme le montrent les nombreuses représentations figurées du Christ enfant¹ et du Christ souffrant.

Cependant, comme l'a remarqué Didier Lett, c'est bien la toute petite enfance (*infantia*) qui est spirituellement valorisée, jusqu'à deux ou trois ans – l'âge des Innocents en somme –, les âges suivants, *pueritia* et *adulescentia*, éveillant chez les clercs des soupçons parce que ces âges sont considérés comme plus « charnels » que ceux de la petite enfance². En outre, le lait comme nourriture des tout-petits représente une métaphore de l'enseignement élémentaire des novices dans la foi, en vertu de l'exégèse de versets de Paul (I Co 3, 1-2³, He 5, 13-14⁴) et de Pierre (1 P 2, 2-3⁵). Comme des enfants, les néophytes boivent le lait de la parole divine, voire le Christ lui-même, parfois assimilé au lait. Cette image est reprise par plusieurs auteurs antiques et

¹ Outre les Vierges à l'enfant, les scènes de nativité témoignent de l'intérêt croissant porté à l'enfant Jésus à partir du Moyen Âge central. Voir par exemple le recensement des images de Nativités effectué par Giulia PUMA dans le cadre de sa thèse : <http://nativita.hypotheses.org/>, consulté le 2 octobre 2013.

² Didier LETT, *L'enfant des miracles. Enfance et société au Moyen Âge (XII^e-XIII^e s.)*, Paris, Aubier, 1997, p. 91 ; *ID.*, « L'enfant dans la chrétienté », dans *ID.*, Danièle ALEXANDRE-BIDON, *Les enfants au Moyen Âge*, Paris, Hachette, 1997, p. 43-46. Voir également Éric BERTHON, « Le sourire aux anges : enfance et spiritualité au Moyen Âge (XII^e-XV^e siècle), *Médiévales*, n°25, 1993, p. 93-111.

³ « Pour moi, frères, je n'ai pu vous parler comme à des hommes spirituels mais seulement comme à des hommes charnels, comme à des petits enfants en Christ. C'est du lait que je vous ai fait boire, non de la nourriture solide : vous ne l'auriez pas supportée ».

⁴ « Vous devriez être, depuis le temps, des maîtres et vous avez de nouveau besoin qu'on vous enseigne les tout premiers éléments des paroles de Dieu. Vous en êtes arrivés au point d'avoir besoin de lait, non de nourriture solide. Quiconque en est encore au lait ne peut suivre un raisonnement sur ce qui est juste, car c'est un bébé (*parvulus*). Les adultes, par contre, prennent de la nourriture solide, eux qui, par la pratique, ont les sens exercés à discerner ce qui est bon et ce qui est mauvais ».

⁵ « Comme des enfants nouveau-nés (*infantes*), désirez le lait pur de la parole, afin que, par lui, vous grandissiez pour le salut, si vous avez goûté que le Seigneur est bon ».

médiévaux¹, dans des proportions suffisantes pour que l'on puisse penser que les clercs avaient à l'esprit cette symbolique du lait lorsqu'ils évoquaient les Innocents comme des *lactantes* (littéralement, « allaités »), dans le Psaume 8, 3 (*Ex ore infantium et lactantium perfecisti laudem propter inimicos tuos ut destruas inimicum et ultorem*), qui est chanté aux Saints-Innocents depuis la fin de l'Antiquité, par exemple.

IV. 2. La vision ambivalente de l'enfance et de la sainteté enfantine

En dépit de la valorisation spirituelle de l'enfance, l'enfant charnel n'en est pas moins un être dérangeant, exhalant la « malpropreté continuelle des enfants en bas âge », selon les célèbres mots qu'Abélard prête à Héloïse². Les clercs, depuis Augustin, ont des petits enfants une image ambivalente³, voire ambiguë. Pour Augustin, « ce qu'il y a d'innocent chez l'enfant, c'est la faiblesse de ses organes, mais son âme non pas »⁴ : les enfants n'ont aucun mérite à ne pas pécher, c'est le simple résultat de leur incapacité physique. De plus, « personne n'est pur de péché devant [Dieu], pas même le petit enfant qui n'a vécu sur la terre qu'un jour »⁵ : l'enfant, même exempt de péché personnel, porte la macule du péché originel. Au contraire, des Pères de l'Église portent une vision de l'enfance moins pessimiste que celle d'Augustin. Jérôme de Stridon dresse une liste des qualités enfantines, au nombre de quatre, liste reprise par la suite dans les œuvres d'Isidore de Séville, Bède le Vénérable et un grand nombre de théologiens à sa suite. Selon Jérôme, l'enfant ne persévère pas dans la colère, oublie les offenses, n'est pas attiré par une belle femme et est sincère⁶.

¹ André GAGNÉ, *La figure de l'enfant et la symbolique du lait dans le logion 22 de l'EvTh et dans la tradition paléochrétienne*, thèse numérisée, Université de Montréal et Université catholique de Louvain, 2008. URL :

https://papyrus.bib.umontreal.ca/xmlui/bitstream/handle/1866/6497/Gagne_Andre_2008_these.pdf?sequence=1&isAllowed=y ; Gilbert DAHAN, *L'exégèse chrétienne de la Bible en Occident médiéval*, Paris, Cerf, 1999, p. 69-70.

² PIERRE ABÉLARD, *Histoire de mes malheurs*, Jérôme VÉRAIN (éd.), M. R. L'ABBÉ (trad.), Paris, Éd. Mille et une nuits, 2001, p. 27.

³ L'image ambivalente des enfants dans la culture médiévale a été étudiée par Shulamith SHAHAR, *Childhood in the Middle Ages*, Londres – New York, Routledge, 1990, spécialement le chapitre 1, p. 9-20.

⁴ AUGUSTIN D'HIPPONE, *Confessions*, Pierre de LABRIOLLE (éd. et trad.), Paris, Les Belles Lettres, 1956 (Collection Budé), p. 10.

⁵ *Ibid.*, p. 10.

⁶ Liste établie par Jérôme de Stridon dans le commentaire de Mt 18, 4 : *non perseverat in iracundia, non laesus meminit, non videns pulchram mulierem delectatur, non aliud cogitat, et aliud loquitur*, JÉRÔME DE

C'est pourtant la vision augustinienne qui prévaut, selon laquelle l'absence de péché chez les petits enfants n'est donc en rien méritoire, puisqu'elle résulte d'une incapacité physique. De même, on déduit de l'incapacité de parler des Innocents, souvent nommés *in-fantes*, l'impossibilité de témoigner de leur foi dans le martyre. Ce doute concernant la sainteté des enfants affleure également dans la littérature profane, à une date certes tardive pour nous, mais dans un vocabulaire particulièrement évocateur. Il trouve en effet un écho dans le poème *Pearl*, composé en Angleterre (et en anglais) dans la deuxième moitié du XIV^e siècle : le narrateur, endormi sur la tombe d'une petite fille, la voit en rêve et lui fait part de ses doutes quant au fait qu'un rang royal, comparable à celui de Marie, reine des cieux, lui soit réservé dans l'au-delà, à elle dont les actions sur terre furent négligeables, qui n'a pas vécu plus de deux ans sur terre et qui ne pouvait même pas réciter le *Credo* ou dire ses prières¹. Il s'agit manifestement d'une réminiscence des réserves de certains auteurs concernant le martyre des Innocents.

L'absence d'actions terrestres justifiant la sainteté est un point embarrassant pour la canonisation des enfants. De fait, la sainteté enfantine est un phénomène extrêmement rare, quelle que soit l'époque. Les seuls enfants à être officiellement vénérés au Moyen Âge sont l'Enfant-Jésus et les Innocents. Quelques enfants bénéficient de ce qu'André Vauchez appelle une « canonisation populaire »² : il s'agit d'enfants chrétiens, souvent âgés de sept à dix-huit ans, prétendument victimes des juifs et vénérés spontanément et localement, que ce soit sous l'impulsion du clergé local ou des fidèles. Pour le cas de Werner d'Oberwesel au XIII^e siècle, une enquête locale a été menée en vue de l'ouverture d'un procès de canonisation, qui n'a jamais eu lieu³. Seul Simon de Trente⁴, prétendument martyrisé en 1475, surnommé d'ailleurs *der*

STRIDON, *Commentaire sur l'Évangile de Matthieu III-IV*, Émile BONNARD (éd. et trad.), Paris, Cerf, 1979 (SC 259), p. 48-49.

¹ v. 483-485 : *You lived in our country not two years / You could not please the Lord, or pray, / Or say 'Our father', or Creed rehearse ; The Gawain Poet. Complete Works*, Marie BORROFF (éd.), New York - Londres, W. W. Norton & Company, 2011 ; Alan J. FLETCHER, « *Pearl* and the Limits of History », dans Anne Marie D'ARCY, Alan J. FLETCHER (dirs.), *Studies in Late Medieval and Early Renaissance Texts in Honour of John Scattergood*, Dublin, Four Courts, 2005, p. 148-170.

² André VAUCHEZ, *La sainteté en Occident aux derniers siècles du Moyen Âge*, *op. cit.*, p. 180.

³ *Id.*, « Antisémitisme et canonisation populaire : saint Werner ou Vernier († 1287), enfant martyr et patron des vigneron », *Comptes-rendus des séances de l'Académie des Inscriptions et Belles-Lettres*, 1982, vol. 126, n° 1, p. 65-79.

⁴ Anna ESPOSITO, « La morte di un bambino e la nascita di un martire : Simonino da Trento », dans Anna BENVENUTI PAPI, Elena GIANNARELLI (dirs.), *Bambini Santi. Rappresentazioni dell'infanzia e modelli agiografici*, Turin, Rosenberg et Sellier, 1991, p. 99-118 ; Paul Oskar KRISTELLER, « The Alleged Rituel

Unverdorben (l'Innocent) et âgé de deux ans et demi, a été canonisé par le pape Sixte-Quint au XVI^e siècle. Au XIII^e siècle, c'est peut-être la diffusion du culte de ces enfants martyrs qui incite les exégètes de la liturgie comme Durand de Mende à clarifier le cas des Innocents en affirmant que l'Église ne doit pas glorifier toutes les victimes innocentes sous prétexte que les Innocents l'ont été¹. Cinq siècles plus tard, ces questions occupent toujours le cardinal Lambertini, futur pape Benoît XIV (1740-1758) et auteur d'un traité sur la canonisation : selon lui, l'Église ne doit pas canoniser des enfants morts après le baptême et avant d'avoir l'usage de la raison, « sauf s'ils ont été tués en haine du Christ ou de la foi de celui-ci (*in odium christi ejusque fidei*)², comme les Innocents ». De fait, la sainteté enfantine demeure très rare, même si elle se développe aux époques modernes et contemporaines³.

Finalement, la qualité d'*infantes* des Innocents semble compter pour bien peu dans leur sainteté : c'est plutôt leur mort violente et l'identité de leur persécuteur qui semblent justifier leur statut. Cependant, la valeur accordée à l'infanticide durant le Moyen Âge peut nous permettre d'ajouter une donnée dans cette quête de l'identité des saints Innocents.

IV. 3. L'infanticide : crime ultime aux yeux de l'Église et de la société médiévales ?

L'historiographie du crime montre bien que la notion de *crimen* a varié selon les périodes. Par exemple, alors que le parricide est considéré comme le crime suprême au XIX^e siècle – la preuve en étant qu'il se situe alors tout en haut de la hiérarchie

Murder of Simon of Trent (1475) and its Literary Repercussions : a Bibliographical Study », *Proceedings of the American Academy for Jewish Research*, 59, 1993, p. 103-135.

¹ cf. *supra*, p. 34 et la note 1.

² Sur la question de l'*odium fidei* comme condition de la qualification comme martyr, alors formalisée par Lambertini, voir Isabelle HEULLANT-DONAT, « *Odium fidei* et définition du martyr chrétien », dans Marc DELEPLACE (dir.), *Les discours de la haine. Récits et figures de la passion dans la cité*, Actes du colloque international (Reims, 26-28 septembre 2007), Lille, Presse Universitaire du Septentrion, 2009, p. 113-124.

³ Voir par exemple Pierroberto SCARAMELLA, *I Santoli. Culti dell'infanzia e santità infantile a Napoli alla fine del XVII secolo*, Rome, Edizioni di Storia e Letteratura, 1997 ; Patrick CABANEL, « Des saints de lait : enfance, vocation et mort dans l'Europe des années 1900-1930 », dans Jean-Pierre BARDET, Jean-Noël LUC, Isabelle ROBIN-ROMERO, Catherine ROLLET (dirs.), *Lorsque l'enfant grandit entre dépendance et autonomie*, Paris, PUPS, 2003, p. 535-545 : l'auteur parle même, p. 539, d'une « ère de la sainteté enfantine » au début du XX^e siècle.

pénale¹ -, il est progressivement supplanté par l'infanticide comme sommet de l'horreur. On aimerait ici analyser le statut de l'infanticide dans la société médiévale. Le massacre des Innocents est en effet un « infanticide de masse » : si l'infanticide désigne, *stricto sensu*, le meurtre du nouveau-né par ses parents naturels, les Innocents ont été tués non par leurs parents mais par leur roi, théoriquement responsable de leur protection.

Les conciles antiques statuèrent sur l'infanticide, en prononçant des peines d'excommunication d'une durée variable pour les mères infanticides². Parmi les listes de punitions pour infanticide transmises par les pénitentiels se trouve une clause indiquant que la peine est réduite si la mère est pauvre³. Les *Décrétales* de Grégoire IX prescrivait l'entrée au monastère de la femme ayant tué son enfant⁴. Une circonstance aggravante est le meurtre d'un enfant non baptisé. Les peines pour les mères infanticides s'aggravent ensuite à l'époque moderne⁵.

Dans les textes littéraires tels que la *Vie* de saint Liudger, élève d'Alcuin, on trouve parfois des renseignements sur l'infanticide des filles au tout début de notre période. La mère du saint était promise à la mort en raison du trop grand nombre de filles au sein d'une famille où il n'y avait pas d'héritier mâle. La coutume « païenne » autorisait le meurtre des nouveau-nés à condition toutefois que ceux-ci n'aient pas encore absorbé de nourriture provenant de la terre. La mère du saint est sauvée *in extremis* de la mort par une servante qui lui fait absorber un peu de nourriture. Le *Lais de Fresne* de Marie de France, composé au milieu du XII^e siècle, relate la vie d'une fille qui avait été promise à la mort. De ces témoignages du droit canon et des textes littéraires, Emily Coleman déduit que l'« on peut dire que l'idée d'infanticide ne choquait pas la sensibilité des laïques au Moyen Âge »⁶. Cette affirmation doit sans

¹ Sylvie LAPALUS, *La mort du vieux. Une histoire du parricide au XIX^e siècle*, Paris, Tallandier, 2004.

² Louis GODEFROY, « Infanticide », *DTC*, t. VII/2, col. 1717-1726 (ici col. 1722) ; Shulamith SHAHAR, *Childhood in the Middle Ages*, *op. cit.*, spécialement le chapitre 6 (« Abandonment, infanticide, and accidents »), p. 121-144.

³ Théodore, archevêque de Cantorbéry (668-690), précise que l'infanticide équivaut à l'homicide et prescrit une pénitence de quinze ans, sauf si la mère est pauvre : dans ce cas la peine est ramenée à sept ans. Marilyn SANDIDGE, « Changing Contexts of Infanticide in Medieval English Texts », dans Albrecht CLASSEN (dir.), *Childhood in the Middle Ages and the Renaissance : The Result of a Paradigm Shift in the History of Mentality*, Berlin, de Gruyter, 2005, p. 291-306, ici p. 292.

⁴ *Décrétales*, l. V, tit. x, *De his qui filios occiderunt* ; tit. xi, *De infantibus et languidis expositis*.

⁵ A. BRIDE, « Infanticide », *Catholicisme...*, *op. cit.*, t. 5, col. 1573-1575.

⁶ Emily COLEMAN, « L'infanticide au haut Moyen Âge », *Annales HSS*, 1974/2, p. 315-335 (traduction française d'Antoinette CHAMOIX), ici p. 328. L'auteur de cet article pose l'hypothèse, sur la base du polyptyque de Saint-Germain-des-Prés (IX^e siècle), que l'infanticide féminin était monnaie courante dans

doute être nuancée en fonction des sources, des périodes et des aires géographiques. Marilyn Sandidge¹, par exemple, apporte des données en sens contraire pour l'Angleterre médiévale : de Bède le Vénérable aux *Contes de Cantorbery* de Chaucer, l'infanticide est fermement condamné.

John Boswell² a montré que l'oblation et l'exposition avaient été au Moyen Âge des pratiques de régulation des naissances permettant de contourner l'infanticide. Il souligne en outre que la préoccupation principale des autorités ecclésiastiques dans ce domaine est moins le meurtre en lui-même que la question de savoir si l'enfant a été baptisé ou non. Il affirme que les enfants en surnombre faisaient l'objet d'un commerce multiforme (placés, loués, vendus, exposés, confiés au monastère ou « au bon cœur des étrangers »), et que l'étatisation de l'abandon, la mainmise de l'État et de l'Église sur cette pratique par l'intermédiaire des grands hospices (pratique du Tour née dans l'Italie communale et diffusée ensuite dans l'ensemble de l'Europe), provoqua une véritable catastrophe : les enfants moururent en masse derrière les murs des orphelinats. De plus, une naissance illégitime entraînant la honte et le rejet du cercle d'appartenance sociale, l'infanticide semble avoir été fréquent à l'époque médiévale, mais le crime était moins de tuer l'enfant que de le priver de baptême et, par conséquent, de l'enterrer sans sépulture chrétienne. C'est pourquoi la plupart des femmes infanticides baptisaient leur enfant avant de le tuer, ce qui constituait une circonstance atténuante, de même que le viol ou l'extrême pauvreté, lors d'un éventuel procès. Ainsi, ce n'est pas tant l'infanticide charnel qui constituerait le sommet de la hiérarchie pénale, mais bien l'infanticide spirituel, c'est-à-dire le fait de vouer l'enfant (fœtus compris) à la damnation par l'absence de baptême. On peut donc lire le massacre des Innocents de la façon suivante : en ordonnant le massacre de ses sujets, Hérode aurait voué aux enfers toute une génération de chrétiens potentiels, qui seraient devenus chrétiens et auraient été baptisés s'ils avaient vécu et pu suivre les enseignements de Jésus. La grâce divine est venue remettre de l'ordre dans cette situation et a permis de promouvoir les Innocents au rang de martyrs.

le haut Moyen Âge et constituait un véritable moyen de régulation des naissances, et que le taux de masculinité s'explique non par le sous-enregistrement des filles mais par l'élimination des bébés filles.

¹ SANDIDGE, « Changing Contexts of Infanticide in Medieval English Texts », art. cit., p. 291-306.

² JOHN BOSWELL, *Au bon cœur des inconnus. Les enfants abandonnés de l'Antiquité à la Renaissance*, Paris, Gallimard, 1993 [1988 pour l'édition américaine ; traduction en français de Pierre-Emmanuel DAUZAT].

IV. 4. Les justifications du pédobaptême

Compte tenu de la réalité démographique de l'Europe médiévale, où il semble qu'au moins un enfant sur quatre n'atteignait pas l'âge d'un an, la question de l'enfance est inévitablement pensée sous l'angle du salut des enfants¹. La théologie n'étant pas déconnectée de la société qui la produit, la question du baptême des enfants en bas-âge ou pédobaptême devient cruciale : leur donner le baptême est l'unique moyen de leur épargner les souffrances de l'Enfer. Or, dans les premiers temps du christianisme, le rite baptismal était destiné aux catéchumènes adultes et prenait la forme d'un engagement personnel. Ce n'est qu'au cours du haut Moyen Âge que le pédobaptême se généralise, en lien avec ce souci du salut des enfants morts à la naissance ou en très bas-âge, probablement nombreux. Le pédobaptême n'est cependant pas sans poser problème : comment l'enfant, étymologiquement incapable de parler (*in-fans*), peut-il prendre un engagement propre et témoigner de sa foi, conditions jusque là nécessaires au baptême des adultes ? La pratique du parrainage est la réponse apportée par les clercs à ce problème : des adultes se portent garants du pacte baptismal passé avec Dieu, au nom de la *caritas*². Ce lien particulier instaure une parenté spirituelle reposant sur la notion de « foi pour l'autre » (*fides aliena* : foi d'un autre ou foi pour l'autre) empruntée à saint Augustin. Ainsi, la foi de l'ensemble de la société chrétienne opère dans le sacrement du baptême des enfants, puisque ceux-ci sont incapables d'exprimer un engagement personnel, incapacité dont on déduit leur absence de volonté. Ce double manque est compensé par la foi des autres, au nom de la *caritas*, ce qui fait du baptême un rite d'engendrement autant spirituel que social. La réflexion sur le pédobaptême est donc fondamentale dans la mesure où elle questionne le rite d'entrée de l'enfant dans la communauté chrétienne³. Il est remarquable de souligner cependant que cette pratique a

¹ Pour une rapide mise au point des enjeux complexes de la démographie médiévale, voir Michel TERRISSE, « À propos de démographie médiévale : de moderniste à médiéviste, notes de lecture », *Annales. Économies, Sociétés, Civilisations*, 30-4, 1975, p. 680-683.

² Anita GUERREAU-JALABERT, « *Spiritus* et *caritas*. Le baptême dans la société médiévale », dans Françoise HÉRITIER, Élisabeth COPET-ROUGIER (dirs.), *La parenté spirituelle*, Paris - Bâle, Éditions des Archives contemporaines, 1995, p. 133-203 ; voir également l'étude sémantique d'Hélène PÉTRÉ, *Caritas : Étude sur le vocabulaire latin de la charité chrétienne*, Louvain, « Spicilegium Sacrum Lovaniense », 1948.

³ Michel RUBELLIN, « Entrée dans la vie, entrée dans la chrétienté, entrée dans la société : autour du baptême à l'époque carolingienne », *Actes des congrès de la Société des historiens médiévistes de l'enseignement supérieur public*, 1981, vol. 12, n° 1, p. 31-51. Voir également la mise au point récente de Cédric GIRAUD, *Per verba magistri : Anselme de Laon et son école au XII^e siècle*, Turnhout, Brepols, 2010, p. 272-285 ; l'ouvrage ancien de Jules CORBLET, *Histoire dogmatique, liturgique et archéologique*

constamment été remise en cause, par des penseurs chrétiens, par des courants dits hérétiques, et plus tard par les protestants. Quelle que soit l'époque, la contestation porte toujours sur l'absence – les termes varient – de libre-arbitre, de raison, de volonté, d'engagement personnel ou de foi propre de l'enfant lors du baptême¹.

Saint Augustin², confronté dans les années 410 à l'hérésie pélagienne, posa les jalons repris et réinterprétés en fonction des contextes par toute la tradition postérieure. Selon lui, si l'Église baptise les tout-petits, c'est qu'ils portent la macule du péché originel. Par conséquent, le péché ne dépend pas uniquement de la volonté, puisque tout le monde contracte le péché originel sans volonté. Ainsi, il est absolument nécessaire de baptiser chaque enfant – le raisonnement est circulaire. Augustin évacue ici le problème de l'incapacité de parler, se concentrant sur la question, bien plus importante à ses yeux, du libre-arbitre. De même que le péché originel ne dépend pas de la volonté, le sacrement qui permet d'en débarrasser le chrétien, le baptême, ne requiert pas la volonté de celui-ci. Le fait que la réflexion sur le baptême des enfants permette de préciser la doctrine du péché originel montre l'importance du pédobaptême.

La question de savoir à qui appartient la volonté permettant de baptiser les enfants en suppléant à leur absence de volonté est une des nombreuses questions du débat sur le pédobaptême. Augustin a recours à la *fides aliena* évoquée précédemment, la « foi pour l'autre » ou « foi d'un autre », qui désigne la foi des parrains, ou des parents, représentants de l'Église comprise comme l'ensemble des fidèles. En effet, les enfants sont *innocents* dans le sens où ils n'ont pas commis de péché personnel, mais ils sont marqués par le péché originel en raison de la volonté d'un autre, Adam ; rien ne s'oppose donc à ce qu'ils en soient lavés par la foi d'un autre, véhiculée par la *caritas*, que cet autre soit le parent, le parrain, ou l'Église. À partir du XII^e siècle, en lien avec l'institutionnalisation croissante de l'Église, cette conception s'exprime clairement dans

du sacrement du baptême, Paris, Victor Palmé, 1881 ; ainsi que Jean-Charles DIDIER, *Faut-il baptiser les enfants ? La réponse de la tradition*, Paris, Cerf, 1967, ouvrage lui aussi vieilli mais utile car il rassemble un grand nombre de textes de la tradition antique et médiévale sur le pédobaptême ; et en dernier lieu Peter CRAMER, *Baptism and Change in the Early Middle Ages*, Cambridge, Cambridge University Press, 2003.

¹ Ces variations de vocabulaire mériteraient une étude particulière, qui ne sera pas abordée ici.

² Jean-Charles DIDIER, « Saint Augustin et le baptême des enfants », *Revue des Études augustiniennes*, 1956 (vol. 2), p. 109-129 ; *Id.*, « La question du baptême des enfants chez S. Bernard et ses contemporains », *Analecta sacri ordinis cisterciensis*, IX (fasc. 3-4), décembre 1953, « Saint Bernard théologien », p. 191-201.

l'évolution des syntagmes constatée dans les sources, où la *fides aliena* est remplacée par la *fides ecclesie*, la foi de l'Église¹.

Les Innocents ont une place de choix dans la construction de la doctrine de la nécessité du pédobaptême. En outre, ils constituent sans doute le paradigme biblique de l'absence de volonté propre chez les enfants, que ce soit dans le baptême ou dans le martyre. Le pédobaptême et le martyre des enfants ont ceci de commun qu'ils posent le problème de l'incapacité infantine à concevoir et à exprimer la foi, conditions pourtant requises pour la validité du baptême comme du martyre.

IV. 5. L'Église et les enfants morts

La position de la majorité des commentateurs médiévaux, à la suite d'Augustin, est donc la suivante : l'enfant baptisé qui vient à mourir accède immédiatement au salut, avant même le Jugement Dernier, tandis que les enfants morts sans baptême sont damnés, parce qu'encore marqués par le péché originel. La seule manière d'être sauvé sans avoir été baptisé est le martyre. Peu à peu, au Moyen Âge central, en réponse sans doute à une demande sociale, les théologiens élaborent une nouvelle « géographie de l'au-delà »² incluant un lieu de séjour spécifique pour les enfants morts sans baptême : le *Limbus puerorum*³ dans lequel séjournent les âmes des enfants éternellement exclues du Paradis en raison du péché originel, non effacé. Ce nouveau lieu modifie le rapport à l'enfance et à la mort et démontre que si un lieu spécial leur est réservé, c'est bien qu'une certaine forme d'innocence est reconnue aux enfants non baptisés. La vision augustinienne de l'enfance semble dès lors dépassée. Le *Limbus puerorum* témoigne du refus de l'enfer pour les âmes innocentes, de même que les « sanctuaires à répit ». Les premières mentions de ces sanctuaires datent du XII^e siècle : on y emmène son enfant mort sans sacrement et on y prie un saint afin d'obtenir un répit pour le jeune défunt, un

¹ Sur ce point, voir Marie-Thérèse NADEAU, *Foi de l'Église : évolution et sens d'une formule*, Paris, Beauchesne, 1988.

² Jacques LE GOFF, *La naissance du Purgatoire*, Paris, Gallimard, 1981.

³ Didier LETT, « Faire le deuil d'un enfant mort sans baptême au Moyen Âge : la naissance du limbe pour enfants aux XII^e-XIII^e siècles », *Devenir*, 7/1, 1995, p. 101-112.

sursaut de vie qui lui permette de recevoir le baptême¹. Enfin, contrairement au Purgatoire, le Limbe des enfants ne deviendra jamais un dogme.

Une autre conséquence de cette doctrine sur le baptême est la suivante : si l'enfant mort peu de temps après avoir été baptisé accède immédiatement au salut, c'est qu'il jouit d'un privilège aux yeux de Dieu. Il n'apparaît donc pas nécessaire aux yeux de l'Église de célébrer des messes pour les enfants baptisés de moins de sept ans. En tant que groupe particulier, les enfants ne bénéficient que tardivement d'une liturgie funéraire spécifique, l'Église romaine ne reconnaissant des formules réservées aux enfants qu'au XV^e siècle. Il existe cependant deux exceptions importantes : les liturgies hispanique (wisigothique) et ambrosienne qui offrent un formulaire spécifique pour les enfants morts avant l'âge de raison² et présentent des comparaisons réitérées avec les saints Innocents. Il est du reste remarquable que ces formules se trouvent dans les liturgies ayant le plus longtemps résisté à l'unification romaine imposée par la réforme grégorienne, puis tridentine. Cécile Treffort cite une oraison funèbre pour enfants morts contenue dans le *missale mixtum*³, une compilation d'époque moderne (vers 1500) de documents anciens de la cathédrale de Tolède : « Les âmes de tes tout-petits, que tu as ordonné de purifier et de rappeler du monde vers toi, unis-les à la compagnie des enfants de Bethléem, qui ont été tués pour Jésus-Christ, ton fils, notre Seigneur, et qui le suivent où qu'il aille dans leurs tuniques blanches ». On retrouve ici un écho du verset 14, 4 de l'Apocalypse où les 144 000 élus, parfois assimilés aux Innocents⁴, « suivent l'agneau partout où il va ».

L'ambivalence de l'Église médiévale à l'égard des enfants a pris de multiples formes. Ces ambivalences se retrouvent dans le discours sur les saints Innocents, dont on a tenté de définir plusieurs traits caractéristiques qui recourent ceux d'autres cultes médiévaux : leur caractère de saint collectif, l'aspect immérité de leur mort, le paradoxe

¹ Jacques GÉLIS, *Les enfants des limbes. Mort-nés et parents dans l'Europe chrétienne*, Paris, Audibert, 2006. Notons que les Innocents ne sont jamais invoqués dans les rituels de « répit » et presque tous les sanctuaires à répit sont dédiés à la Vierge.

² Cécile TREFFORT, « *Sinite parvulos venire ad me...* Les plus anciens témoins d'une liturgie funéraire propre aux enfants dans l'Occident latin : la liturgie hispanique (dite wisigothique ou mozarabe) », dans Pierre ELLINGER (dir.), *L'enfant et la mort*, Reims, 1997, p.157-164 ; et *EAD.*, « Archéologie funéraire et histoire de la petite enfance. Quelques remarques à propos du haut Moyen Age » dans Robert FOSSIER (dir.), *La petite enfance dans l'Europe médiévale et moderne...*, op. cit., p. 93-107.

³ *PL* 85, col. 1026-1028.

⁴ Voir *infra*, p. 165sq.

de la sainteté enfantine et du culte de saints chrétiens mais juifs. Il s'agit maintenant d'aller plus avant dans notre enquête en se plongeant dans les sources hagiographiques : *Passiones et Inventiones*.

Chapitre 2. *Passio* : Les saints Innocents dans la *Légende dorée*

La *Légende dorée* est, après la Bible, le texte le plus lu au Moyen Âge, comme en témoigne le millier de manuscrits conservés. Cette œuvre du dominicain génois Jacques de Voragine († 1298) est traditionnellement présentée comme un légendier, c'est-à-dire un recueil de légendes sur les saints et les martyrs et, plus spécifiquement, comme le plus célèbre exemple du genre de la *legenda nova*, c'est-à-dire l'ensemble des « légendiers des XIII^e et XIV^e siècles composés non par des compilateurs mais par des auteurs qui, plutôt que d'emprunter leurs textes à la tradition, ont récrit entièrement les Vies et les Passions des saints et ont réuni le tout sous leur nom en un ensemble homogène pourvu d'une préface »¹. Jacques Le Goff souligne que l'œuvre dépasse le cadre strict du légendier puisque les Vies de saints s'organisent non seulement selon l'ordre du sanctoral, mais sont également incluses dans un exposé sur la liturgie qui confère un sens au calendrier et au temps chrétiens² : cette organisation est une importante innovation par rapport à celle de ses prédécesseurs, Jean de Mailly († ap. 1255) et Barthélémy de Trente († 1251 ?), tous deux dominicains et auteurs de légendiers au sens strict, envers lesquels Jacques de Voragine ne cache pas sa dette.

Les études sur la *Légende dorée* font une place particulière au travail de l'auteur- compilateur. Ce qui nous intéresse ici est plutôt la matière hagiographique retenue par Jacques de Voragine. Il n'est cependant pas inutile de rappeler, avec les mots d'Alain Boureau, le type de travail qu'implique la rédaction d'une telle œuvre :

« L'examen des sources de chaque chapitre pris isolément tend à effacer le travail propre du compilateur. Le dominicain n'invente rien ; il abrège souvent, et parfois reconstruit. Pourtant, la masse énorme et hétérogène des textes hagiographiques accumulés pendant plus de mille ans a fait apparaître l'originalité de la tâche accomplie : il a fallu choisir, uniformiser, harmoniser.

¹ Guy PHILIPPART, *Les Légendiers latins et autres manuscrits hagiographiques*, Turnhout, Brepols, 1977, (Typologie des sources du Moyen Âge occidental), p. 24.

² Jacques LE GOFF, *À la recherche du temps sacré : Jacques de Voragine et la Légende dorée*, Paris, Perrin, 2011, p. 11.

L'image de la mosaïque ou du collage s'impose ici : chaque élément existe indépendamment avant la composition, mais contribue, avec d'autres, à une signification d'ensemble. La confrontation des textes hagiographiques abolit le temps : les mots de Jacques répètent ceux de Jérôme ou de Grégoire. Pourtant, au-delà des apparences, une mutation se produit entre le XI^e siècle, temps des premiers bréviaires et légendiers, et le XIII^e siècle, temps de la *legenda nova* : les textes hagiographiques, notices ou biographies, jusque-là simples auxiliaires de la dévotion ou de la liturgie, se fondent en de véritables ensembles doctrinaux ; les anecdotes et les vies se complètent et se répondent. Les corps saints deviennent des corps de doctrine¹. »

Par son caractère récapitulatif, la *Légende dorée* fixe donc la tradition et fait office de courroie de transmission de la culture cléricale vers le « grand public² ». Tôt traduite en langue vernaculaire, diffusée massivement par les sermons des prédicateurs dont elle fournissait souvent la matière, puis par l'imprimerie, la *Légende dorée* irrigue, à des degrés divers, la spiritualité des clercs et des laïcs au moins jusqu'au XVII^e siècle. C'est pourquoi l'étude du chapitre 10, intitulé *De Innocentibus*³, s'avère être un bon moyen d'appréhender la culture commune sur les saints Innocents à la fin du Moyen Âge, puisque la *Légende dorée* est en quelque sorte un « manuel de culture générale religieuse⁴ », une « somme narrative et dogmatique, plus riche et plus doctrinale qu'un calendrier, plus systématique qu'un simple recueil, plus didactique qu'un ensemble de biographies⁵ », ou encore une « zone de confluence hagiographique (...), [un] carrefour textuel⁶ ». Son étude permettra en outre de répertorier les topiques hagiographiques retenus par l'auteur et de questionner les raisons pour lesquelles il en a écarté d'autres transmis par ailleurs.

Comme l'écrivait Jacques Le Goff en 2011, il n'y a « pas grand chose à dire⁷ » des saints Innocents. Ce qui frappe à la lecture du texte de Jacques de Voragine est qu'il les évoque bien peu. Le chapitre est bref et uniquement narratif : il ne comporte pas de

¹ Alain BOUREAU, *La Légende dorée. Le système narratif de Jacques de Voragine*, Paris, Cerf, 1984 [désormais BOUREAU, 1984], p. 96.

² Giovanni Paolo MAGGIONI, « La littérature apocryphe dans la *Légende dorée* et dans ses sources immédiates. Interprétation d'une chaîne de transmission culturelle », *Apocrypha*, janvier 2008, vol. 19, n° 1, p. 146-181, ici p. 148.

³ Voir le texte dans le volume 2, annexe n° 2, p. 6-8 pour la traduction et p. 9-11 pour le texte latin.

⁴ BOUREAU, 2004, introduction p. XXXIII.

⁵ BOUREAU, 1984, p. 24. Alain Boureau utilise également l'expression « légendier dominicain de vulgarisation », *ibid.*, p.11.

⁶ Florent COSTE, « Textes et contextes de la *Légende Dorée* », *Cahiers de recherches médiévales* [En ligne], 14 spécial | 2007, mis en ligne le 30 juin 2007, consulté le 27 avril 2014. URL : <http://crm.revues.org/2581>

⁷ LE GOFF, *À la recherche du temps sacré...*, *op. cit.*, p. 101.

considérations dogmatiques, d'explications allégoriques ou de développements liturgiques. Alain Boureau classe d'ailleurs ce chapitre parmi les « compilations narratives et non didactiques¹ ». Les Innocents sont évoqués en creux, par l'insistance sur celui qui les a fait massacrer, Hérode. Ce faisant, l'auteur régénère un *topos* antique du discours sur les saints Innocents : l'antithèse, l'opposition entre le Bien et le Mal, entre la gloire des Innocents et la méchanceté des persécuteurs. Le chapitre sur les Innocents est également l'occasion de développer le récit de la visite des Mages et de la fuite en Égypte, épisodes présents, comme le massacre des Innocents, dans le seul Évangile de Matthieu (respectivement Mt 2, 1-12 et Mt 2, 13-15). On souhaiterait montrer que le chapitre que Jacques de Voragine consacre aux Innocents, bien qu'il ne nous apprenne « pas grand chose » de leur vie – comment pourrait-il en être autrement ? – offre de précieux développements pour comprendre d'une part, la manière de nommer ces saints anonymes et, d'autre part, la construction d'une théologie qui leur est propre.

Entrons dans le détail du texte, qui s'organise en deux temps : une partie étymologique sur le nom des Innocents et une partie narrative sur le personnage d'Hérode, leur bourreau.

¹ BOUREAU, 1984, p. 91.

I. Le nom des Innocents

Comme il le fait au début de chaque notice de son recueil, Jacques de Voragine donne l'étymologie du nom des saints. « Depuis le calembour fondateur de Jésus (*Tu es Petrus*), écrit Alain Boureau, l'Église catholique fait signifier les noms propres », qui deviennent donc de véritables « programmes de sainteté que la vie terrestre du personnage va déployer »¹. Les Innocents n'ayant pas eu de vie terrestre, leur sainteté semble entièrement incluse dans le nom que la tradition leur a conféré. Dans la Bible, en effet, il s'agit d'un groupe de saints anonymes et sans qualité identifiée, au même titre que les Maccabées, les sept frères et leur mère, qu'il a bien fallu nommer pour les nécessités du culte et à qui la tradition a donné le nom du livre qui contient leur histoire². Jacques rapproche en ces termes les Innocents des Maccabées, on l'a indiqué précédemment, dans la notice qu'il consacre à ces derniers : « [L'Église] d'Occident ne fête pas les saints de l'Ancien Testament, (...) à l'exception des saints Innocents (...) et des Maccabées.³ » Les Innocents, saints de l'Ancien Testament⁴, forment, au même titre que les Maccabées, un groupe anonyme, un « saint collectif »⁵, une « communauté souffrante »⁶ à laquelle la tradition a conféré un nom, selon un procédé qui ne va pas de soi : la dénomination de « saints Innocents » a coexisté au moins jusqu'au XII^e siècle avec des périphrases, dont la plus fréquente était *infantes* (ou *pueri*) *pro Christo occisi*.

On aimerait montrer que la notice sur les saints Innocents de la *Légende dorée* est une invitation à user de ce vocable, voire un plaidoyer en faveur du nom « Innocents ». Avant d'en venir à l'argumentation sur l'étymologie du nom des Innocents déployée par Jacques de Voragine, il est nécessaire de faire un détour par les instruments médiévaux dont les clercs disposaient pour étudier l'origine des mots. Le caractère personnel des remarques de l'auteur-compileur génois pourra ainsi être mis au jour.

¹ *Ibid.*, p. 198-199 ; le *Tu es Petrus* est le début du verset Mt 16, 18.

² 2 M 7, 1-42.

³ BOUREAU, 2004, p. 567-568.

⁴ Cf. *supra*, p. 35sq.

⁵ LE GOFF, *À la recherche du temps sacré...*, *op. cit.*, p. 92.

⁶ BOUREAU, 1984, p. 127.

I. 1. « Innocent » et « innocence » dans les dictionnaires et lexiques médiévaux

En matière d'étymologie, l'instrument de travail le plus répandu au Moyen Âge est l'encyclopédie d'Isidore de Séville (560-636) habituellement intitulée *Etymologiae*. Les uniques occurrences de termes liés à celui d'« innocence » se trouvent dans le livre X, intitulé *De Vocabulis* formé d'une liste d'adjectifs au contenu psychologique et moral suivis de leur définition¹. Ces termes sont forgés à partir du verbe *noceo*, « nuire ». Isidore donne la définition de deux termes : *innox* et *innocuus* ; il n'y a pas d'entrée *innocens* dans un livre pourtant consacré aux adjectifs moraux. Cette absence est peut-être à interpréter comme le signe d'un usage limité du terme *innocens* à l'époque d'Isidore. *Innox*, terme dont il semble l'inventeur puisque le latin classique préfère *innoxius*, est défini comme « ce qui ne nuit pas », et *innocuus* signifie « à qui il n'est pas fait de tort »². Isidore donne à *innocuus* une signification passive, qui est moins fréquente en latin classique que la signification active.

Les lexicographes ultérieurs retiennent unanimement le sens d'« innocuité ». Papias, dans l'*Elementarium doctrinae rudimentum* composé au milieu du XI^e siècle, donne, tout comme Isidore, la définition d'*innoxius* et d'*innocuus* ; suit une entrée « *innocens* ». Notons que le classement n'est pas strictement alphabétique mais qu'il procède par « dérivations », c'est-à-dire en associant des mots de la même famille.

Innocuus : sine dolo vel cui nocetur non nocens.

Innoxius : sine culpa. sine noxa. innocens.

Innocens : nulli nocens.³

La nuance entre ces trois termes, à première vue synonymes, est difficile à cerner : l'innocuité se définit par un manque (*sine dolo, sine culpa, sine noxa*), mais l'absence d'action de l'*innocens*, « qui ne nuit à personne » est « activement » dirigée vers quelqu'un, comme le montre le datif *nulli*. L'*innocens* s'abstient de nuire à quiconque, ce qui lui confère peut-être une qualité morale.

À la fin du XII^e siècle, Huguccio de Pise (v. 1140-v. 1210), canoniste et évêque de Ferrare, donne dans les *Magnae derivationes* les définitions suivantes :

¹ Jacques FONTAINE, *Isidore de Séville*, Turnhout, Brepols, 2000.

² *Innox, quod non noceat* : *innocuus, cui nocitum non sit* ; ISIDORE DE SÉVILLE, *Etymologiae*, X, 125, t. 1, José OROZ RETA, Manuel-A. MARCOS CASQUERO (éds.), Madrid, Ed. Católica, 1982 (Biblioteca de autores cristianos, 433-434), p. 824.

³ PAPIAS, *Elementarium doctrinae rudimentum*, édition de Venise, 1496, fol. 80r, consulté en ligne le 3 juillet 2014. URL : http://www.digital-collections.de/index.html?c=autoren_index&l=en&ab=Papias

Noceo, -es, -ui, -itum, idest offendere ; unde nocuus, -a, -um, idest nocens vel cui nocetur, et componitur innocuus, -a, -um, innocens et cui non nocetur.

(...) noxius, -a, -um idest nocuus vel culpabilis, malus (...). Et componitur noxius innocuus, -a, -um, idest innocuus : proprie, cui quisquam non novit nocere, nec ipse alii ; (...) Item a noceo nocens nomen, (...) unde nocenter –tius –me adverbium, et hec nocentia –e ; et componitur innocens, idest non nocens, et comparatur, unde innocenter –tius –me adverbium, et hec innocentia¹.

Le procédé des « dérivations » utilisé par Huguccio, dont l'œuvre fait partie des sources de Jacques de Voragine, permet d'éclaircir la relation établie par les grammairiens médiévaux entre le verbe *nocere* et l'adjectif *innocens* : du verbe *nocere* sont tirés l'adjectif *nocuus* et son antonyme *innocuus*. *Nocuus* est défini de façon tautologique par le participe présent du verbe *nocere* : *nocens* – comme si l'on expliquait « nocif » ou « nuisible » à l'aide du participe « nuisant » en quelque sorte. Huguccio attribue à *nocuus* un sens actif, exprimé par le participe présent *nocens*, et un sens passif, expliqué dans une subordonnée : *cui nocetur* (« à qui l'on nuit »). Il procède de même pour l'antonyme *innocuus* : le sens actif est donné par un adjectif formé sur le participe présent (*in-nocens*) et le sens passif par la subordonnée *cui non nocetur* (« à qui l'on ne nuit pas »). La formation de l'adjectif *innocens* interpellerait peut-être un linguiste : il prend la forme d'un participe présent alors que le verbe correspondant (« *in-nocere* ») n'existe pas. Le français a gardé l'adjectif « innocent » mais n'a pas d'équivalent d'*innocuus* ou d'*innoxius* formé sur le verbe « nuire ». Il a recours à l'adjectif « inoffensif », formé à partir d'*offendere* que Huguccio donne comme synonyme de *nocere* au début de sa définition.

Enfin, Giovanni Balbi († 1298), contemporain de Jacques de Voragine, donne les entrées suivantes dans son *Catholicon* qui a connu un grand succès :

Innocens. [i. e.] nulli nocens. vide in noceo, -ces.

Innocuus, ex in et nocuus componitur innocuus, -cua, -cuum [i. e.] innocens et cui non nocetur (...)

Innoxius. ab in et noxius, -xia, -xium quasi sine noxa. Innoxus proprie dicitur cui quisquam nocere non novit : nec ipse aliis².

¹ HUGUCCIO DE PISE, *Derivationes : editione critica princeps*, t. 2, Enzo CECCHINI *et al.*, (éds.), Florence, SISMEL - Edizioni del Galluzzo (Edizione nazionale dei testi mediolatini 6/11), 2004, p. 838-839, notice N47, 1-3 et 16-17.

² GIOVANNI BALBI, *Catholicon*, éd. 1506, consulté en ligne le 3 juillet 2014 (p. 429). URL : <https://archive.org/stream/GiovanniBalbiCatholicon1506Ed./BalbiCatholicon1506#page/n428/mode/1up>

Giovanni Balbi est largement tributaire d'Huguccio. L'adjectif *innocens* a ici un sens actif, et l'auteur renvoie son lecteur à la notice du verbe *nocere* : *innocens* est l'antonyme du participe présent de *nocere*.

Les *Derivationes* d'Huguccio de Pise et le *Catholicon* de Giovanni Balbi étaient des ouvrages fort répandus et l'on peut penser que Jacques de Voragine a eu accès à l'un ou à l'autre. S'il a eu accès au dictionnaire de Giovanni Balbi, c'est au cours de la révision de la *Légende dorée* puisque Balbi, dominicain génois, commença la rédaction du *Catholicon* vers 1286. Jacques, lui, se mit au travail dans les années 1260 mais passa le reste de sa vie à corriger son recueil. Les deux dominicains meurent la même année, en 1298. La définition d'*innocens* semble donc se réduire depuis Papias à *nulli nocens*, repris par Jacques de Voragine dans la formule *Innocentes (...) nulli enim unquam nocuerunt*. Notons, pour terminer, que parmi ces lexicographes, seul Huguccio, en sa qualité de juriste, fait dériver de *noceo* le substantif *innocentia*, qui existe pourtant en latin classique.

Au terme de cette enquête dans les lexiques médiévaux les plus répandus, le processus par lequel les *pueri infra bimatū* de Bethléem ont été nommés saints « Innocents » n'apparaît pas clairement. Comment et pourquoi leur a-t-on conféré cette qualité d'innocuité ? Comment et pourquoi cette innocuité, qui est un manque, une absence – comme le signale le préfixe privatif –, devient-elle une qualité morale, digne de sainteté ? Les nécessités du culte et de la pastorale imposèrent sans doute de donner un nom au groupe des enfants anonymes massacrés sur l'ordre d'Hérode. Pour comprendre comment les *pueri infra bimatū* sont devenus les Innocents, il convient d'examiner quelques sources homilétiques et liturgiques.

1. 2. Dénomination des Innocents dans les sermons antiques

Un rapide parcours dans l'homilétique latine antique, sur la base d'un article de Francesco Scorza Barcellona, permet d'envisager l'usage du lexique de l'innocence dans ce corpus de textes. Scorza Barcellona démontre que les Innocents ont été célébrés lors des fêtes de Noël et de l'Épiphanie avant d'avoir une fête propre, attestée par l'existence de sermons qui leur furent spécifiquement dédiés à partir du V^e siècle. Cependant, les Innocents sont rarement désignés comme tels dans ces sermons antiques.

Le plus souvent, les auteurs se réfèrent à eux comme *infantes* ou *pueri*, plus rarement *parvuli*. La qualité d'innocence leur est parfois attribuée, ce qui constitue peut-être une étape dans la construction de leur sainteté.

L'innocence est une qualité des martyrs. Dans le sermon sur Noël attribué à Optat de Milève († avant 397)¹, dans lequel les saints Innocents tiennent une place considérable, les fidèles sont encouragés à suivre l'exemple des martyrs. Hérode est assimilé à tous les persécuteurs de l'Église et, en particulier, au pouvoir séculier, à une époque où les persécutions n'étaient pas encore un lointain souvenir. « Toujours l'innocence souffre dans le siècle (*semper enim innocentia in saeculo laboravit*) », écrit Optat ; il en donne pour exemples Abel, le premier martyr de l'Ancien Testament, *iustus innocens* pourtant tué par son frère, et les *infantes occisi pro Christo*, les premiers martyrs au nom du Christ. La souffrance des innocents est une preuve de la justice providentielle : tôt ou tard les persécuteurs, s'ils ne sont pas punis ici-bas, le seront dans l'au-delà, le jour du Jugement². Ces paroles visaient donc à encourager les fidèles à résister aux persécutions.

Augustin d'Hippone (354-430), quant à lui, attribue aux martyrs la qualité d'innocence, associée à l'humilité, dans une optique ascétique : pour se prétendre martyr du Christ, il faut réunir ces deux qualités. Dans l'un des rares sermons traitant du massacre des Innocents attribués de façon certaine à Augustin, le sermon 202 sur l'Épiphanie, celui-ci affirme que l'âge des Innocents, deux ans, symbolise d'une part l'innocence et l'humilité que doivent posséder ceux qui prétendent mourir au nom du Christ, et, d'autre part, les deux commandements dont dépendent toute la Loi et les Prophètes³. Augustin fait ici référence au passage de Matthieu 22, 37-40, où Jésus énonce les deux commandements les plus importants, l'amour de Dieu et l'amour du prochain⁴. Cette interprétation allégorique de l'âge des Innocents ouvre de vastes

¹ Cité par Francesco SCORZA BARCELLONA, « La celebrazione dei santi Innocenti nell'omiletica latina dei secoli IV-VI », *Studi medievali*, 15, 1974, p. 705-767, ici p. 711.

² *Ideo autem in terris sanctorum sanguis inopine interim funditur, ut in iudicio severius iudicetur, ibid.*, p. 711.

³ *Quales etiam fuissent pro eius nomine morituri, quam innocentes, quam humiles, ostendit in parvulis, quos Herodes occidit. Nam ex quibus tota Lex pendet et Prophetiae, etiam illum numerum praeceptorum significavit bimatus illorum*, AUGUSTIN D'HIPPONE, sermon 202, 2, *ibid.* p. 719.

⁴ « (...) Tu aimeras le Seigneur ton Dieu de tout ton cœur, de toute ton âme et de toute ta pensée. C'est là le grand, le premier commandement. Un second est aussi important : Tu aimeras ton prochain comme toi-même. De ces deux commandements dépendent toute la Loi et les Prophètes », Mt 22, 37-40.

perspectives. Innocence et humilité sont deux qualités des martyrs et, rapportées respectivement à l'amour du prochain, auquel on ne nuit pas, et à l'amour de Dieu, elles sont comme deux hypostases de la *caritas*. Cette remarque d'Augustin permet en outre de situer le massacre des Innocents à la charnière entre l'ancienne et la nouvelle Loi, puisque Jésus est venu accomplir, et non abroger, la Loi et les Prophètes (Mt 5, 17).

On trouve un écho de cet accomplissement dans le sermon pseudo-augustinien *Caillau-Saint-Yves* 2, 25 sur la Nativité. La Nativité marque le rachat du monde, un renouvellement du genre humain et un changement de l'essence des êtres humains ; tous les enfants deviennent alors des innocents – avec une minuscule – : *Christus Dominus nascitur, et mundus omnis redimitur, ut novum fieret genus humanus (...), et sub novo infante, infantes omnes fierent innocentes*¹. Le rachat de l'humanité par la naissance du Sauveur agit comme un baptême, un retour à l'innocence. L'homilétique antique met donc en place des rapports de sens entre martyre, innocence, baptême et enfance, en premier lieu dans le cadre de la réflexion sur la naissance de Jésus.

L'épisode du massacre des Innocents est un élément narratif important dans le récit de la Nativité et de l'Épiphanie dans la mesure où il est une conséquence directe de la colère qu'Hérode éprouve envers les Mages. Le lien entre ces épisodes est patent dans le sermon sur l'Épiphanie de Fulgence de Ruspe (468-533), pourtant écrit après l'apparition d'une fête propre aux Innocents. Fulgence de Ruspe s'adresse directement à Hérode à la deuxième personne du singulier pour lui reprocher l'inutilité du massacre : non seulement il est vain de tenter de s'opposer à la réalisation du plan divin, mais l'initiative de faire massacrer les enfants pour faire disparaître Jésus produit l'effet inverse de celui désiré, puisqu'elle engendre de bienheureux martyrs. Alors qu'Hérode prétend vouloir adorer le nouveau roi (Mt 2, 8), il fourbit en réalité ses armes contre lui : le sang des Innocents ou le sang d'innocents (*sanguis innocentum*) témoigne – avec toute la force qu'il faut accorder à ce terme en contexte martyrial – des intentions véritables d'Hérode² et donc de la royauté de Jésus.

Le sermon pseudo-augustinien *Mai* 149, quant à lui, met explicitement en parallèle l'innocence de Jésus et celle des enfants de Bethléem. Ce sermon pour

¹ *Ibid.*, p. 713.

² *Sanguis innocentum, quem crudeliter effudisti, attestatur quid de hoc puero voluisti. Et hoc tamen non solum istum puerum non invenisti, sed nec illis pueris aliquid nocuisti. (...) Per saevitiam quippe tua facti sunt martyres*, FULGENCE DE RUSPE, *Sermo IV*, dans *Opera II*, Johannes FRAIPONT (éd.), Turnhout, Brepols, 1968 (CCSL 91A), p. 911-917.

l'Épiphanie a la particularité de ne traiter que du massacre des Innocents et de comporter de nombreuses occurrences de l'adjectif « innocent », parfois substantivé. En vertu du Psaume 24, 21 *Innocentes et recti adhererunt mihi, quia sustinui te, Domine*, les enfants de Bethléem sont innocents en raison de leur amitié avec le Christ, l'innocent par excellence. Par amitié, ils couvrent par leur massacre la fuite en Égypte et Jésus leur offre en retour un martyr sans douleur¹. Enfin, dans le sermon pseudo-augustinien *Caillau-Saint-Yves* 2, 39 sur l'Épiphanie, les Innocents sont des pierres précieuses qui ornent la couronne de Jésus ; l'auteur file ensuite une métaphore florale : *Lilia erant, quia innocentes erant ; rosae factae sunt, quia innocuo sanguine rubuerunt*². La blancheur du lis symbolise l'innocence des enfants ; le rouge de la rose est celui du martyr de sang, un sang *innocuus*, inoffensif. Ce jeu sur les couleurs accentue l'effet de la polyptote (*innocentes* et *innocuus*) et permet de penser que l'auteur de ce sermon n'était pas insensible à la dénomination des petites victimes d'Hérode.

De même que les sermons tarso-antiques pour Noël et l'Épiphanie, ceux écrits pour la fête propre des saints Innocents comportent relativement peu d'occurrences du terme « innocent » (et il n'est jamais, ou presque, substantivé), mais ils comprennent parfois des développements sur la qualité d'innocence. Le sermon de Maximin l'Arien³, antérieur à 428 et intitulé *In natale Infantum*⁴, est certes consacré aux *infantes* et non aux *Innocentes*, mais il est un important témoin de la mise en place du culte des saints Innocents. En effet, il atteste de l'usage du Psaume 8, 3 *Ex ore infantium et lactantium perfecisti laudem propter inimicos tuos ut destruas inimicum et ultorem* comme lecture liturgique de la fête des Saints-Innocents dès le premier quart du V^e siècle⁵. Les enfants encore à la mamelle (*infantes et lactantes*) sont assimilés aux petites victimes d'Hérode, lui-même identifié à l'*inimicus* du Psaume, que Maximin explique ainsi : Hérode est l'ennemi de l'innocence (*inimicu[s] innocentiae*), donc le diable.

¹ Cité par Francesco SCORZA BARCELLONA, « La celebrazione dei santi Innocenti nell'omiletica latina... », art. cit., p. 734.

² *Ibid.*, p. 736.

³ Seul écrivain arien dont des œuvres ont été conservées, Maximin participe à une controverse publique avec Augustin d'Hippone en 427 ou 428.

⁴ MAXIMIN L'ARIEN, *De solemnitatibus sermones*, VIII : *In natale infantium*, R. GRAYSON (éd.), dans *Scripta ariana latina* I, Turnhout, Brepols, 1982 (CCSL 87), p. 70-71.

⁵ C'est, encore de nos jours, l'introït de la messe des Saints-Innocents.

De ce bref parcours dans les sources homilétiques antiques, on retiendra que les *pueri infra bimatu* bibliques sont très rarement qualifiés d'innocents. Lorsqu'ils le sont, c'est parce qu'ils sont des martyrs ou des compagnons de Jésus qui leur infuse cette qualité. Notons au passage que l'adjectif *innocentes* leur est attribué de manière relativement fréquente dans les sermons pseudo-augustiniens, mais jamais dans les sermons authentiques d'Augustin. En tous cas, l'adjectif n'est jamais substantivé dans les sermons. La résolution de l'énigme du nom des Innocents réside peut-être dans la tradition liturgique : il semble que dans un premier temps, le vocable « Saints-Innocents »¹ désigne une fête du calendrier, celle du 28 décembre. C'est par la suite que, par antonomase, les saints du jour adoptent le nom de la fête. Cette évolution est visible dans les martyrologes.

I. 3. Dénomination des Innocents dans les martyrologes

Les martyrologes sont des livres liturgiques voués à la célébration des anniversaires des martyrs. Ils se distinguent des calendriers en ce qu'ils comprennent des indications topographiques². L'existence d'une fête propre aux saints Innocents est attestée pour la première fois dans un calendrier en Occident par le *Kalendarium Ecclesiae Carthaginiensis*, le calendrier de l'Église de Carthage, daté de la première moitié du VI^e siècle³. La fête figure à la date du 5 des calendes de janvier (28 décembre) : *V Kal. Jan. Sanctorum Infantum, quos Herodes occidit*⁴, « le 28 décembre est le jour des saints enfants qu'Hérode tua ». L'examen des martyrologes permet d'apporter des précisions supplémentaires.

Le *Martyrologe hiéronymien*, le plus ancien martyrologe latin, est attribué à saint Jérôme. Composé dans la région d'Aquilée au milieu du V^e siècle, il est constitué

¹ La graphie adoptée ici différencie les « saints Innocents », les petites victimes d'Hérode devenues martyrs à part entière du christianisme, et les « Saints-Innocents », le jour correspondant à leur culte dans le calendrier chrétien (28 décembre). Je sais gré à Yann Dahhaoui de ce conseil typographique essentiel pour la clarté du propos.

² Jacques DUBOIS, *Les martyrologes du Moyen Âge latin*, Turnhout, Brepols, 1978 (Typologie des sources du Moyen Âge occidental, n°26).

³ Il existe des sermons pour la fête des Innocents depuis la première moitié du V^e siècle, ce qui témoigne d'un culte propre antérieur aux attestations dans les calendriers (cf. chapitre 4, *infra*, p. 127sq).

⁴ PL 13, col. 1228a.

à partir du calendrier de Rome, d'un calendrier africain et d'un martyrologe oriental¹.
On peut y lire, à la date du 28 décembre :

V Kal. Ian.

*Bethleem natale sanctorum infantium et lactantium qui sub Herode pro
Christo passi sunt*².

L'éloge, c'est-à-dire la brève notice donnant les éléments nécessaires au culte des saints et martyrs, comporte des informations de plusieurs types. Tout d'abord, le lieu du martyre est précisé : Bethléem. Cette mention indique peut-être que le culte des Innocents, en passe de devenir des saints universels, est encore lié au lieu de leur martyre, avant la période de grande circulation des reliques au Moyen Âge central. Le nom du persécuteur est également précisé, ce qui n'est pas systématique pour les autres Vies de saints (même si certains éloges indiquent le nom d'un empereur persécuteur : Dèce ou Antonin, par exemple) et révèle peut-être l'importance accordée à Hérode dans le récit du massacre. L'accent est porté sur les caractéristiques physiques des victimes, non douées de parole (*in-fantes*) et tétant le sein de leur mère (*lactantes*). Si l'auteur préfère ces caractéristiques physiques à la simple mention de leur âge donnée dans le texte biblique (*infra bimatu*), c'est sans doute en référence au Psaume 8, 3 (*Ex ore infantium et lactantium*, etc.), lu aux Saints-Innocents dès le V^e siècle. Enfin, il est précisé que les Innocents ont souffert *pro Christo*. Cette indication est unique dans le martyrologe : il est implicite que les souffrances des autres martyrs existent au nom du Christ. Parfois, on trouve la mention *pro fide* ou *pro ecclesia*. Si seuls les Innocents sont dits morts *pro Christo*³, c'est que leur martyre n'est pas un flagrant témoignage de foi en Jésus : celui-ci vient de naître et n'a pas encore répandu son message. Il semble donc nécessaire de le préciser. En outre, la préposition *pro* est ambiguë et *pro Christo* peut signifier « pour le Christ » ou « à la place du Christ ». Cette locution, extrêmement fréquente dans le discours médiéval sur les saints Innocents, désigne une des causes de

¹ Hippolyte DELEHAYE, *Commentarius perpetuus in Martyrologium Hieronymianum ad recensionem Henrici Quentin*, in *Acta Sanctorum Novembri II, pars posterior*, Bruxelles, 1931, p. 13.

² « Le 5 des calendes de janviers, à Bethléem, on célèbre l'anniversaire des saints enfants à la mamelle qui ont souffert le martyre au nom du Christ sous Hérode ».

³ L'unique exception concerne Matthieu l'évangéliste et apôtre qui est dit avoir souffert « *pro Christi nomine* » dans un unique manuscrit du martyrologe hiéronymien, DELEHAYE, *Commentarius perpetuus in Martyrologium Hieronymianum...*, *op. cit.*, p. 76.

leur sainteté : comme l'indique le Pseudo-Augustin dans le sermon *Mai 149*¹, le massacre des Innocents a permis de masquer la fuite de la sainte Famille en Égypte. À ce titre, les Innocents ont souffert « pour le Christ », mais aussi à sa place puisqu'il aurait dû être compté au nombre des victimes, ce qui fait écrire à Éric Berthon que les Innocents sont des « prête-corps » du Christ².

Dans le martyrologe de Bède (VIII^e siècle), repris textuellement par l'Anonyme lyonnais et le Martyrologe de Florus³, les Innocents font l'objet d'une notice très brève, réduite à l'essentiel :

*V KALENDAS JANUARIJ
Natale sanctorum martyrum innocentum.*

Il faut tout d'abord noter la disparition du lieu de leur martyre, Bethléem, qui peut s'expliquer par le fait que les Innocents étaient alors devenus des figures de l'Église universelle, dont il n'était plus nécessaire de préciser l'origine géographique bien connue de tous. Hérode a lui aussi disparu. La dénomination des enfants, contrairement au martyrologe hiéronymien, n'est plus transcrite du Psaume 8, 3. Si l'éloge est plus bref, les termes en sont aussi plus précis : les saints sont appelés martyrs, ce qui condense en un mot la mention *pro Christo passi sunt*. Enfin et surtout, ils reçoivent le qualificatif d'« innocents », qui résume à l'attention des lecteurs les éléments supprimés (lieu et commanditaire du massacre). Par ailleurs, Bède qualifie les enfants non plus en fonction de leurs caractéristiques physiques mais bien à l'aide d'un adjectif à connotation morale : « innocent », comme l'a montré l'étude de quelques lexiques médiévaux certes postérieurs au VIII^e siècle, signifie en premier lieu « inoffensif ». Même si l'innocuité de ces enfants est liée à la faiblesse de leurs membres, elle est incapacité de nuire, de faire le mal, et l'on se trouve donc bien sur le terrain moral. Par conséquent, le martyrologe de Bède semble un jalon important dans le processus de dénomination des Innocents et montre que l'évolution de celle-ci s'effectue avant tout (et antérieurement aux recueils hagiographiques) dans le contexte des réalités culturelles.

¹ Cité par Francesco SCORZA BARCELLONA, « La celebrazione dei santi Innocenti nell'omiletica latina... », art. cit., p. 734.

² Éric BERTHON, « À l'origine de la spiritualité médiévale de l'enfance : les Saints Innocents », dans Robert FOSSIER (dir.), *La petite enfance dans l'Europe médiévale et moderne. Actes des XVI^e journées internationales d'Histoire de l'Abbaye de Flaran*, Toulouse, Presses universitaires du Mirail, 1997, p. 31-38.

³ Jacques DUBOIS, Geneviève RENAUD, *Édition pratique des martyrologes de Bède, de l'anonyme lyonnais et de Florus*, Paris, Éditions du CNRS, 1978, p. 3.

Les enfants de Bethléem sont également mentionnés dans le martyrologe d'Adon, dans la seconde moitié du IX^e siècle. Dom Jacques Dubois et Geneviève Renaud¹ saluent la faculté de son auteur à combler les attentes d'un public de clercs et de moines : l'auteur propose des éloges pour tous les jours de l'année, alors que ses prédécesseurs avaient laissé des jours vides. Il utilise une documentation relative à de nombreux saints dont les Passions ou les Vies étaient dispersées. La notice consacrée aux Innocents est plus développée que chez les auteurs précédents :

V KL. Ian.

*Bethleem, natale sanctorum Innocentum quos Herodes, cum Christi nativitatem Magorum indico cognovisset, tricesimo quinto anno regni sui interfeci iussit ; qui anno tricesimo sexto morbo intercutis aquae, et scatentibus toto corpore vermibus, miserabiliter et digne moritur.*²

D'après Henri Quentin³, l'indication relative au nombre d'années durant lesquelles Hérode avait alors régné est empruntée à la *Chronique* de saint Jérôme⁴ qui semble être l'une des sources d'Adon. La phrase se retrouve également à l'identique dans le *De temporum ratione* de Bède le Vénérable⁵. L'objectif ici n'est pas d'identifier les sources d'Adon mais bien de montrer comment l'usage des martyrologes les plus répandus a pu contribuer au processus de construction de la figure des saints Innocents. Il n'est cependant pas sans intérêt de souligner que Bède, auteur du premier martyrologe historique qui nomme lui-même le recueil *Martyrologium* lorsqu'il fait la liste de ses œuvres, a délibérément écrit une notice très brève sur les Innocents, comme en témoigne, par comparaison, la notice plus développée du martyrologe d'Adon reprise littéralement de la *Chronique* de Bède. Ainsi, Bède serait un des promoteurs du terme « Innocents » pour désigner les *pueri infra bimatu*.

Revenons à l'éloge du martyrologe d'Adon. L'accent porté sur le châtement ici-bas d'Hérode, mort dans d'atroces souffrances pour avoir fait massacrer les Innocents, est un *topos* dont la reprise dans le cadre d'un martyrologe suscite cependant

¹ Jacques DUBOIS, Geneviève RENAUD, *Le martyrologe d'Adon, ses deux familles, ses trois recensions, texte et commentaire*, Paris, Éditions du CNRS, 1984.

² « Le 5 des calendes de janvier, à Bethléem, on célèbre l'anniversaire des saints Innocents qu'Hérode, ayant appris des Mages la naissance du Christ, ordonna de tuer la trente-cinquième année de son règne ; et qui, la trente-sixième année, souffrant d'hydropisie et tout son corps fourmillant de vers, décède d'une mort misérable et bien méritée » (trad. par nos soins).

³ Henri QUENTIN, *Les martyrologes historiques du Moyen Âge. Étude sur la formation du Martyrologe romain*, Paris, 1908 [réimpression anastatique : Spolète, 2002], p. 629-630.

⁴ *PL* 27, col. 561.

⁵ BÈDE LE VÉNÉRABLE, *De temporum ratione*, c. LXVI (*Chronica maior*), *PL* 90, col. 545.

l'interrogation : on s'attendrait plutôt à y voir décrites les souffrances des martyrs. Ce choix s'explique peut-être par le fait que ce martyrologe était destiné à la formation des clercs et des moines, promue en particulier par la systématisation de la lecture du martyrologe à l'office de prime. Insister sur le châtime des persécuteurs présente un intérêt pédagogique et pastoral et reflète peut-être également les réflexions contemporaines sur le pouvoir et la tyrannie¹. Les victimes d'Hérode ont acquis le nom « saints Innocents », mais celui-ci semble nécessiter des explications, données dans la subordonnée introduite par *quos*. Les éditeurs du martyrologe ont choisi de mettre une majuscule à « Innocents », bien qu'en latin il soit difficile de savoir lequel des deux termes est l'adjectif, « saints » ou « innocents ».

Enfin, le *Martyrologe* d'Usuard², rédigé vers 865 à la demande de Charles le Chauve, a été rapidement adopté par la plupart des églises de la Chrétienté occidentale. Usuard († v. 877), moine de l'abbaye de Saint-Germain-des-Prés, cite ses sources dans l'épître dédicatoire à Charles le Chauve, en particulier les martyrologes de Florus, d'Adon (qu'il prend pour un « second Florus »), et de Bède, ainsi que le martyrologe hiéronymien. Voici la notice sur la fête des Innocents :

V KL. IAN.

Bethleem, natalis sanctorum Innocentium, qui ab Herode rege interfeci sunt

Usuard va à l'essentiel et précise toutes les données requises dans un martyrologe : la date, le lieu, le nom des martyrs (« saints Innocents ») et de leur persécuteur. En ce sens, il participe de l'entreprise carolingienne de formalisation et de clarification de la liturgie. Il omet les détails sur la mort d'Hérode, preuve peut-être que son lectorat, mieux informé sur l'épisode du massacre des Innocents, n'en avait pas besoin. Ce faisant, il centre l'attention sur les victimes, et non sur le bourreau. Il clarifie également le sens de la notice du martyrologe, dont la fonction est bien le culte quotidien des martyrs, et non le récit hagiographique, transmis désormais par d'autres livres liturgiques.

¹ Actualité de la question visible à l'époque carolingienne par la multiplication des *Miroirs* au prince. Cf. Hans Hubert ANTON, *Fürstenspiegel und Herrscherethos in der Karolingerzeit*, Bonn, Ludwig Röhrscheid, 1968.

² *Le Martyrologe d'Usuard. Texte et commentaire*, dom Jacques DUBOIS (éd.), Bruxelles, Société des Bollandistes, 1965.

À l'issue de ce parcours, on peut affirmer que, à haute époque (V^e-IX^e siècles), les nécessités du culte ont engendré une clarification de la dénomination des saints Innocents. La lecture quotidienne du martyrologe requérait sans doute que l'on identifiât clairement de quel(s) saint(s) l'on parlait puisque la liste en était parfois longue. Ainsi, les Innocents reçurent, dans les livres liturgiques, un nom qui permit de les désigner sans ambiguïté et sans recourir à des périphrases. Ce nom renvoyait à leur double identité d'enfants en bas-âge et de martyrs au nom du Christ.

I. 4. Réticences à l'antonomase

Si les nécessités du culte en milieu monastique imposèrent de donner un nom aux *pueri infra bimatu* qui n'en disposaient pas dans l'Évangile selon Matthieu, il n'en est pas de même dans d'autres contextes documentaires. En effet, dans d'autres types de sources, les auteurs n'ont pas à faire face à la contrainte de la brièveté du genre du martyrologe : l'exégèse biblique, issue de la « ruminantion » de l'Écriture sainte, est sans fin et peut s'étendre à loisir ; les sermons, les textes hagiographiques, les histoires et chroniques universelles peuvent prendre le temps de développer l'épisode biblique. Ainsi, la réticence des auteurs médiévaux à substantiver l'adjectif « innocents » (le français utilise une majuscule pour signifier l'antonomase) est intéressante : jusqu'aux derniers siècles du Moyen Âge, on continue, dans l'essentiel des sources, à désigner les Innocents par la périphrase *pueri* ou *infantes occisi pro Christo*.

Outre les raisons déjà évoquées, cette réticence s'explique peut-être par le fait que l'innocence est considérée comme la qualité de l'homme avant le péché originel et comme la qualité essentielle du Christ. À mesure que le Christ « s'humanise » au cours du Moyen Âge central, il paraît moins incongru de prêter une de ses qualités à des enfants dont le séjour sur terre n'est marqué par aucune action. L'insistance de Jacques de Voragine sur ce terme d'innocence – le nom ou l'adjectif sont répétés pas moins de treize fois dans le premier paragraphe du chapitre *De Innocentibus* de la *Légende dorée* – sonne alors comme un plaidoyer pour le nom des Innocents, en accord peut-être avec un programme dominicain d'incitation pastorale, voué soit à populariser ces saints, soit à les rendre plus intelligibles pour les fidèles. Donner un nom à ce groupe de saints relève peut-être également d'une simplification pragmatique en vue de la pastorale. Ces trois hypothèses ne s'excluent nullement l'une l'autre.

Ainsi, alors que l'indétermination persiste en latin, il n'en est pas de même en ancien français, où la plus ancienne utilisation attestée du terme « innocent », adjectif et substantif confondus, se rapporte probablement aux Innocents¹. Le français semble donc moins réticent à l'antonomase que le latin. Dans la *Chanson de Roland* (début du XII^e siècle), l'archevêque Turpin exhorte les chevaliers à combattre en ces termes :

« “Seigneurs barons, leur dit-il, ne songez à rien qui soit mal. Je vous en prie par Dieu, ne fuyez pas, afin que nul vaillant ne chante de vous une mauvaise chanson. Bien mieux vaut que nous mourions en combattant. Bientôt, nous en avons la promesse, nous viendrons à notre fin ; nous ne vivrons pas au-delà de ce jour ; mais il est une chose dont je vous suis bon garant : le saint paradis vous est grand ouvert, vous y serez assis près des Innocents [ou innocents]”. À ces paroles les Francs sont remplis de tant de réconfort qu’il n’en est pas un qui ne crie “Montjoie !” »²

Dès la plus ancienne attestation en langue vernaculaire du terme « innocent », celui-ci est au pluriel et empreint de nombreuses significations. En effet, la mention des Innocents dans le contexte de la croisade résout les problèmes théologiques posés par le statut des Croisés morts au combat : Turpin leur promet qu'ils iront au paradis, non coupables d'avoir enfreint le cinquième commandement qui enjoint de ne pas tuer ; ils seront vierges de tout péché ; tués au combat par des infidèles comme les saints Innocents, ils deviendront des martyrs de la foi chrétienne. L'auteur de la chanson de geste joue ici sur la polysémie du terme « Innocents » – en exhortant au combat des innocents non innocents, coupables d'avoir versé le sang –, ainsi que sur la dimension eschatologique des saints Innocents qui sont souvent assimilés aux 144 000 vierges (ou élus) de l'Apocalypse³. Cette polysémie est un atout narratif et rhétorique dont de nombreux auteurs médiévaux écrivant en latin semblent pourtant réticents à faire usage. En italien, les plus anciennes attestations du terme *innocenti* semblent remonter au XIV^e siècle. Dante, dans le *Purgatoire*, emploie le terme *innocenti* pour parler des enfants des Limbes, qui sont exempts de péché propre mais non lavés du péché originel car non

¹ Alain REY (dir.), *Dictionnaire historique de la langue française*, Paris, Le Robert, 1998, t. 2, p. 1840, entrée « innocent », et dictionnaire en ligne du Centre National de Ressources Textuelles et Lexicales, entrée « innocent », URL : <http://www.cnrtl.fr/etymologie/innocent>, consulté le 22 avril 2014.

² La *Chanson de Roland* du plus ancien manuscrit, le Digby 23 de la Bibliothèque bodléienne d'Oxford, est en anglo-normand mais le texte a été rapidement traduit dans d'autres langues vernaculaires. Cf. *La chanson de Roland*, publiée et traduite d'après le manuscrit d'Oxford par Joseph BÉDIER, Paris, Union générale d'éditions, 1982 (Bibliothèque médiévale 10/18), CXV, p. 129.

³ Cette identification remonte peut-être au sermon pseudo-augustinien *Casinensis 3*, comme le suppose Francesco SCORZA BARCELLONA, « La celebrazione dei santi Innocenti nell'omiletica latina... », art. cit., p. 762. Cet auteur souligne que les versets Ap 14, 1-5 sont la première lecture de la messe des Saints-Innocents dans la liturgie romaine.

baptisés : « Je suis là-bas, avec les enfants innocents / mordus par les dents de la mort, avant / d'avoir été lavés de la faute humaine »¹. Jacques de Voragine, quant à lui, porte dans le chapitre *De Innocentibus* de la *Légende dorée* une attention particulière à expliquer cette pluralité de sens.

I. 5. L'argumentation de Jacques de Voragine sur le nom des Innocents

Venons-en au détail de l'explication que Jacques de Voragine donne au nom des Innocents². La source identifiée par les spécialistes pour la composition des préambules étymologiques des *Vitae* de la *Légende dorée* est l'*Hagiographie* qu'Huguccio de Pise, évoqué précédemment comme lexicographe, écrivit vers 1190. Cet ouvrage a pour ambition de donner une explication des noms des mois, des jours et des semaines, et de livrer une interprétation ou une étymologie des noms des fêtes et des saints du calendrier. Le passage concernant les Innocents est très bref : les Innocents sont appelés ainsi « à cause de la surabondance d'innocence dont ils furent pourvus »³. C'est cette profusion d'innocence que Jacques de Voragine détaille dans le préambule *De nomine* du chapitre consacré aux Innocents ; par rapport à d'autres Vies de la *Légende dorée*, il se démarque considérablement de sa source. Le paragraphe liminaire et étymologique du chapitre 10 sur les Innocents contient les seuls propos doctrinaux de tout le chapitre : à partir des sources dont il dispose, à la croisée de la lexicographie et de l'hagiographie, de l'étymologie et de la théologie, Jacques tisse une argumentation serrée qui lui est propre et mérite l'attention.

Notons tout d'abord qu'il procède par distinction, preuve que son œuvre, longtemps décrite comme éloignée des préoccupations scolastiques de ses contemporains de l'ordre des frères prêcheurs, est en réalité irriguée par les réflexions de la théologie scolastique. Les Innocents, écrit Jacques de Voragine, sont ainsi désignés pour trois raisons : leur vie, la peine subie et leur innocence. La distinction en trois parties correspond bien aux pratiques des scolastiques chez qui l'on trouve de

¹ DANTE, *Purgatoire*, VII, 31-33 : *Quivi sto io coi pargoli innocenti / dai denti morsi de la morte avante / che fossa da l'umana colpa essenti* (trad. Jacqueline RISSET, Paris, Flammarion, 1988, p. 72-73) ; *Enciclopedia Dantesca*, Milan, Mondadori, 2005 (Biblioteca Treccani), t. 10, p. 252.

² Voir le texte, annexe n°2, lignes 1 à 14 pour le texte français lignes 1 à 10 pour le texte latin.

³ *Innocentes dicti sunt ob super[h]abundantem innocentiam quam habuerunt*, HUGUCCIO DE PISE, *De dubio accentu. Agiografia. Expositio de symbolo apostolorum*, Giuseppe CREMASCOLI (éd.), Spolète, CISAM, 1978 (Biblioteca degli Studi medievali 10), p. 174, lignes 934-935.

nombreuses occurrences de locutions telles que *quod tripliciter* – ou *triplici ratione* – *probat*. Elle renvoie également à la signification du chiffre trois : référence à la Trinité, bien sûr, en cette période du calendrier où l'on célèbre l'Incarnation du Seigneur, mais aussi rappel du *triduum* de Noël, les trois jours qui suivent la Nativité. Ces trois jours (26, 27 et 28 décembre), qui donnaient lieu dans les églises à des festivités correspondant aux ordres ecclésiastiques (respectivement les prêtres, les diacres, les enfants¹), ont aussi été interprétés comme une mise en ordre du temps par l'Église, afin de faire suivre la naissance du Seigneur par le *natalis* des représentants des trois types de martyrs² : le martyr en acte et en volonté (Étienne), le martyr en volonté (saint Jean l'Évangéliste) et le martyr en acte seulement (les saints Innocents). Jacques de Voragine emploie donc trois arguments pour plaider en faveur du nom des Innocents : le premier argument est étymologique, tandis que les deux autres relèvent de la définition de l'innocence d'un point de vue judiciaire (deuxième argument) et théologique (troisième argument).

Prêter aux *pueri infra bimatu* une vie innocente peut sembler contradictoire dans la mesure où ceux-ci n'ont précisément pas eu de vie. Leur innocence est envisagée, dans le premier argument, du point de vue étymologique, l'*in-nocence* étant l'incapacité de nuire : Jacques fait siennes les définitions courantes des instruments de travail dont il dispose. Définir ainsi l'innocence peut faire penser qu'il s'agit non pas d'une qualité, mais d'un manque. Incapables de nuire, les enfants le sont par la faiblesse de leurs membres. Pour que cette innocence soit louable, il faut donc une participation active de la volonté. Sans entrer dans le débat séculaire sur l'articulation entre libre-arbitre et grâce divine, on peut néanmoins affirmer que dans l'anthropologie chrétienne, l'homme se distingue du reste de la création par sa volonté, et que, par conséquent, un acte louable dénué de volonté a moins de valeur qu'un acte louable mu par la volonté. Ainsi, le martyr des saints Innocents a donné lieu à des débats sur l'intervention de leur volonté dans cet acte de foi³. Jacques de Voragine, s'il n'en fait pas mention, prend tout de même position dans le débat dans la mesure où il semble prêter aux Innocents une intention active de ne pas nuire. Ils n'ont nui à personne : le *nulli nocuerunt* semble

¹ Ce fait est attesté, par exemple, par DURAND DE MENDE, *Rationale divinatorum officiorum*, VII, XLII, 15, Anselme DAVRIL, Timothy M. THIBODEAU, Bertrand Georges GUYOT (éds.), Turnhout, Brepols, 2000 (CCCM 140B), p. 112-113. Cf. Chapitre 7, *infra*, p. 289.

² BOUREAU, 2004, p. 68.

³ Voir *infra*, p. 366sq.

textuellement repris des lexiques mentionnés précédemment¹ et appelle le même type de remarque, à savoir que l'emploi du datif indique une personne vers laquelle l'innocuité est dirigée, et donc une intention de ne pas nuire. Cependant les propos du dominicain demeurent ambigus, comme le montre le grand nombre de négations et de préfixes privatifs dans la phrase², preuves que les Innocents, malgré leur sainteté, se définissent négativement.

Le premier argument est décliné en trois points : l'innocuité des Innocents s'adresse, si l'on peut dire, à Dieu, au prochain et à eux-mêmes. On trouve ici un écho du commentaire qu'Augustin faisait du *bimatu* du texte évangélique³ : il interprétait les deux ans des Innocents comme une allégorie des deux commandements énoncés par Jésus en Mt 22, 37-40, qui sont au fondement de la *caritas*, c'est-à-dire l'amour de Dieu et l'amour du prochain. Ils n'ont nui ni à Dieu en désobéissant, ni à leur prochain en commettant une injustice. L'auteur ajoute à ces deux composantes de la *caritas* l'amour de soi : les Innocents ne se sont pas nui à eux-mêmes en ayant l'intention mauvaise de pécher (*per alicuius peccati malitiam*⁴). L'innocuité des Innocents est donc bien présentée comme un effet de leur volonté. L'auteur transforme une incapacité physique de nuire en une vertu. À l'appui de son premier argument, Jacques cite le Psaume 24, 21, *Innocentes et recti adhererunt mihi*⁵, qu'il commente brièvement : « innocents dans leur vie et droits dans leur foi »⁶. Le raisonnement est ici quelque peu tautologique : les Innocents ont eu une vie innocente parce que le psaume le dit. Comment des enfants incapables de parler ont-ils pu être vertueux et droits dans leur foi en celui qui venait de naître ? Cela ne semble pas poser problème à l'auteur qui n'apporte pas d'autre justification à son propos que le psaume.

La « peine injuste qu'ils ont subie » est le deuxième argument plaidant pour leur dénomination d'Innocents. Jacques va au-delà du premier argument, étymologique, dont il tire les conclusions : les Innocents n'ont pas nui et pourtant ont subi une peine ; c'est

¹ *Supra*, p. 55.

² (...) *vitam innocentem, id est non nocentem, habuerunt ; nulli enim unquam nocuerunt, nec deo per inobedientiam, nec proximo per iniustitiam, nec sibi per alicuius peccato malitiam* (je souligne).

³ Voir *supra*, p. 57sq.

⁴ Il semble que l'édition de référence du texte latin établie par Giovanni Paolo Maggioni comporte une coquille : *peccato* au lieu de *peccati*.

⁵ On pourrait traduire par « les gens innocents et droits sont toujours à mes côtés », et la suite du verset, *quia sustinui te*, par « parce que je Te soutiens ».

⁶ BOUREAU, 2004, p. 77 (toutes les citations de Jacques de Voragine en français sont issues de cette traduction, sauf mention contraire).

donc injuste. L'innocence n'est plus une caractéristique intrinsèque mais une qualité conférée par l'injustice qu'ils ont subie de la part de leur persécuteur, Hérode : les Innocents sont donc des martyrs et Hérode, celui qui martyrise, se place hors du droit et de la loi. Or, selon Augustin dont le discours sur le martyr constitue l'opinion dominante sur ce sujet au moins jusqu'au XII^e siècle, « c'est la cause qui fait le martyr et non la peine »¹. Pour Jacques de Voragine, semble-t-il, la peine injuste suffit au martyr, comme doit en attester le Psaume 105, 38 qu'il cite à l'appui : *Effuderunt sanguinem innocentem*. Le choix de ce verset semble moins hasardeux que celui du Psaume 24, 21. En effet, il fait référence à l'identité du persécuteur des Innocents : celui qui verse le sang innocent commet une injustice ; en outre, le Psaume 105 est un psaume dit « historique » qui relate les malheurs d'Israël dus aux infidélités qu'il a commises envers son Dieu. Le choix du verset est peut-être également une allusion à la judéité d'Hérode². Par ailleurs, en étendant à la peine injuste et au supplice inconsciemment subi la gloire du martyr, Jacques de Voragine apparaît comme un « zéléteur forcené du martyr »³, alors que son contemporain Thomas d'Aquin développait à ce sujet des opinions plus modérées dans la *Somme de théologie*⁴.

Le troisième argument de Jacques de Voragine en faveur du nom des Innocents est la conséquence de l'argument précédent (ils ont subi une peine injuste donc ce sont des martyrs) et se situe dans le domaine théologique : par le martyr, les Innocents ont acquis l'innocence baptismale et furent lavés de la macule du péché originel. L'assimilation du martyr à un baptême de sang est cruciale pour comprendre l'identité des Innocents et a été expliquée, entre autres, par Pierre le Vénérable (1092 ou 1094 –

¹ Cette formule apparaît dans un certain nombre d'œuvres d'Augustin, par exemple *Sancti Aureli Augustini Opera*, 2/4, *Epistulae CLXXXV-CCLXX*, Alois GOLDBACHER (éd.), Vienne – Leipzig, F. Tempsky – G. Freytag, 1911 (CSEL 57), lettre 204, à Dulcitius (...*martyrem non facit poena sed causa*) et *Sancti Augustini opera, Enarrationes in Psalmos*, 1-50, pars 1A, *Enarrationes in Psalmos 1-32*, Clemens WEIDMANN (éd.), Vienne, Verlag der Österreichischen Akademie der Wissenschaften, 2003 (CSEL, 93/1A), 34, 2, 13 (*Itaque martyres non facit poena sed causa*). Sur l'histoire de la transmission et de l'exégèse de cette formule, voir Brad S. GREGORY, *Salvation at Stake. Christian Martyrdom in Early Medieval Europe*, Cambridge (Mass.) – Londres, Harvard University Press, 1999, p. 315-341.

² Hérode n'était pas à proprement parler juif puisque sa mère était arabe, mais la tradition chrétienne l'a depuis l'Antiquité présenté comme juif. Voir *infra*, p. 185sq.

³ BOUREAU, 1984, p. 115.

⁴ THOMAS D'AQUIN, *Summa theologica, II^e-II^{ae}*, q. 124 (sur le martyr) a. 1 ad 1, dans *Sancti Thomae Aquinatis Opera omnia iussu impensaue Leonis XIII P. M. edita*, t. 10, Ex Typographia Polyglotta S. C. de Propaganda Fide, Romae, 1899.

1156), grand abbé de Cluny, dans son traité contre les sectateurs de Pierre de Bruys¹. Le martyr est un baptême de sang en vertu du verset 7, 14 de l'Apocalypse de Jean, « Ils ont lavé leurs robes et les ont blanchies dans le sang de l'Agneau »² : le sang purificateur de l'Agneau « blanchit », il confère l'innocence, et cette propriété s'étend aux victimes massacrées *pro Christo*. L'innocence conférée par le baptême ou par le baptême de sang est la qualité de l'homme avant le péché originel. Le Psaume 36, 37 « Conserve ton innocence et considère la justice »³ cité par Jacques à l'appui de cette affirmation concerne la définition du juste. Il fait le lien avec l'argument précédent, mais ce n'est peut-être pas le choix le plus pertinent pour appuyer la doctrine du baptême de sang.

On observe donc la gradation des trois arguments de Jacques de Voragine en faveur de la dénomination « Innocents » : une raison étymologique se rapportant à leur vie terrestre qui n'a pas été nuisible ; une raison judiciaire se rapportant à l'injustice subie leur conférant un statut de martyrs et faisant intervenir la justice providentielle ; une raison théologique enfin, liée à leur devenir dans l'au-delà – ces enfants juifs, non baptisés, tiennent une place particulière parmi les élus du fait de leur baptême de sang. En outre, s'il a été possible d'identifier une source possible du premier argument (étymologique), les lexiques ou dictionnaires, il est plus difficile d'identifier celle(s) des deux autres ; on peut supposer, à tout le moins, que ces idées étaient dans l'air du temps, nous aurons l'occasion d'y revenir.

Seul un des trois psaumes cités à l'appui des trois arguments est associé ailleurs aux saints Innocents : le Psaume 24, 21, cité dans le sermon pseudo-augustinien *Mai 149*⁴. Dans les deux autres cas, il s'agit d'une intervention personnelle de Jacques de Voragine qui possède un goût particulier pour les psaumes, considérés par les chrétiens comme un condensé de toute l'Écriture sainte et de l'histoire du salut. L'usage d'un psaume pour illustrer chacun des trois arguments sur le nom des Innocents permet en outre d'inscrire les chapitres de la *Légende dorée* dans le temps liturgique, puisque la liturgie chrétienne repose sur la lecture hebdomadaire du psautier. De plus, la *Légende*

¹ PIERRE LE VÉNÉRABLE, *Contra Petrobrusianos haereticos*, James FEARNs (éd.), Turnhout, Brepols, 1968 (CCCM 10), p. 45-47.

² *Laverunt stolas suas, et dealbaverunt eas in sanguine Agni*. Des chants liturgiques composés à partir de ce verset apocalyptique sont chantés aux Saints-Innocents, voir CAO, t. I, p. 50-55 et t. II, p. 82-89.

³ *Custodi innocentiam, et vide aequitatem*.

⁴ Cité par Francesco SCORZA BARCELLONA, « La celebrazione dei santi Innocenti nell'omiletica latina... », art. cit., p. 734.

dorée est composée, entre autres, pour servir de support à la prédication mendicante : Jacques semble ici compiler les psaumes où apparaît le terme « innocents », comme un mémorandum adressé à ses confrères. Les psaumes cités sont détachés de leur arrière-plan davidique et semblent parfois figurer dans le texte pour une unique raison : la présence du terme « innocent » ou « innocence ».

On peut du reste s'étonner de l'absence du Psaume 8, 3 *Ex ore infantium et lactentium perfecisti laudem propter inimicos tuos, / ut destruas inimicum et ultorem*, qui est attesté dans la liturgie des Saints-Innocents depuis le V^e siècle au moins¹. Il n'est pas retenu par Jacques de Voragine qui plaide pour la dénomination d'« Innocents » et non plus d'*infantes*. En effet, au cours de son récit, Jacques n'utilise que deux fois le terme *infantes* ; il désigne le plus souvent les Innocents par *pueri*, indiquant ainsi le rapprochement qu'il opère entre les Innocents et le Christ, qu'il appelle *puer* (ou parfois *filius*). Il est également remarquable qu'il n'utilise qu'une seule fois le terme « innocents » en dehors de son prologue étymologique, pour désigner les reliques des Innocents². On trouve enfin une autre et unique occurrence d'« Innocents » dans le chapitre 105 consacré aux Maccabées : « [L'Église] d'Occident ne fête pas les saints de l'Ancien Testament, (...) à l'exception des saints Innocents (...) et des Maccabées³. » Cela laisse supposer qu'« Innocents » est un terme cultuel, valable pour l'hagiographie et le culte des reliques, mais impropre dans le récit des événements évangéliques lors desquels ils ne sont encore que de simples *pueri*. La sainteté des Innocents et l'avènement de leur nom ne peuvent avoir lieu qu'après la Passion.

¹ Voir *supra*, p. 60.

² Ligne 74 du texte latin en annexe n° 2..

³ BOUREAU, 2004, p. 567-568.

II. Hérode et la *Vita* des Innocents

Une fois éclaircie la dénomination des Innocents, Jacques de Voragine entre dans le récit et ne revient pas sur des considérations doctrinales. Le rôle des Innocents dans l'économie du salut aurait pourtant pu leur offrir une place de choix dans l'économie de la *Légende dorée*, dont Alain Boureau a bien montré la cohérence interne et la dimension eschatologique¹. Cette absence de considérations doctrinales est décevante pour qui entend esquisser une histoire du discours sur les saints Innocents. Jacques de Voragine a écarté de nombreux éléments de la tradition, ce qui indique peut-être une impossibilité de communiquer par la prédication les aspects les plus complexes de la pensée théologique sur les Innocents. L'auteur a donc fait le choix pédagogique d'accorder une place prépondérante à Hérode, archétype du Mal, qui prend littéralement et littérairement le pas sur ses victimes. Ce choix relève également d'une volonté, qui pourrait s'inscrire dans un projet dominicain plus large : focaliser l'attention sur le point de vue providentiel et la justice immanente. En outre, parler du bourreau est une façon d'éviter de parler du massacre, qui semble intolérable : Jacques de Voragine s'emploie à développer toutes les potentialités des arguments 2 et 3 de son prologue (c'est-à-dire des thèmes de la justice, du martyr et du baptême de sang), sans mentionner les Innocents.

L'édition critique de la *Légende dorée* de Giovanni Paolo Maggioni et la traduction en français dirigée par Alain Boureau ont identifié la plupart des sources de Jacques de Voragine. On ne prétend pas aller beaucoup plus loin que ces identifications. Il est pourtant nécessaire d'examiner, dans la mesure du possible, le matériau de départ afin de montrer, d'une part, comment ces informations sont décontextualisées, traitées et réorganisées pour s'intégrer dans la logique de la narration de la *Légende dorée*, altérant le sens initial du texte d'origine bien que celui-ci soit conservé ; et, d'autre part, dans quelle mesure les éléments d'identification peuvent mettre en lumière, bien que de manière partielle, les chaînes de transmission des textes.

¹ BOUREAU, 1984, p. 14 : « la *Légende dorée* est composée comme un univers de signification, achevé et complet, où chaque élément renvoie à la totalité, univers qui rend compte de tout, qui trace une origine et une fin, univers où tout est dit et où tout chrétien trouve sa place, univers génératif cependant puisque la *Légende dorée* peut s'étendre et se compléter, comme cela se produisit effectivement aux XIV^e et XV^e siècles ».

Les sources principales identifiées par Maggioni¹ sont les suivantes (dans l'ordre du texte) : l'*Histoire scolastique* de Pierre Comestor, le *Speculum historiale* de Vincent de Beauvais, l'*Histoire tripartite* de Cassiodore, un sermon du Pseudo-Jean Chrysostome, un vers des *Saturnales* de Macrobe et le commentaire sur Matthieu du Pseudo-Remi d'Auxerre. Il est difficile de déterminer si Jacques de Voragine a eu accès à ses sources par l'intermédiaire des deux légendiers dominicains dont il s'inspire, ceux de Jean de Mailly et de Barthélémy de Trente, s'il a pu disposer des textes de ces auteurs eux-mêmes ou encore s'il a fait usage de florilèges. Les citations sont très intriquées : par exemple, certains passages de Pierre le Mangeur peuvent avoir été intégrés dans les légendiers dominicains, dans l'œuvre de Vincent de Beauvais qui utilise beaucoup le texte de Jean de Mailly, ou directement dans l'*Histoire scolastique*. Somme toute, les sources de Jacques de Voragine sont très répandues : l'auteur-compileur fait preuve d'originalité non pas dans les textes qu'il utilise mais bien dans sa façon de les agencer, ce qu'avait déjà souligné Alain Boureau.

II. 1. Présentation d'Hérode

Le premier paragraphe ne semble pas un emprunt mais bien une création de l'auteur-compileur². Celui-ci commence par préciser qui est l'auteur du massacre des Innocents : *Innocentes ab Herode Ascalonita interfecti sunt*. Dans toutes les Passions de martyrs de la *Légende dorée*, le ou les auteurs des persécutions sont nommés, de même que Ponce Pilate a sa place dans le *Credo*. Tous ces persécuteurs représentent le Mal contre lequel l'Église doit lutter. Ensuite, au lieu d'en venir au récit du martyre des Innocents, Jacques de Voragine amorce une digression sur les trois Hérode des Écritures. Dans l'homélie du Pseudo-Remi d'Auxerre que Jacques semble avoir utilisée, on peut lire un long développement sur deux Hérode³. Jacques s'inspire sans doute de ce passage qu'il étoffe en y ajoutant le troisième Hérode ; il aurait pu se contenter de citer les deux autres Hérode dans les Vies des saints qu'ils ont persécutés : Jean-Baptiste

¹ JACQUES DE VORAGINE, *Legenda aurea*, Giovanni Paolo MAGGIONI (éd.), Florence, SISMEL – Edizioni del Galluzzo, 1998 (Millenio medievale 6, Testi 3), p. 97-102.

² Texte français en annexe n° 2, lignes 15-21 ; texte latin, lignes 11-17.

³ PSEUDO-REMI D'AUXERRE, *Homélie VI*, PL 131, col. 895 (texte en annexe n° 14, p. 54, lignes 3-11). Ce passage est vraisemblablement inspiré par AUGUSTIN D'HIPPONE, *De Consensu Evangelistarum*, livre II, chapitre 7 (*De duobus Herodibus*), PL 34, col. 1086.

pour Hérode Antipas, Jacques et Pierre pour Hérode Agrippa ; or ce qui semble à première vue une digression dans la *Vita* des Innocents sert le propos de l'auteur.

Tout d'abord, les trois Hérode sont présentés comme en écho à la triple cause de l'innocence des enfants de Bethléem, comme un triple avatar du diable renvoyant à la sainte Trinité par le procédé rhétorique de l'antithèse omniprésent dans les écrits théologiques médiévaux. De plus, ces trois Hérode sont célèbres (*famosos*) par leur *infamis crudelitas* : outre le jeu de mot sur la racine *fama*, c'est leur infini pouvoir de nuire qui est souligné, en miroir de la triple incapacité de nuire (*in-nocentia*) des victimes du premier Hérode. L'apparente incongruité de l'insistance sur les bourreaux plutôt que sur les victimes prend donc tout son sens du point de vue de la logique du texte comme de la logique providentielle. Pour rendre cohérent son propos, Jacques clôt son préambule par des vers dont il ne donne pas l'auteur, et dont la source n'est pas identifiée : *Ascalonita necat pueros, Antipa Iohannem / Agrippa Iacobum claudens in carcere Petrum*. Par l'ellipse du verbe *necat*, l'auteur (si Jacques n'est pas l'auteur de ces vers, du moins a-t-il choisi de les citer, conscient de leur efficacité rhétorique) unifie le destin des saints bibliques que sont les Innocents, Jean, Jacques et Pierre – même si ce dernier n'est pas tué par un Hérode. Rassemblés par l'homonymie de leurs persécuteurs, ils le sont également par le témoignage de leur foi en Jésus et, sans doute, par leur devenir dans l'au-delà.

Jacques de Voragine revient ensuite au premier Hérode dont il propose de raconter l'histoire *breviter* : brièveté toute relative puisque l'histoire du tétrarque de Judée occupe tout le chapitre sur les saints Innocents. Elle est en grande partie empruntée au chapitre consacré au Deuxième Livre des Maccabées dans l'*Histoire scolastique* de Pierre le Mangeur, qui lui-même emprunte largement à Flavius Josèphe et à l'*Histoire tripartite* de Cassiodore. La généalogie d'Hérode est présentée : il est le fils d'Antipater l'Iduméen et de la nièce du roi des Arabes¹. L'auteur ne précise pas que ses origines font de lui un usurpateur, puisque le trône doit normalement revenir à des juifs de race royale. Il se contente de préciser que lorsque Rome lui confia le royaume de Judée, « pour la première fois, le sceptre fut ôté à la nation judéenne »². Ce passage,

¹ PIERRE COMESTOR, *Histoire scolastique*, II Maccabées, X, *PL* 198, col. 1529.

² Cette mention se trouve dans l'homélie VII du Pseudo-Remi d'Auxerre (*PL* 131, col. 900B, texte en annexe n° 14, p. 48, ligne 16) ; c'est le seul commentaire de Matthieu qui fait appel à l'exégèse de Gn 49, 10 ; cf. *infra*, p. 187.

inspiré de Barthélémy de Trente¹, rappelle les mots du verset 49, 10 de la Genèse² et son exégèse : Jacob sur son lit de mort prophétise à l'intention de ses fils, et en particulier de Juda, que le sceptre restera dans sa lignée ; la *Glose ordinaire* du verset Gn 49, 10³ explique que tous les rois des juifs sont issus de cette lignée, à l'exception d'Hérode. Cette réminiscence de la Genèse témoigne également d'une des spécificités de l'écriture cléricale médiévale : les perpétuels renvois au texte sacré et l'emploi de celui-ci comme répertoire de locutions et de citations qui passent ainsi dans le langage courant. Elle confirme l'interprétation d'Alain Boureau, pour qui la *Légende dorée* « est composée comme un univers de signification, achevé et complet, où chaque élément renvoie à la totalité⁴ ».

Le récit des circonstances de l'accession d'Hérode au trône se limite à la mention d'Auguste. Les tensions politiques et religieuses qui agitaient la Palestine sous domination romaine, rapportées dans les *Antiquités juives* de Flavius Josèphe dont le récit est abrégé par Pierre le Mangeur, sont écartées par Jacques de Voragine. Pourquoi l'auteur met-il de côté l'histoire politique, qui pourrait venir à l'appui de sa description d'Hérode comme usurpateur et tyran, alors qu'il fait état par ailleurs des dissensions entre Hérode et ses fils ? Pourquoi choisit-il de résumer ou d'écarter certains éléments du récit de Pierre le Mangeur, alors que par ailleurs il mentionne le fait qu'Alexandre, fils d'Hérode, était un rhéteur acerbe (*erat Alexander acerrimus perorator*⁵), ce qui n'apporte rien au récit semble-t-il ? Peut-être est-ce parce qu'« en termes littéraires, la grâce se traduit par l'arbitraire narratif⁶ ». Jacques se doit également de poser quelques éléments de contexte pour inscrire le récit évangélique et les anecdotes merveilleuses dans un temps humain. En un paragraphe, résumé du chapitre de l'*Histoire scolastique* de Pierre Comestor sur le deuxième livre des Maccabées, il condense les circonstances politiques de l'arrivée des Mages à Jérusalem et anticipe l'explication de la date différée du massacre des Innocents, qu'il donne plus tard dans le texte : les fils d'Hérode, en

¹ Le texte de Barthélémy de Trente est donné en annexe n°2, p. 12-13, ici lignes 8-10.

² *Non auferetur sceptrum de Juda*

³ *Biblia latina cum glossa ordinaria*, 4 vol., Adolf Rusch (éd.), Strasbourg, 1480/1481 (édition princeps), vol. 1, fol. 53v°.

⁴ BOUREAU, 1984, p. 14.

⁵ PIERRE COMESTOR, *Histoire scolastique*, II Maccabées, 28, PL 198, col. 1538.

⁶ BOUREAU, 1984, p. 175

désaccord entre eux, vont porter l'affaire devant l'empereur à Rome¹. C'est ici que commence le récit tiré de l'Évangile de Matthieu (2, 1-13) : celui de la visite des Mages, venus trouver Hérode pour s'enquérir du lieu de naissance du roi des juifs. Jacques donne alors l'explication du trouble d'Hérode (Mt 2, 3) et indirectement du massacre des Innocents : Hérode pense qu'est né un descendant des rois légitimes qui viendra le chasser pour reprendre son trône. S'éclaire alors la raison de l'allusion au verset 49, 10 de la Genèse : le massacre des Innocents semble s'y trouver en germe. La motivation d'Hérode est présentée comme strictement politique : il est un usurpateur qui tient à conserver sa place.

II. 2. Les causes de la colère d'Hérode

La suite du texte est partiellement empruntée à Jean de Mailly et à Pierre le Mangeur, lui-même tributaire, pour ce passage, de la *Glose ordinaire* et de Raban Maur qui cite textuellement Augustin. Jacques décompose méthodiquement les six étapes du processus qui a mené au massacre des Innocents et éclaire ainsi le récit évangélique². Premièrement Hérode, ne voyant pas revenir les Mages, pense que ceux-ci se sont trompés dans leur interprétation de l'étoile et, pris en défaut, ont eu honte de revenir voir le roi. Deuxièmement, Hérode renonce à chercher Jésus : si les Mages se sont trompés, il n'y a plus de menace. Troisièmement, Hérode a connaissance des prophéties des bergers, de Syméon et d'Anna (Lc 2, 8-39) qui confirment la naissance du roi des juifs. Quatrièmement, à la suite de ces prophéties, Hérode se rend compte que les Mages se sont joués de lui, et envisage de faire massacrer les nouveau-nés, espérant compter Jésus au nombre des victimes. Dans l'exégèse sur le massacre des Innocents, le *De Consensu Evangelistarum* d'Augustin constitue la base de tous les commentaires médiévaux de l'épisode³ : l'évêque d'Hippone écrivit ce traité en réponse aux accusations contre les chrétiens, selon lesquelles les Évangiles se contredisaient entre eux, et que par conséquent le caractère divin attribué au Christ était faux. L'aspect

¹ Cet épisode est présent dans les légendiers de Jean de Mailly et de Barthélémy de Trente, dans l'*Histoire scolastique* et dans le *Speculum historiale* qui la cite textuellement.

² Lignes 36-48 et 65-75 du texte français ; lignes 27-36 et 50-57 du texte latin.

³ AUGUSTIN D'HIPPONE, *De Consensu Evangelistarum*, II, 11, PL 34, col. 1088. Il existe également une petite dizaine de sermons pour les saints Innocents, authentiques ou pseudépigraphes, de l'évêque d'Hippone, mais qui n'ont pas fait souche.

polémique de l'ouvrage d'Augustin n'apparaît pas dans les textes médiévaux qui le reprennent. Les causes 1 à 4 de la colère d'Hérode nous viennent donc de ce texte polémique.

Après avoir évoqué les quatre premières étapes ayant conduit au massacre, Jacques insère dans son récit une digression sur la fuite en Égypte et relate les événements merveilleux qui y eurent lieu : l'auteur fait ici preuve d'un sens aigu du « suspense » et ménage l'intérêt dramatique de son récit. La cinquième étape du processus qui mène au massacre des Innocents est la convocation d'Hérode à Rome, ses fils ayant porté plainte contre lui auprès de l'empereur ; en chemin, il fait incendier les navires de Tarse qui ont permis aux Mages de rentrer chez eux par un autre chemin (Mt 2, 12), dans un « déchaînement de violence » qui à la fois accomplit la prophétie du Psaume 47, 8¹ et annonce le massacre à venir ; à Rome, il est innocenté par l'empereur. Sixième et dernière étape : renforcé dans son pouvoir par la décision impériale, Hérode ordonne le massacre des enfants. Si l'on poussait le raisonnement à l'extrême, ce que fait Albert le Grand dans son commentaire sur Matthieu², on pourrait dire que le massacre des Innocents a reçu l'autorisation de l'empereur !

L'auteur met ici en lumière la chaîne causale qui aboutit au massacre des Innocents en donnant de nombreuses raisons à la colère d'Hérode, qui pourtant se caractérise par sa grande cruauté. Celle-ci pourrait suffire à expliquer le massacre des Innocents : Hérode étant un tyran sanguinaire, l'*hubris* et le massacre injustifié d'enfants font partie de ses prérogatives. Cependant, nombreux sont les auteurs à donner à la colère d'Hérode des motifs factuels, que Jacques de Voragine rassemble dans son récit. Ce passage fournit un excellent exemple de chaîne de transmission d'un texte et du processus cumulatif de l'exégèse. Jacques a rassemblé les matériaux épars de ses sources : toutes les causes de la colère d'Hérode se trouvent liées logiquement dans le texte de la *Légende dorée*, alors qu'elles ne l'étaient pas nécessairement dans les textes antérieurs. Le travail de Jacques de Voragine va donc au-delà d'un simple acte de compilation puisqu'il récrit les chaînes causales.

¹ *In spiritu vehementi conteres naves Tharsis.*

² ALBERT LE GRAND, *Super Matthaëum, capitula I-XIV*, Bernhard SCHMIDT (éd.), Monasterii Westfalarum in aedibus Aschendorff, coll. « Sancti doctoris ecclesiae Alberti Magni Opera omnia », n° 21/1, 1987, p. 59 : *consilium quæsit ab Imperatore, quid ageretur de fama pueri Jesu : non enim ausus fuit tantam stragem puerorum committere sine auctoritate Imperatoris*, voir texte en annexe n° 22, p. 70, lignes 16-17 et *infra* p. 221sq.

Chez Augustin repris par Raban Maur, la chaîne causale s'arrête à la prise de conscience d'Hérode apprenant les prophéties de Syméon et d'Anna au temple (causes 1 à 4). Cela s'explique sans doute par le fait que ces deux auteurs n'avaient pas accès à l'œuvre de Flavius Josèphe dont le récit des pérégrinations d'Hérode à Rome (causes 5 et 6) semble tiré. L'ensemble des causes 1 à 6 est donc fixé à partir de la *Glose ordinaire*, ce qui montre l'importance de celle-ci dans la compréhension des textes évangéliques. Dans la *Glose ordinaire* cependant, il manque l'épisode des navires de Tarse. Le souci de concision des auteurs de la *Glose* explique peut-être cette absence.

Chronologiquement, il semble que l'histoire des navires de Tarse apparaisse pour la première fois dans les *Ennarationes in Matthæum* du Pseudo-Anselme de Laon¹, texte très diffusé au XII^e siècle, postérieur de quelques années à la *Glose ordinaire*², et largement utilisé par Pierre le Mangeur. L'auteur des *Ennarationes* raconte qu'Hérode prend conscience de la tromperie des Mages à la suite des prophéties de Syméon et d'Anna, et entreprend donc de les poursuivre jusqu'à Tarse en Cilicie, ce qui retarde l'exécution du massacre des Innocents. Ne trouvant pas les Mages, il fait brûler les navires qui les ont transportés. Curieusement, le Pseudo-Anselme semble prêter à Hérode une très bonne connaissance biblique, car depuis Tertullien et Césaire d'Arles, les Mages sont présentés comme originaires de Tarse en vertu du Psaume 71, 10³. L'auteur des *Ennarationes* précise que « selon Haymon »⁴, c'est la convocation d'Hérode à Rome qui explique que le massacre a été différé. L'épisode des navires de Tarse est également présent dans le commentaire de Zacharie de Besançon († après 1157), chanoine prémontré à Laon, dont le commentaire⁵ est une des sources de Pierre le Mangeur. Enfin, l'ensemble des causes 1 à 6 ainsi que l'épisode des navires de Tarse se trouvent réunis par Pierre le Mangeur ; Jacques de Voragine les reprend, peut-être par l'intermédiaire de Jean de Mailly, Barthélémy de Trente et/ ou Vincent de Beauvais. Par un processus cumulatif, l'explication des causes de la colère d'Hérode s'enrichit.

¹ Voir la présentation et l'analyse de ce texte dans la partie sur l'exégèse, *infra*, p. 209.

² Damien VAN DEN EYNDE, « Autour des *Ennarationes in Evangelium S. Matthæi* attribuées à Geoffroi Babion », *Recherches de théologie ancienne et médiévale*, Louvain, Abbaye du Mont César, t. XXVI, 1959, p. 50-84.

³ *Reges Tharsis et insulæ munera offerent ; reges Arabum et Saba dona adducent.*

⁴ *Homilia XII De sanctis Innocentibus*, PL 118, col. 78. Le texte est attribué par Migne à Haymon de Halberstadt, mais il s'agit d'Haymon d'Auxerre, dont l'œuvre a longtemps été attribuée à Haymon de Halberstadt par les biobibliographies et guides de lectures depuis Sigebert de Gembloux.

⁵ PL 186, col. 85. cf. Beryl SMALLEY, *The Gospels in the Schools, c. 1100-c. 1280*, Londres, Hambledon Press, 1985, p. 128.

II. 3. La digression sur la fuite en Égypte

Il faut maintenant revenir sur la digression que Jacques de Voragine opère à propos de la fuite en Égypte¹. Ici la forme du texte épouse le contenu : par un procédé dilatoire, le massacre est différé par les occupations d'Hérode, mais aussi littéralement et littérairement par deux paragraphes sur le devenir de la sainte Famille en Égypte. Jacques suit en cela le récit de l'évangéliste Matthieu – le seul à relater cet épisode – qu'il développe en ayant recours à plusieurs sources : les Écritures, l'évangile apocryphe du Pseudo-Matthieu, l'*Histoire tripartite* de Cassiodore (par l'intermédiaire de Vincent de Beauvais) et l'*Histoire scolastique* de Pierre le Mangeur. Les emprunts sont très nombreux et très intriqués dans ce passage. Il est donc difficile de réattribuer à tel ou tel auteur les mots que Jacques de Voragine lui emprunte.

L'auteur complète les informations contenues dans le récit évangélique : il imagine, avec plusieurs *auctoritates* à l'appui, les événements qui se sont déroulés entre le massacre des Innocents (Mt 2, 16-18) et le retour d'Égypte après la mort d'Hérode (Mt 2, 19-23). Il précise tout d'abord la destination de la sainte Famille, Hermopolis de Thébaïde, et la durée de son séjour, sept ans. La durée de sept ans se trouve dans l'*Histoire scolastique* de Pierre le Mangeur² et dans le légendier de Jean de Mailly³. Elle a fait tradition mais la source n'est pas identifiable ; d'ailleurs, si l'on suit la chronologie de la vie d'Hérode, le séjour en Égypte aurait duré plutôt deux ou trois ans⁴. Jacques de Voragine explique ensuite, en se fondant sur le récit de Pierre le Mangeur, comment la fuite en Égypte se justifie par la prophétie d'Isaïe (2, 18 et 19, 1) concernant la destruction des idoles à l'arrivée du Messie. Une justification supplémentaire est apportée par un passage emprunté à Pierre le Mangeur sur la sortie d'Égypte (Ex 12, 29-36) : la chute des idoles à l'entrée du Messie en Égypte est étrangement comparée à la dixième plaie d'Égypte, c'est-à-dire la mort des premiers-nés égyptiens lors de la *sortie* d'Égypte des Hébreux. La comparaison semble bancal, mais peut s'expliquer de deux manières : d'une part, la sortie d'Égypte est une

¹ Lignes 48-64 du texte français et 36-49 du texte latin.

² PIERRE COMESTOR, *Histoire scolastique, Ev.*, c. 23, PL 198, col. 1549

³ Je n'ai pu accéder à l'édition de référence de l'*Abbreviatio in gestis et miraculis sanctorum* de Jean de Mailly par Giovanni Paolo MAGGIONI, Florence, SISMEL – Edizioni del Galluzzo, 2013 ; j'ai donc utilisé la traduction d'Antoine DONDAINE, *Abrégé des gestes et miracles des saints*, Paris, Cerf, 1947, p. 71-73.

⁴ Voir Christian-Georges SCHWENTZEL, *Hérode le Grand*, Paris, Pygmalion, 2011, p. 295.

émancipation pour le peuple hébreu, de même que l'est la naissance du Christ et les événements qui s'y rapportent pour les chrétiens ; d'autre part, la mort des premiers-nés égyptiens entre en résonance avec le massacre des Innocents dont traite le chapitre. Ces deux événements, à première vue cruels, sont nécessaires à l'accomplissement du plan divin.

La ville d'Hermopolis est mentionnée dans certains manuscrits de l'évangile apocryphe du Pseudo-Matthieu¹. Elle est absente du récit de Pierre le Mangeur. Chez Barthélémy de Trente, dominicain auteur d'un légendier dont Jacques de Voragine s'inspire, Hermopolis est la destination de la sainte Famille². L'ensemble du passage cite plus ou moins fidèlement le *Speculum historiale* de Vincent de Beauvais³ († av. 1264), qui lui-même cite l'*Histoire tripartite* de Cassiodore († v. 580)⁴ pour relater un épisode miraculeux survenu à Hermopolis : l'hommage rendu à Jésus par un arbre aux propriétés guérisseuses nommé *persidis*, qui s'incline sur son passage. Jacques de Voragine s'éloigne ensuite du récit de Vincent de Beauvais pour accoler à l'anecdote du *persidis* le miracle du palmier, qui fournit en s'inclinant des fruits et de l'eau à la sainte Famille⁵. Ce miracle est raconté dans l'Évangile apocryphe du Pseudo-Matthieu⁶, que Jacques appelle « livre de l'enfance du Sauveur », et se conclut sur l'explication d'un fait culturel : le palmier est récompensé par le fait que sa feuille devient l'attribut des martyrs. Bien que Jacques de Voragine ne mentionne pas cette conclusion, on peut imaginer qu'il est conscient que parler de « palme » dans un chapitre sur des martyrs est loin d'être anodin. L'ensemble du passage botanique constitue un bon exemple du procédé d'écriture de l'auteur-compileur : citations et réminiscences bibliques ou apocryphes, associations d'idées et superposition des autorités mènent à la création d'un texte original.

¹ Johann G. ROTEN, Jean LONGÈRE, *et al.* (dirs.), *Marie dans les récits apocryphes chrétiens*, t. I, Paris, Médiaspaul, 2004, p. 192, n. 47.

² BARTHÉLÉMY DE TRENTE, *Liber Epilogorum in gesta sanctorum*, Emore PAOLI (éd.), Florence, SISMEL – Edizioni del Galluzzo, 2001, c. XX, p. 38-40.

³ VINCENT DE BEAUVAIS, *Speculum historiale*, VI, 95, réimpression anastatique de l'édition de Douai (1624), Graz, 1965, t. 4, p. 206. Vincent de Beauvais s'inspire largement du légendier de Jean de Mailly pour ses chapitres hagiographiques, comme l'a montré Antoine DONDAINE, « Le dominicain français Jean de Mailly et la *Légende dorée* », *Archives d'histoire dominicaine* 1, 1946, p. 53-102.

⁴ CASSIODORE, *Histoire tripartite*, VI, 42, « Loys Cyaneus » (trad.), Gilles Gorbin (éd.), Paris, 1568, disponible en ligne. Cet ouvrage est un abrégé de trois historiens grecs, Socrate, Sozomène et Théodoret.

⁵ Ce passage ne figure pas dans tous les manuscrits de la *Légende dorée* et est sans doute un ajout tardif.

⁶ *Évangile du Pseudo-Matthieu*, 20, 1-3, dans *Écrits apocryphes chrétiens*, vol. 1, François BOVON, Pierre GEOLTRAIN (éds.), Paris, Gallimard, 1997 (Bibliothèque de la Pléiade), p. 138.

La mention de récits issus de livres apocryphes ne pose, ici comme ailleurs, aucun problème au dominicain. La mise à l'écart des textes apocryphes par le pseudo-décret de Gélase au VI^e siècle n'a pas empêché leur très large diffusion et leur forte pénétration dans la liturgie, les arts, la littérature et même les doctrines. Par un processus qui n'a pas encore fait l'objet de recherches historiques systématiques, ces récits apocryphes semblent relever à partir du XI^e siècle, mais surtout au XIII^e siècle du domaine des connaissances et des lectures courantes. La position spécifique de Jacques de Voragine concernant ces écrits a été analysée par Giovanni Paolo Maggioni : il la qualifie de « prudente »¹, à mi-chemin entre l'approche de Jean de Mailly, très critique envers les apocryphes, et la position beaucoup plus souple de Barthélémy de Trente ; il souligne aussi la propension de Jacques à « narrer le plus possible », afin de laisser plus de choix à ses lecteurs pour la composition de leurs sermons. En outre, Maggioni signale également la prudence de Jacques lorsque les apocryphes peuvent contredire des vérités de la foi (il use de nombreux procédés pour mettre en garde son lecteur), mais sa capacité à y recourir amplement lorsque seul l'intérêt narratif est en jeu. Le récit du miracle du palmier n'engage à rien du point de vue de la foi. Il ne fait que développer le récit d'un auteur faisant autorité, Cassiodore. La mention de sa source (*Legitur in libro de infantia salvatoris*), dans un cas aussi peu problématique, peut suffire en guise de mise en garde du lecteur.

II. 4. Explication de infra bimatu : l'âge des Innocents

Après un prologue étymologique, la présentation du persécuteur et des causes de sa colère et la digression sur la fuite en Égypte, le massacre des Innocents a « enfin » lieu à plus de la moitié du chapitre consacré aux saints Innocents². La mention du massacre est on ne peut plus furtive puisque Jacques de Voragine se contente de citer les versets évangéliques sans apporter de plus amples précisions sur le déroulement du carnage : sans doute n'était-ce pas la matière dont les prédicateurs avaient besoin. Il faudra d'ailleurs revenir sur la charge émotionnelle que pouvait provoquer l'évocation d'un massacre d'enfants chez les auditeurs ou lecteurs médiévaux. S'il est vrai que le

¹ MAGGIONI, « La littérature apocryphe dans la *Légende dorée...* », art. cit., p. 172.

² Lignes 69-97 du texte français et 57-76 du texte latin.

sentiment de l'enfance nécessite d'être historicisé, on peut à tout le moins souligner que la réaction d'effroi face au massacre des Innocents semble largement partagée. Ailleurs dans la *Légende dorée*, Jacques de Voragine ne répugne pas à détailler les souffrances endurées par les martyrs au nom de la foi ; il s'en abstient dans le chapitre sur les saints Innocents. Deux miniatures de la fin du XIII^e siècle montrent ce que le massacre des Innocents pouvait avoir d'insoutenable pour un public de laïcs. Il s'agit de représentations du massacre se trouvant dans deux livres d'heures (destinés à la dévotion privée) du Nord de la France¹ : contrairement à une pratique courante qui consistait à effacer les visages des persécuteurs en manière de *damnatio memorie*, le visage d'Hérode est intact et c'est ceux des petites victimes qui ont été grattés, comme pour les sauver de la mort horrible à laquelle ils étaient voués. Sur l'une des deux miniatures, le visage des mères a été lui aussi effacé, comme pour leur éviter la tristesse éternelle d'avoir vu leurs enfants massacrés, réactualisée à chaque lecture². Ces deux images illustrent la sensibilité dont l'auditoire laïque pouvait faire preuve, ainsi que l'ignorance ou l'indifférence de celui-ci à l'égard de l'accession des martyrs à la vie éternelle et de la joie que, par conséquent, l'on est censé éprouver de leur mort ; elles permettent d'apporter une explication partielle au fait que Jacques de Voragine, comme ses prédécesseurs d'ailleurs, fait l'impasse sur la description du massacre.

L'auteur-compileur insère la citation Mt 2, 16 dans son récit en la modifiant légèrement, afin de maintenir la cohérence. Pour rappel, le verset de la Vulgate est le suivant :

Tunc Herodes videns quoniam illusus esset a magis, iratus est valde, et mittens occidit omnes pueros, qui erant in Bethlehem, et in omnibus finibus ejus, a bimatu et infra secundum tempus, quod exquiserat a magis.

Jacques ne conserve pas le début du verset qui concerne la colère d'Hérode trompé par les Mages, thème qu'il a amplement développé dans les paragraphes précédents. Il expurge également le verset des informations qu'il considère comme superflues :

¹ Gil BARTHOLEYNS, Pierre-Olivier DITTMAR, Vincent JOLIVET, « Des raisons de détruire une image », *Images Re-vues* [En ligne], 2 | 2006, mis en ligne le 01 janvier 2006, consulté le 30 septembre 2014. URL : <http://imagesrevues.revues.org/248>, figures 8 et 9, reproduites dans l'annexe n° 4, p. 24.

² Dans l'*Opus imperfectum in Matthæum*, attribué par les Médiévaux à Jean Chrysostome et considéré dès la Renaissance comme pseudépigraphe, on retrouve cette idée que la douleur des Innocents fut brève tandis que celle de leurs mères est ravivée sans cesse par le souvenir de leurs enfants : *in matribus autem parvulorum memoria semper reparatio erat doloris*, PG 56, col. 645 ; état critique sans édition du texte S. J. VAN BANNING (éd.), CCSL 87B, 1988. Texte en annexe, n° 3, lignes 402-405.

omet « *et in omnibus finibus eius* », passage qui fournit pourtant une matière exégétique importante¹. Dans les commentaires de Matthieu, en effet, l'explication de *et in omnibus finibus eius* permet aux exégètes d'expliquer les pleurs de Rachel (Mt 2, 17-18) ou de traiter le problème du nombre de victimes du massacre (et donc du nombre de saints Innocents). Ces deux questions sont écartées par Jacques de Voragine. Peut-être la figure des mères éplorées est-elle moins facilement exploitable dans les sermons *de sanctis* que celle du persécuteur châtié – mais notons que dans ses propres sermons *De Innocentibus*², Jacques traite néanmoins des mères éplorées et du nombre des Innocents. L'explication la plus fréquemment invoquée pour justifier les choix opérés par Jacques de Voragine, c'est-à-dire fournir de la matière homilétique, ne semble pas motiver l'omission de *et in omnibus finibus eius*. Il faut peut-être incriminer un certain « arbitraire narratif »³. Quoi qu'il en soit, l'auteur préfère s'attarder sur le commentaire de *infra bimatu*, l'âge des Innocents, auquel il consacre un long paragraphe qui sert à introduire logiquement un fait cultuel : le culte des reliques. Les destinataires de l'œuvre pouvaient en effet être amenés, à l'occasion des Saints-Innocents, à prononcer quelques mots sur les reliques des Innocents, que l'on trouvait au XIII^e siècle dans un certain nombre d'églises de la Chrétienté occidentale⁴. Jacques de Voragine cherche dans le commentaire du texte biblique l'explication de l'existence de reliques d'Innocents d'au moins cinq ans, qu'il reprend à Pierre le Mangeur⁵. Ce faisant, il récapitule les commentaires sur le *infra bimatu* et fixe la tradition.

Dans les textes antérieurs à celui de Pierre le Mangeur, l'explication de *infra bimatu* ne sert pas à prouver l'authenticité des reliques de « grands » Innocents ; il s'agit plutôt pour les auteurs de comprendre pourquoi Hérode ne s'est pas contenté de faire tuer les seuls nouveau-nés et a étendu son forfait aux enfants jusqu'à l'âge de deux ans. En effet, le massacre est censé avoir eu lieu le 28 décembre, c'est-à-dire trois jours après la naissance du Christ. Les commentateurs du passage n'ont de cesse, depuis

¹ Voir *infra*, Chapitre 5.

² La transcription de ces sermons, en cours d'édition pour la base de données sermons.net, m'a été fournie par Rosa Maria Dessi, que je remercie chaleureusement.

³ BOUREAU, 1984, p. 175.

⁴ Il est impossible d'en dresser une liste exhaustive. Des reliques des Innocents sont attestées à Saint-Maximin, aux Saints-Innocents à Paris, à Saint-Denis, à Saint-Ouen de Rouen, à Brantôme (Dordogne), à Montbrison (Loire), à Moutiers-Saint-Jean (Bourgogne), à Brogne (Belgique), à Würzburg, à Rome (Saint-Pierre-Hors-les-Murs), etc.

⁵ PIERRE COMESTOR, *Histoire scolastique, Ev.*, 11, PL 198, col. 1543-1544 (texte en annexe n° 20, p. 65, lignes 1-30).

Augustin, d'expliquer que le massacre a en réalité eu lieu un an et trois jours après la Nativité, puisqu'il a fallu quelque temps à Hérode pour se rendre compte qu'il avait été joué par les Mages ; il a également pu, comme l'explique Augustin¹, être détourné de ce projet par les multiples occupations que lui imposaient sa charge de roi. Une explication complémentaire est que le roi avait peur que « l'enfant auquel les étoiles étaient soumises » (*puer cui sidera famulabantur*) eût pu se dissimuler sous la forme d'un enfant un peu plus âgé ou un peu plus jeune. Cet argument, que Thomas d'Aquin attribue à Augustin², n'est présent dans l'exégèse, me semble-t-il, que depuis le commentaire de Raban Maur († 856), et repris dans tous les commentaires depuis lors³, ainsi que dans le légendier de Barthélémy de Trente. Le texte de Jacques de Voragine est très proche de celui de Pierre le Mangeur pour ce passage⁴.

Ainsi, l'explication de *infra bimatu*, de même que la recherche des causes de la colère d'Hérode, s'inscrivent dans une volonté d'expliquer les usages et le calendrier, puisque le massacre des Innocents, commémoré le 28 décembre, devrait en toute logique l'être plutôt vers le 10 janvier, après la circoncision, qui a eu lieu huit jours après la naissance de Jésus, et après la visite des Mages (Épiphanie). La place de la fête des Innocents dans le calendrier est expliquée par le fait que le massacre aurait eu lieu un an et quatre jours après la naissance de Jésus, à cause des activités d'Hérode (convocation à Rome, arrêt à Tarse). Pour d'autres, ces activités l'auraient détourné pendant deux ans et quatre jours de ses objectifs puisqu'il fait tuer « tous les enfants de moins de deux ans ». C'est Bernard de Clairvaux († 1153)⁵ qui clôt le débat dans son sermon sur les saints Innocents : l'Église a placé cette fête au 28 décembre pour rassembler après la naissance du Sauveur les trois types de martyres : celui en acte et en

¹ AUGUSTIN D'HIPPONE, *De Consensu Evangelistarum*, II, 11, PL 34, col. 1088.

² *Summa Theologiae* III, q. 36 a. 6 ad. 3 : (...) *Ideo autem non solum bimos interfecit sed etiam infra, quia, ut Augustinus dicit, in quodam sermone innocentum, timebat ne puer cui sidera famulantur, speciem suam paulo super aetatem vel infra transformaret.*

³ Commentaires de l'époque carolingienne (Pseudo-Bède, Otfried de Wissembourg, Sedulius Scottus dans des termes légèrement différents), du XII^e siècle (*Glose ordinaire* et les textes qui en sont tributaires : les *Ennarationes in Mattheum* attribuées faussement à Anselme de Laon, le commentaire de Zacharie de Besançon, l'*Histoire scolastique* de Pierre le Mangeur, et même la somme de liturgie de Jean Belet), du XIII^e (Hugues de Saint-Cher, Albert le Grand), etc.

⁴ Un tableau comparatif des textes étudiés dans cette section se trouve dans le volume 2, annexe n° 5, p. 25.

⁵ BERNARD DE CLAIRVAUX, *De Festivitatibus Sancti Stephani, Sancti Ioannis et Sanctorum Innocentum*, dans *Sermons pour l'année, I, 2 : De Noël à la purification de la Vierge*, Jean LECLERCQ, Henri-Marie ROCHAIS, Charles Hugh TALBOT (éds.), Marie-Imelda HUILLE (trad.), Paris, Cerf, 2004 (SC 481), p. 82-91.

volonté (Étienne, le 26 décembre), celui seulement en volonté (Jean l'Évangéliste, le 27 décembre) et celui seulement en acte (les Innocents). Cette explication est reprise par Jacques de Voragine dans la *Vita* de saint Étienne célébré le 26 décembre :

« (...) l'Église a eu deux raisons pour organiser ainsi les trois fêtes qui suivent Noël. La première, c'est de rassembler ses compagnons autour de l'Époux et du Chef. En effet, le Christ époux, en naissant, a conduit vers l'Église trois compagnons, dont on dit, dans le Cantique : Mon bien-aimé est clair et vermeil, il est insigne plus que dix mille [Cantique 5, 10]. Clair est Jean l'Évangéliste, confesseur éclatant ; vermeil est saint Étienne le protomartyr ; insigne plus que dix mille est la multitude virginale des Innocents. La seconde raison est la suivante : l'Église réunit ainsi, selon leur degré de dignité, tous les genres de martyres dont la naissance du Christ martyr a été la cause. Or il y a trois types de martyre : le premier consiste en une volonté et un acte, le second en une volonté non suivie d'acte, le troisième en un acte, et non une volonté. Le premier type se réalisa en saint Étienne ; le second en saint Jean et le troisième dans les Innocents »¹.

Jacques de Voragine procède par ailleurs à une distinction pour classer les différentes interprétations du *infra bimatu* : celles qui considèrent qu'Hérode a fait tuer tous les enfants de moins de deux ans se réfèrent à l'« ordre du temps » ; l'autre explication, attribuée à Jean Chrysostome († 407), relève de l'« ordre du nombre », et affirme que les Innocents avaient de deux à cinq ans, ce qui explique l'existence de reliques de grands Innocents. Cette distinction entre l'ordre du temps et l'ordre du nombre est pour le moins obscure pour le lecteur moderne ; elle ne semblait pas l'être pour les clercs médiévaux. En effet, cette distinction, qui apparaît pour la première fois dans l'*Histoire scolastique*, est reprise par Jacques de Voragine, mais aussi par Hugues de Saint-Cher, Albert le Grand et Pierre de Jean Olivi ; tous, excepté Olivi, l'attribuent à Chrysostome. Aucun d'entre eux ne prend la peine d'expliquer à quoi fait référence l'« ordre du nombre ». D'après Alain Boureau, cela « désigne probablement la disposition verticale des nombres dans une table : en ce sens le chiffre 5 se trouve 'en-dessous' du chiffre 2 »². Pour le lecteur moderne qui a sous les yeux son pavé numérique ou le clavier de son téléphone portable, cette disposition des chiffres par rangées de trois s'imagine facilement. Il est difficile de savoir s'il en était de même pour

¹ BOUREAU, 2004, p. 68.

² BOUREAU, 2004, p. 1094, n. 12. Gilbert DAHAN, « Arithmologie et exégèse », dans *Lire la Bible au Moyen Âge. Essais d'herméneutique médiévale*, Paris, Droz, 2009, p. 135-160, spécialement p. 139-148.

les auteurs médiévaux... En tous cas, se référer à Jean Chrysostome qui écrivit au tournant des IV^e et V^e siècles semble bien hasardeux puisque la numérotation arabe n'avait pas encore fait son apparition en Europe.

Dans les textes sur le massacre des Innocents, la première mention de cette distinction entre « ordre du nombre » et « ordre du temps » à propos de l'âge des enfants – *infra bimatu* – se trouve chez Pierre le Mangeur, qui évoque non pas l'*ordo numeri* comme ses successeurs, mais la *ratio numeri*. D'après un sondage dans les bases de données textuelles, l'usage de la locution *ratio numeri* est rare avant le XIII^e siècle. Son attestation la plus ancienne se trouve dans la *Cité de Dieu* d'Augustin, dans le chapitre 30 du livre XI (sur l'origine des deux cités), qui traite de la perfection du chiffre six (nombre de jours de la création) :

*Unde ratio numeri contemnenda non est, quae in multis sanctarum
Scripturarum locis, quam magni aestimanda sit, elucet diligenter
intuentibus*¹.

Pierre le Mangeur semble donc ici faire sienne la recommandation augustinienne de ne pas mépriser l'explication par le nombre (*ratio numeri contemnenda non est*) ; il l'applique au commentaire du massacre des Innocents. Cependant, identifier l'« origine » de l'expression *ratio numeri* ne rend pas beaucoup plus claire la raison pour laquelle *infra bimatu* désignerait les enfants de deux à cinq ans *secundum rationem numeri*. Chronologiquement, la *ratio numeri* devient *ordo numeri* sous la plume d'Hugues de Saint-Cher, dans sa Postille écrite vers 1235². L'expression est ensuite reprise par Albert le Grand³. Jacques de Voragine, qui utilise l'expression *ordo numeri*, a-t-il eu accès aux œuvres de ces deux dominicains français ? A-t-il lui-même transformé l'expression issue du texte de Pierre le Mangeur ? Il est difficile de trancher.

Enfin, l'étude de la référence à Jean Chrysostome est intéressante dans la mesure où elle révèle une chaîne de transmission et des dépendances littéraires entre auteurs. Dans le sermon du Pseudo-Chrysostome auquel les notes de l'édition Maggioni et de la traduction d'Alain Boureau renvoient le lecteur⁴, il n'est pas fait mention d'un problème

¹ Augustin d'Hippone, *De civitate Dei*, PL 41, col 344. « On aurait donc tort de mépriser les explications qu'on peut tirer des nombres, et ceux qui y regardent de près reconnaissent combien elles sont considérables en plusieurs endroits de l'Écriture ».

² cf. *infra*, p. 214sq.

³ cf. *infra*, p. 221sq.

⁴ PSEUDO-CHRYSOSTOME, *Opus imperfectum in Matthaem*, Hom. 2, PG 56, col. 636-646. Texte en annexe n° 3, p. 14-23.

relatif à l'âge des Innocents. Il semble que ce ne soit la source ni de l'*ordo numeri*, ni de l'affirmation que les Innocents avaient entre deux et cinq ans. En réalité, Pierre le Mangeur cite Jean Chrysostome pour lui faire dire que l'étoile est apparue un an avant la naissance de Jésus. Cette assertion est effectivement présente dans le sermon du Pseudo-Chrysostome auquel les éditions de référence renvoient¹. La suite de la phrase de Pierre le Mangeur concernant la *ratio numeri* n'est donc plus attribuée à Chrysostome. Par conséquent, une erreur a dû se produire dans la chaîne de transmission de ce texte. À un certain moment, indéterminé pour l'heure, un auteur a commencé à attribuer à Chrysostome l'affirmation que *infra bimatu* signifie entre deux et cinq ans selon l'*ordo numeri*. Est-ce Hugues de Saint-Cher ? Il est impossible d'apporter une réponse à cette question dans l'état actuel de nos connaissances. On peut à tout le moins soulever le problème. Celui-ci met en lumière le fait que le processus cumulatif du savoir biblique implique aussi la transmission des erreurs. Il illustre la facilité déconcertante avec laquelle l'esprit humain attribue une assertion problématique à une autorité. En effet, il ne va pas du tout de soi que « en-dessous de deux ans » veuille dire « entre deux et cinq ans » ; mais il est beaucoup plus facile d'affirmer que deux plus deux font cinq avec la bénédiction textuelle d'une *auctoritas* !

L'ensemble du passage sur la signification du syntagme *infra bimatu* reprend en substance les propos de Pierre le Mangeur et les développe. La démonstration construite par Jacques de Voragine se présente sous les traits d'une logique implacable, même si les assertions peuvent sembler fantaisistes au lecteur moderne. La conclusion est empruntée à Pierre le Mangeur : *infra bimatu* signifie « de deux à cinq ans » car il existe des reliques de grands Innocents, « mais on peut objecter que les gens de cette époque étaient d'une taille plus élevée que maintenant »². Il n'existe pas chez Jacques de volonté critique envers ces reliques géantes ; au contraire, il semble vouloir donner aux prédicateurs des arguments pour répondre aux questions qu'on pourrait leur poser sur certaines contradictions du culte des reliques des saints Innocents. Son objectif est pastoral et, malgré les apparences, s'accorde avec celui de Guibert de Nogent. Celui-ci écrivit au début du XII^e siècle un traité sur les reliques qui a longtemps été interprété

¹ *Ibid.*, annexe n° 3, lignes 59-60.

² Texte français en annexe n° 2, ligne 92. Commentaire de cette assertion fantaisiste *infra*, p. 211.

comme très critique ; Henri Platelle¹ a montré que Guibert était intransigeant avec les clercs, qui étaient impardonnables s'ils laissaient pratiquer un culte douteux, mais il était beaucoup plus indulgent envers les *simplices* dont l'intention pieuse était plus importante que l'authenticité des reliques. Cette distinction artificielle entre culture savante et culture « populaire » doit sans doute être abandonnée. On peut néanmoins lever le soupçon de crédulité qui pèse sur Jacques de Voragine, et sur Pierre le Mangeur dont il reprend les mots : sans doute valait-il mieux justifier par les Écritures un usage cultuel faux mais bien ancré plutôt que de tenter de le rectifier.

II. 5. Châtiment d'Hérode et justice immanente

La perspective pastorale de la *Légende dorée* se retrouve tout au long de la dernière partie du chapitre, qui traite du châtement, multiforme, d'Hérode². Ce thème occupe près d'un tiers du chapitre, alors qu'il était beaucoup plus bref chez les prédécesseurs de Jacques de Voragine. Par exemple, Barthélémy de Trente fait preuve d'une concision digne des anciens martyrologes : Hérode *miserabiliter periiit*³. On souhaiterait montrer que Jacques de Voragine opère un choix narratif fort en s'étendant longuement sur le châtement d'Hérode et, par ce moyen, poursuit un triple objectif. Premièrement, il décrit de façon pédagogique, à destination des prédicateurs et de leur public, l'action de la grâce divine : celle-ci se manifeste ici-bas par le châtement immédiat d'Hérode, ce qui est peut-être plus efficace et moins abstrait qu'un exposé sur la gloire acquise par les Innocents dans l'au-delà. En effet, la punition du persécuteur est une manifestation de la justice immanente et possède donc une fonction exemplaire. Deuxièmement, le récit des souffrances d'Hérode contraste avec l'absence totale de mention de la souffrance des Innocents. L'auteur fait souffrir Hérode *à la place* des Innocents, et ce faisant, rétablit littérairement la justice : l'aspect juste des souffrances du persécuteur des *pueri* renforce l'injustice de la peine qu'ils ont subie, peine injuste

¹ Henri PLATELLE, « Guibert de Nogent et le *De pignoribus sanctorum*. Richesses et limites d'une critique médiévale des reliques », dans Edina BOZÓKY, Anne-Marie HELVÉTIUS, *Les reliques. Objets, cultes, symbole. Actes du colloque de l'Université du Littoral-Côte d'Opale (Boulogne-sur-Mer), 4-6 septembre 1997*, Turnhout, Brepols, 1999, p. 109-121. D'après Henri Platelle, l'aspect critique de l'œuvre de Guibert de Nogent en fait non pas un précurseur de Calvin et de son *Traité des reliques*, mais plutôt des Bollandistes, dont l'objectif était de rassembler toutes les preuves capables de disqualifier les faux saints de l'Église et de renforcer le prestige des vrais, en réponse aux attaques protestantes.

² Lignes 98-137 du texte français et 81-115 du texte latin (annexe n° 2).

³ Texte en annexe (n° 2ter), ligne 43.

qui est le deuxième argument de Jacques de Voragine dans son prologue-plaidoyer pour le nom des Innocents. Enfin, et troisièmement, loin de laisser de côté les Innocents, l'insistance sur Hérode est une façon détournée de revenir aux Innocents pour ses lecteurs savants.

Les Innocents reçoivent immédiatement (*statim*) réparation. En effet, Jacques de Voragine affirme qu'un des fils d'Hérode, mis en nourrice par hasard sur les lieux du massacre des Innocents (*ibidem*, sans plus de précision), fut compté au nombre des victimes – un fils d'Hérode serait donc vénéré comme saint et martyr par l'Église parmi les saints Innocents¹ ! Il dit avoir connaissance de cette information par le poète païen du IV^e siècle Macrobe et par une chronique indéterminée (*quadam chronica*) qui n'a pu être identifiée. La punition d'Hérode est exactement concomitante à son forfait : la justice divine agit ici-bas et sans attendre. Au bourreau est infligée non pas la même souffrance qu'à ses victimes directes, les Innocents, mais celle qu'ont connue ses victimes collatérales, c'est-à-dire les mères, par la perte de leurs enfants. Il ne s'agit donc pas d'une stricte application de la loi du Talion, sauf à considérer que les mères sont les victimes principales. Le lemme biblique vient à l'appui de cette affirmation : Jacques cite, en les modifiant légèrement pour les intégrer à son propos, les versets Mt 2, 17-18 qui suivent immédiatement le verset sur le massacre des Innocents (Mt 2, 16). Ces versets sont présentés par l'évangéliste lui-même comme l'accomplissement de la prophétie de Jr 31, 15. Pour mieux constater les interventions de Jacques de Voragine sur le texte biblique, on peut présenter les textes dans un tableau :

Jacques de Voragine	Matthieu 2, 17-18	Jérémie 31, 15
<i>Tunc adimpletum est quod dictum est per prophetam : 'Vox ploratus et ululatus', piarum scilicet matrum, 'audita est in Rama', id est in excelsum.</i>	¹⁷ <i>Tunc adimpletum est quod dictum est per Jeremiam prophetam dicentem : ¹⁸ Vox in Rama audita est ploratus, et ululatus multus : Rachel plorans</i>	<i>Hæc dicit Dominus : Vox in excelso audita est lamentationis : luctus, et fletus Rachel plorantis filios suos, et nolentis consolari super eis, quia non sunt.</i>

¹ Loin de nous l'idée de vouloir certifier un fait textuel par l'existence de reliques, mais notons qu'un des Innocents apparus en songe dans le récit de l'invention de reliques d'Innocents à Brogne, en 1116, se nomme Philippe, comme le fils qu'Hérode a eu avec Cléopâtre de Jérusalem, qui a pourtant atteint l'âge adulte. Sur cette invention de reliques, voir Daniel MISONNE, « L'invention de saints Innocents à l'abbaye de Brogne en 1116 », *Revue bénédictine*, t. 111, 2001, p. 74-83 ; *infra*, p. 103sq.

	<i>filios suos, et noluit consolari, quia non sunt.</i>	
--	---	--

Dans le texte de la *Légende dorée*, le nom du prophète Jérémie est omis, ainsi que celui de Rachel. En revanche, la localité des plaintes, Rama, est conservée et expliquée par le verset de Jérémie : Rama veut dire « au ciel ». Les choix opérés par l'auteur sont difficiles à comprendre. Peut-être la mention de Rama est-elle facilement explicable, tandis qu'évoquer Rachel mènerait l'auteur dans de longues digressions. Rachel est en effet un personnage très important dans l'exégèse du massacre des Innocents : elle est identifiée tantôt aux mères des Innocents, tantôt à l'Église tout entière¹. Jacques opère donc un choix dans la tradition exégétique en effaçant Rachel et le commentaire de Mt 2, 17-18, qui pourtant auraient pu fournir de la matière pour les sermons, au profit des mères éplorées des victimes du massacre. Notons au passage que dans la tradition exégétique, il est souvent question des mères éplorées des Innocents, mais rarement des pères ; le *multos* au masculin² indique peut-être une possibilité du deuil et de la tristesse des hommes pour leurs enfants morts en bas âge.

Hérode, lui aussi, a perdu des enfants : un nouveau-né, comme on l'a dit, mais aussi ses fils adultes. Pour préciser l'allusion à Macrobie quelques lignes plus haut, l'auteur reprend textuellement un passage de l'*Histoire scolastique*³ concernant les rapports avec ses fils Alexandre et Aristobule, soupçonnés de trahison, puis exécutés, et avec Antipater, jeté en prison. Ces assassinats politiques sont présentés comme les conséquences directes du massacre des Innocents. Le bon mot de l'empereur Auguste emprunté à Macrobie se justifie doublement : Hérode fait assassiner ses propres fils, bébés ou adultes, il vaut donc mieux « être le porc d'Hérode que son fils »⁴. La raillerie des coutumes alimentaires juives est implicite chez Macrobie ; au contraire, le bon mot de l'empereur nécessite, semble-t-il, des explications pour les lecteurs médiévaux, puisque Jacques de Voragine développe la citation : « en bon prosélyte, [Hérode] épargne ses porcs et tue ses fils ». Le terme *proselitus* est employé dans un sens assez

¹ Cf. *infra*, p. 153sq.

² Ligne 83 du texte latin en annexe n°2. En latin le masculin ne l'emporte pas sur le féminin donc on ne peut pas dire que *multos* se rapporte au groupe constitué des mères des Innocents et d'Hérode.

³ Pierre COMESTOR, Ev., c. 13-15, *PL* 198, col. 1544-1546.

⁴ On retrouve ce bon mot (sans sa source) dans un pamphlet de 1589 à l'encontre du roi de France Henri III (« En la maison d'Hérode il vallait mieux être le pourceau que le fils de la maison »), cité par COTTRET, *Tuer le tyran ?*, *Op.cit.*, p. 112.

rare et désigne un païen récemment converti au judaïsme ; Jacques de Voragine choisit sans doute ce terme en référence au fait qu'Hérode est un usurpateur qui n'est pas à proprement parler juif, sa mère étant arabe, comme il l'a expliqué auparavant. Le texte de la *Légende dorée* porte la trace de l'antijudaïsme qui s'exprime traditionnellement dans l'exégèse du massacre des Innocents. Par ailleurs, la source de Jacques pour la citation de Macrobie (unique citation de cet auteur dans toute la *Légende dorée*) n'est pas identifiable. Les deux seules mentions médiévales de la citation de Macrobie se trouvent dans la *Chronique* du monastère ardennais de Saint-Hubert (achevée en 1106)¹ et dans un sermon de Pierre Abélard adressé aux moines du Paraclet, composé dans les années 1120² ; il semble peu probable que Jacques les ait eus sous les yeux.

La grâce divine agit donc en privant Hérode de descendance³ selon une sorte de loi du Talion. Le récit du devenir des fils d'Hérode présente une dimension pédagogique, mais peut également se lire de façon allégorique. L'insistance sur la mort des fils indique que le massacre des Innocents relève d'une vision ancienne des liens de parenté charnelle : il faut tuer les héritiers pour se protéger d'un rival⁴. Ce massacre, même s'il figure dans les Évangiles, est le dernier des massacres de l'Ancien Testament et marque la rupture avec le judaïsme en ce qui concerne les liens de parenté : la parenté charnelle est supplantée par la parenté spirituelle, car ces nouveau-nés juifs ont été adoptés par l'Église et sont devenus des martyrs chrétiens. Le lien de sang et la circoncision qui marquaient leur appartenance à l'ancienne Loi sont remplacés, au moment de l'Incarnation, par le lien spirituel et la *caritas* qui justifient la place des Innocents dans le giron de l'Église. La description détaillée des souffrances du corps putréfié d'Hérode vient confirmer ce dénigrement de la chair, propre à l'anthropologie chrétienne.

La description des souffrances corporelles d'Hérode, empruntée à Pierre le Mangeur peut-être par l'intermédiaire de Jean de Mailly, se substitue donc à une

¹ *Cantatorium Sancti Huberti, La chronique de Saint-Hubert dite Cantatorium*, Karl HANQUET (éd.), Bruxelles, Kiessling, 1906, p. 141.

² PIERRE ABÉLARD, *Sermo XXXIV In natali Innocentum*, PL 178, col. 608 : *Unde et Macrobius, Saturnaliorum libro II de Augusto et iocis eius inter caetera sic meminit : 'Cum audisset inter pueros quos in Syria rex Iudaeorum Herodes in tribunatu iussit interfici, filium quoque eius occisum, ait : "Melius est Herodis porcum esse quam filium."'* Credebat quippe Augustus ipsum etiam Herodem regem Iudaeorum more populi sui a carne abstinere porcine, et ob hoc eum nequaquam porcos occidere uelle, a quorum usu decreuerat abstinere.

³ Même si certains des fils d'Hérode ont atteint l'âge adulte, il n'en est pas fait mention dans le texte.

⁴ Idée énoncée par Michel SERRES, « La saine famille », *Études*, n° 418/2, février 2013, p. 161-172.

description détaillée du massacre des Innocents. Le bourreau souffre à la place de ses victimes, qui, elles, sont libérées de la chair dans l'au-delà. La mention des souffrances d'Hérode ici-bas, que ne vient pas compléter une description de ses souffrances dans l'au-delà, permet une séparation claire et nette entre les deux mondes, entre les bourreaux et les martyrs, entre le charnel et le spirituel, entre l'ancienne et la nouvelle Loi. Le châtement d'Hérode manifeste « l'avènement d'un ordre chrétien : la mort des tyrans prélude à la naissance d'une ère nouvelle »¹. L'aspect trivial de la fin du chapitre contraste avec la gloire des martyrs qui est sous-entendue. Hérode, présenté comme un vieillard sénile qui se teint les cheveux pour paraître jeune – la futilité de la chair s'allie à la vanité –, est atteint de douleurs dans tout le corps. Ses souffrances, décrites par Flavius Josèphe², lui-même repris par la tradition chrétienne (dès les premiers martyrologes), ont très tôt été interprétées comme une punition divine³. Il souffre de la goutte, son corps le démange, il exhale une odeur répugnante et ses testicules sont rongés par les vers, comme pour vouer au néant toute descendance possible.

Ce corps en putréfaction évoque un corps atteint de lèpre, dont la légende veut que l'on puisse guérir en plongeant dans un bain de sang pur⁴. Dans la Vie de saint Sylvestre – deux chapitres après la Vie des Innocents, dont le souvenir est encore frais pour qui lit la *Légende dorée* dans l'ordre de l'année liturgique –, l'empereur Constantin atteint de la lèpre entend se baigner dans le sang de trois mille enfants. Supplié par les mères éplorées qui se lamentaient en hurlant (*ululabant*), l'empereur se ravise, puis est récompensé par une vision de Pierre et Paul qui lui fournissent le remède en la personne de saint Sylvestre, car il a « eu horreur de verser un sang innocent »⁵. La construction parallèle de ces deux récits montre la cohérence de la *Légende dorée*. Hérode est puni

¹ BOUREAU, 1984, p. 145.

² FLAVIUS JOSÈPHE, *La Guerre des juifs*, I, 33, traduit par Pierre SAVINEL, Paris, Éditions de Minuit, 1977, p. 217-221 et *ID.*, *Antiquités juives*, XVI, 6.

³ Dans la *Légende dorée*, il existe d'autres cas où le meurtre d'innocents est puni par la putréfaction du corps. Par exemple dans la vie de saint Nicolas (seulement sept chapitres avant celui sur les Innocents), le saint menace le préfet de putréfaction s'il autorise le meurtre d'innocents : « pourquoi as-tu donné ton accord pour le meurtre d'innocents ? (...) ton corps sera dévoré par les vers » (*cur in necem innocentium consensisti ? (...) coprus tuum vermibus scaturiet*), BOUREAU, 2004, p. 33.

⁴ François-Olivier TOUATI, *Maladie et société au Moyen Âge. La lèpre, les lépreux et les léproseries dans la province ecclésiastique de Sens jusqu'au milieu du XIV^e siècle*, Paris-Bruxelles, De Boeck, 1998, p. 125. Voir également la mise en parallèle de l'iconographie du massacre des Innocents avec celle de la légende juive de Pharaon se baignant dans le sang des premiers-nés hébreux pour guérir sa lèpre dans David J. MALKIEL, « Infanticide in Passover Iconography », *Journal of the Warburg and Courtauld Institutes*, Volume 56, 1993, p. 85-99.

⁵ *Exhorruisti effusionem sanguinis innocentis*, trad. BOUREAU, 2004, p. 88-89.

dans sa chair pour avoir fait tuer les Innocents, qui en mourant ont reçu le baptême de sang, tandis que Constantin renonce au massacre et est récompensé par la guérison de sa chair. Hérode tente lui aussi la méthode du bain pour se guérir, mais c'est un bain d'huile, dont il ressort presque mort !

Les mères des victimes finalement épargnées par Constantin poussent des cris désespérés, exactement comme Rachel en Mt 2, 17-18 et Jr 31, 15. Si Jacques a sciemment laissé de côté la figure de Rachel dans le chapitre sur les Innocents, l'usage du verbe *ululare* dans la vie de saint Sylvestre deux chapitres plus loin, dans un contexte qui entre en résonance avec le massacre des Innocents, est un moyen de l'évoquer en creux. Ainsi, par des moyens détournés, Jacques de Voragine indique à son lecteur qu'il connaît le texte biblique et la tradition exégétique. Le même vocabulaire est utilisé pour décrire les cris de joie qui envahissent le palais d'Hérode à l'annonce de sa mort (mais c'est une fausse alerte) : *in aula regia ululatus insonuit*. Là encore, par une construction parallèle, l'*ululatus* des Hiérosolymitains se réjouissant de la mort du persécuteur fait écho à l'*ululatus* de Rachel et des mères pleurant leurs enfants massacrés. L'éviction des Innocents par un Hérode omniprésent n'est donc qu'apparente et Jacques de Voragine invite ses lecteurs à lire entre les lignes.

Hérode, malade et sur le point de mourir, entend dire que l'on se réjouit de sa mort prochaine ; il décide alors de commettre un second massacre des Innocents en faisant emprisonner tous les *nobiliores iuvenes* et en ordonnant à sa sœur de les faire massacrer au moment où il rendra l'âme. De cette façon, la Judée tout entière pleurera sa mort. Hérode ne semble pas comprendre que sa maladie est son châtement et il persiste dans l'erreur. L'image d'un Hérode aveugle, incapable d'accepter l'avènement de Jésus et luttant en vain contre l'accomplissement du plan divin, est courante depuis la fin de l'Antiquité¹. Ridicule, il l'est également lors de sa tentative de suicide avec un couteau à fruits. Deux versions sont données pour la fin d'Hérode. Jacques de Voragine, on l'a vu, donne souvent deux explications d'un même fait afin de donner le choix à ses lecteurs. Il meurt de maladie après son suicide raté au couteau, et sa sœur épargne les *iuvenes nobiliores*, ou bien il parvient à se tuer avec le couteau à fruits et sa sœur met le

¹ Voir par exemple le sermon sur les Innocents de Fulgence de Ruspe, *supra*, p. 59.

plan du roi à exécution en faisant tuer tous les prisonniers. Cette dernière version vient d'un sermon que Jacques attribue à Rémi d'Auxerre¹.

Le thème du châtement des persécuteurs se retrouve à plusieurs reprises dans la *Légende dorée*, en particulier dans le chapitre 51 sur la Passion. Jacques de Voragine s'y livre à un long développement sur Pilate (en citant sa source, une histoire apocryphe), comme si le châtement des persécuteurs faisait partie intégrante de la *Passio* des persécutés. Comme l'a noté Chloé Maillet dans sa thèse de doctorat, « par des effets de parallélisme troublants, saints et anti-saints se regardent en miroir (...). Les limites entre sainteté et crime sont ténues. Les monstres provoquent volontairement ce que les saints entraînent – plus ou moins – involontairement. Mais les erreurs des uns ne servent qu'à affirmer la grandeur des autres.² » Pilate, comme Hérode, se suicide avec un couteau ; son corps est alors jeté dans le Tibre sur ordre de l'empereur. Des esprits malins jouent avec le cadavre et produisent des phénomènes cosmiques dérangeants pour les populations ; son corps est alors jeté dans le Rhône, où des phénomènes démoniaques se produisent encore. Enfin, Jacques de Voragine indique, en citant Pierre le Mangeur, que les juifs accusèrent Pilate du meurtre des Innocents³. C'est bien sûr chronologiquement impossible puisqu'il n'est devenu préfet de Judée qu'en 26. Du point de vue de l'histoire du salut, il n'est cependant pas anodin d'accuser le même bourreau de la Passion du Christ et du massacre des Innocents, ce qui permet d'assimiler littérairement le second à la première.

L'étude détaillée du texte de Jacques de Voragine montre de quelle « boîte à outils » les auteurs de la fin du Moyen Âge disposent pour évoquer les Innocents. Ce réservoir d'idées semble avoir été mis au point par un processus cumulatif dans l'exégèse ; cependant la question des transmissions n'est jamais aisée à élucider et l'on n'a pu que poser des hypothèses. Jacques apporte des éclaircissements sur l'âge des Innocents, la place de leur fête dans le calendrier, sur la raison pour laquelle le massacre a été différé et sur leur dimension eschatologique : ces questions sont abondamment

¹ PSEUDO-REMI D'AUXERRE, *Homélie VI*, PL 131, col. 898. Annexe n° 14, p. 56, lignes 95-97. Ce texte sera étudié dans le chapitre 5, *infra*, p. 185sq.

² Chloé MAILLET, « La parenté hagiographique d'après Jacques de Voragine et les manuscrits enluminés de la Légende dorée (c. 1260-1490), thèse de doctorat sous la direction Jean-Claude Schmitt, soutenue le 6 septembre 2010 (INHA) », *Genre & Histoire* [En ligne], 8 | Printemps 2011, mis en ligne le 28 octobre 2011, consulté le 29 avril 2015. URL : <http://genrehistoire.revues.org/1179>

³ BOUREAU, 2004, p. 280-281 et le commentaire p. 1198.

traitées dans les commentaires exégétiques de l'Évangile de Matthieu¹. De plus, le texte de la *Légende dorée* montre bien que, dans le contexte de la pastorale, le châtement des persécuteurs est plus opératoire que le récit du martyre. S'il s'agit d'une façon de contourner la difficulté d'écrire la vie d'individus qui n'en ont pas eue, le procédé permet également de désigner clairement et pédagogiquement les ennemis, les figures du Mal. Cette interprétation littérale du massacre par l'insistance sur le persécuteur illustre parfaitement que le massacre, tout comme le martyre, sont des actes politiques.

Les aspects discrètement évoqués par Jacques de Voragine mais développés dans d'autres types de sources concernent les reliques², le pédobaptême³, et l'épineuse question, omniprésente ailleurs⁴, de la place du massacre des Innocents dans l'antijudaïsme chrétien. Enfin, bien qu'il ait une bonne connaissance de la « vulgate exégétique » sur le massacre des Innocents, Jacques de Voragine a choisi de laisser de côté les questions de liturgie, alors que par ailleurs il y insiste beaucoup ; cette absence s'explique sans doute par le fait que la justification de l'omission des chants d'allégresse aux Saints-Innocents⁵ comporte des aspects peu conformes au message qu'il cherche à faire passer, notamment la descente aux enfers des âmes des Innocents. Enfin, l'interprétation allégorique du massacre des Innocents comme accomplissement de la prophétie de Jérémie (31, 15) sur les lamentations de Rachel est totalement passée sous silence, ainsi que la dimension eschatologique des Innocents, assimilés par ailleurs aux 144 000 élus de l'Apocalypse.

¹ Cf. le chapitre 5, *infra*, p. 141sq.

² Cf. Chapitre 3, *infra*, p. 99sq.

³ Cf. *infra*, p. 366sq.

⁴ Cf. Chapitre 9, *infra*, p. 327sq.

⁵ Cf. *infra*, p. 248sq.

Chapitre 3. *Inventiones* : récits à propos des reliques des Innocents

Dans le *Traité des reliques* (1543), Jean Calvin écrit :

« J'avais quasi délibéré de ne parler des Innocents, pour ce que, quand j'en aurais rassemblé une armée, ils répliqueraient toujours que cela ne contrevient point à l'histoire, d'autant que le nombre n'en est point défini. Je laisse donc à parler de la multitude. Seulement qu'on note qu'il y en a en toutes les régions du monde. Je demande comment c'est qu'on a trouvé leurs sépultures si longtemps après, vu qu'on ne les tenait point pour saints quand Hérode les fit mourir. Après, quand c'est qu'on les a apportés ? Ils ne me peuvent répondre autre chose, sinon que ç'a été 5 ou 6 cents ans après leur mort¹. »

Ce traité, d'une ironie mordante, destiné aux fidèles réformés avait pour but de les détourner de vouer un culte aux reliques et aux saints. Ceux-ci ne devraient pas être adorés pour eux-mêmes, ni à travers les objets leur ayant appartenu, mais leur piété devait servir d'exemple. Les mots de Calvin rappellent ceux d'Isidore de Séville, pour qui les martyrs devaient être honorés pour l'imitation et par charité, et non adorés par servitude à la religion². Entre le haut Moyen Âge d'Isidore et le début du XVI^e siècle, le culte des saints avait en effet pris des formes que non seulement les réformés réprouvaient, mais aussi parfois les autorités ecclésiastiques catholiques elles-mêmes.

Après une introduction théorique, Calvin procède à un inventaire des reliques par ordre « descendant », de Jésus-Christ aux saints « vulgaires », en passant par les reliques de Marie, Michel, Jean-Baptiste, les apôtres, les autres saints du temps de Jésus et les anciens martyrs, parmi lesquels sont classés les Innocents. Le classement des Innocents parmi les « anciens martyrs » et non parmi les « saints du temps du Seigneur » peut interpeller ; s'ils figurent à bon droit immédiatement après saint Étienne, le protomartyr, il est étonnant de trouver dans la même rubrique saint Denis, saint

¹ JEAN CALVIN, *Traité des reliques*, présentation et notes de Bernard COTTRET, Paris, Les Éditions de Paris, 2008, p. 58. Pour une mise au point sur ce traité et le contexte de sa rédaction, voir Pierre Antoine FABRE, Mickaël WILMART, « Le *Traité des reliques de Jean Calvin* (1543). Texte et contextes », dans Philippe BOUTRY, Pierre-Antoine FABRE, Dominique JULIA (dirs.), *Reliques modernes. Cultes et usages chrétiens des corps saints des Réformes aux révolutions*, 2 vol., Paris, EHESS, 2009, vol. 1, p. 29-68.

² ISIDORE DE SÉVILLE, *De ecclesiasticis officiis*, PL 83, col. 771 : *Honorandi sunt ergo martyres propter imitationem, non adorandi propter religionem, honorandi charitate, non servitute.*

Laurent, saint Antoine, *etc.* Cela s'explique peut-être par le fait « qu'on ne les tenait point pour saints quand Hérode les fit mourir ». Les propos de Calvin, malgré leur aspect polémique, se font l'écho de la culture commune sur les saints Innocents au milieu du XVI^e siècle : Calvin n'est pas sans savoir que leur nombre est un des sujets qui a fait couler beaucoup d'encre chez les théologiens catholiques, contre les ratiocinations desquels il s'insurge en renonçant « à parler de la multitude ». Les Innocents sont pourtant les seuls saints dont la multiplicité des reliques, conservées en plusieurs endroits, ne pose pas question – question que Calvin pose d'ailleurs pour chaque relique de son inventaire – : s'il ne peut y avoir plusieurs chefs de saint Jean-Baptiste, il n'est nullement contraire aux Écritures de voir plusieurs églises revendiquer la possession de saints Innocents, même entiers... Calvin évoque même une « armée » de saints Innocents, pour railler les expressions *militia Innocentium*¹ ou *exercitum parvulorum*² que l'on voit parfois appliquées aux petites victimes d'Hérode. Le célèbre sermon 152 (*Zelus quo tendat*) de Pierre Chrysologue, largement diffusé au Moyen Âge grâce à l'homélaire de Paul Diacre, désigne même les Innocents comme les « soldats de l'innocence [du Christ] »³. Ce vocabulaire militaire appliqué aux Innocents est donc moqué par Calvin. Les cinq ou six siècles mentionnés par Calvin comme séparant le massacre lui-même du début de leur culte correspondent à peu de chose près à la réalité. Enfin, l'affirmation que les Innocents n'ont pas été considérés comme saints dès le moment de leur mort est également un écho des discussions sur leur sainteté : leur martyre précédant la Passion de Jésus, que sont-ils devenus entre temps ? Une des réponses données à ce problème a été que leurs âmes sont descendues aux enfers avant que Jésus ne vienne les en libérer, en même temps que les autres justes de l'Ancien Testament⁴. Calvin, imprégné de culture catholique, se fait donc l'écho des débats théologiques antérieurs sur les saints Innocents.

Chaque église qui dispose d'une parcelle du corps des enfants de Bethléem fait potentiellement partie de l'histoire de la « construction des saints Innocents » et mériterait d'être prise en compte. Malgré le grand nombre d'églises qui prétendent posséder un Innocent entier ou un membre de l'un d'entre eux, il subsiste peu de récits

¹ CAO 4658 : *Rex terrae infremuit adversus Christum, quia Rex in Sion constitutus super Innocentium militia regnat*, par exemple, est une antienne parfois chantée aux Saints-Innocents.

² HONORIUS AUGUSTODUNENSIS, *Speculum ecclesie*, PL 172, col. 840.

³ PIERRE CHRYSOLOGUE, *Sermon 152*, PL 52, col. 606, cf. texte en annexe n° 8, p. 28, ligne 43.

⁴ Voir *infra*, p. 248sq.

médiévaux d'invention de reliques de saints Innocents. L'une des explications pourrait être qu'à la fin du Moyen Âge, l'image se substitue à la relique dans la diffusion du culte, en lien avec le développement d'une piété nouvelle, davantage portée sur l'existence terrestre des saints que sur leurs restes¹. La quasi-absence de récits d'Invention pourrait être liée au fait que le massacre des Innocents a fourni un thème iconographique très répandu à partir du XII^e siècle².

Il existe des reliques *ex corpore* des saints Innocents, qui sont en quelque sorte des reliques *ex contactu* du Christ. Celui-ci n'a par définition pas laissé de reliques, puisque son corps est ressuscité. L'existence de reliques de Jésus (prépuce, cordon ombilical, dents de lait) contredirait la résurrection, comme l'affirme Guibert de Nogent, qui écrit son *Traité des reliques* en réaction au culte rendu à la dent de lait du Christ en l'abbaye saint-Médard de Soissons ; d'où l'importance des reliques de contact, témoins par excellence de la disparition du corps de Jésus³. Les Innocents ne sont saints et martyrs que par leur proximité en âge avec Jésus-Christ : leur martyre a permis au Christ de réchapper au massacre, de dissimuler sa fuite à Hérode. Ils sont donc des reliques de contact en quelque sorte. La taille de leurs reliques (corps de petits enfants) est un témoin éternel de l'humanité charnelle de Jésus et la confirmation qu'il a bien été un enfant. Les reliques des Innocents sont de puissants adjuvants de la doctrine de l'Incarnation. Elles attestent par ailleurs de la place des tout-petits dans l'au-delà.

À l'époque des récits d'invention de reliques des Innocents, Guibert de Nogent (1053-1124) évoque, dans le *De sanctis et eorum pigneribus* (vers 1119), les petits martyrs bibliques. Dans le premier livre de cet opuscule qu'il écrit au moment où les Croisades font affluer en Occident un grand nombre de reliques pour exhorter les autorités religieuses à promouvoir le culte de vraies reliques, provenant de vrais saints, auteurs de vrais miracles⁴ (et non des saints « canonisés » par la foule), Guibert affirme

¹ André VAUCHEZ, *La Sainteté en Occident aux derniers siècles du Moyen Âge, d'après les procès de canonisation et les documents hagiographiques*, Rome – Paris, École française de Rome, 1981, p. 529.

² Entre autres exemples, pour le XII^e siècle, les Innocents sont représentés sur le portail des cathédrales de Chartres, Poitiers, à Saint-Sernin de Toulouse, à Saint-Trophime en Arles, sur les portes de bronze de la cathédrale de Pise, sur les fonds baptismaux de San Giovanni in Fonte à Vérone, sur la chaire Sant'Andrea de Pistoia sculptée par Giovanni Pisano en 1301, etc. Pour les XIII^e et XIV^e siècles, les représentations monumentales sont moins nombreuses.

³ Philippe BOUTRY, Pierre-Antoine FABRE, Dominique JULIA (dirs.), *Reliques modernes...*, *op. cit.*, vol. 1, introduction p. 15.

⁴ Henri PLATELLE, « Guibert de Nogent et le *De pignoribus sanctorum* : Richesses et limites d'une critique médiévale des reliques », dans *ID.*, *Présence de l'au-delà. Une vision médiévale du monde*, Lille, Presses Universitaires du Septentrion, 2004, p. 123-135, spécialement p. 126-128.

que la sainteté de celui dont on vénère les reliques doit être absolument établie, de préférence par des preuves écrites. Les miracles et les visions ne suffisent pas à prouver la sainteté. Il présente ainsi divers cas de figure pour illustrer l'idée que c'est le bien de l'assistance qui est visé, et non le mérite du miraculé ou de l'agent du miracle. Les miracles se produisent ainsi parfois, écrit Guibert, au moyen de personnes qui sont comme de simples canaux et ne retirent pas elles-mêmes de bénéfice spirituel de l'événement miraculeux : il en donne pour exemple l'ânesse de Balaam (Nb 22-24), les personnes mourantes ayant des visions ou encore le crédit accordé aux paroles des enfants innocents. Pour appuyer ce dernier argument, il relate l'*exemplum* suivant. À la messe de Pâques, un petit garçon vit un bel enfant à la place de l'hostie au moment de l'eucharistie et le cria haut et fort. Cela fut fait pour l'édification des adultes qui l'entendirent et ne profita pas au garçonnet, qui n'était pas encore doté de la raison qui lui aurait permis de se souvenir de cette vision. De plus, il arrive, écrit Guibert, que les plus grands mérites soient réservés à des personnes qui n'ont rien accompli : c'est le cas les saints Innocents, qui ont subi le martyre sans aucune idée de Dieu ou de recherche d'une récompense, et qui reçurent « en récompense tout ce qu'il y a de Dieu » (*quicquid est dei in premio*), sans aucun mérite ni effort. Dieu fait ce qu'il veut de son bien, écrit Guibert citant Matthieu (Mt 20, 15)¹. Le passage concernant les Innocents est ambigu puisqu'il se trouve au cœur des exemples de miracles qui ne sont assurément pas des signes de sainteté. Guibert sous-entend-il que les Innocents ne sont pas de vrais saints ? Ou au contraire soutient-il une vision de la sainteté qui ne s'acquiert aucunement par les œuvres, mais uniquement par la grâce divine ? La place des Innocents dans le questionnement de Guibert de Nogent invite donc à se pencher sur les leurs.

¹ GUIBERT DE NOGENT, *De sanctis et eorum pigneribus*, Robert Burchard Constantijn HUYGENS (éd.), Turnhout, Brepols, 1993 (CCCM 127), p. 92.

I. Récits d'*Invention* de reliques des Innocents

I. 1. Brogne

Un inventaire des reliques daté de 1588 de l'abbaye de Brogne, en Belgique, relève deux saints Innocents, Philippe et Benjamin, apportés d'un monastère de Chimay par Gérard de Brogne, moine et réformateur mort en 959, d'après un opuscule anonyme sur l'invention à Brogne en 1116 de saints Innocents, étudié par Daniel Misonne¹.

L'opuscule anonyme, intitulé *Quomodo sancti Innocentes apud Bronium revelati sunt*, est une œuvre hagiographique dont la date est inconnue et qui renferme une part de merveilleux : elle met en scène des Innocents apparus en songe à une moniale aveugle à laquelle ils racontèrent le séjour de leurs reliques à Salles, près de Chimay, et leur transfert à Brogne par Gérard. Daniel Misonne en donne une brève analyse². Le narrateur de l'opuscule fait raconter aux deux Innocents comment Gérard voulut réformer un monastère dédié à la Vierge Marie et échoua, puis, pressentant la destruction prochaine du monastère (Daniel Misonne suppose que la cause en sont les invasions hongroises de 954-955), l'abandonna à son sort en emportant les reliques des Innocents pour l'abbaye qu'il avait créée à Brogne. Il aurait ensuite fait emmurer les ossements à l'endroit du sanctuaire où se tient le diacre pour lire l'Évangile, par peur des incursions hongroises, de même qu'il aurait fait transférer les reliques de saint Eugène, pourtant patron de l'abbaye, à Namur. Les moines en oublièrent ensuite l'emplacement, fait confirmé par l'auteur anonyme de la *Vita Gerardi* vers 1060-1070³. Le sol fut ensuite creusé sur les indications précises de la femme aveugle à laquelle les deux Innocents étaient apparus : dans l'opuscule anonyme, les détails de cette découverte (ossements enrobés dans de la soie, puis dans un sac de cuir de cerf et dans un coffre...) sonnent vrai et correspondent donc à une découverte réelle. Les ossements (deux squelettes entiers de tout petits enfants et la moitié d'un troisième) sont alors placés dans une châsse en argent offerte par la moniale aveugle en remerciement pour sa guérison. Cette anecdote montre l'importance accordée par Gérard aux reliques des

¹ Daniel MISONNE, « L'invention de saints Innocents à l'abbaye de Brogne en 1116 », *Revue bénédictine*, tome 111, 2001, p. 74-83.

² *Id.*, « Une intervention de Saint-Gérard de Brogne au monastère de Salles, près de Chimay », *Revue bénédictine*, tome 111, 2001, p. 50-55

³ *Id.*, « Gérard de Brogne, moine et réformateur », *Revue bénédictine*, t. 111, 2001, p. 26-49 ; *AASS*, Oct. II, p. 240 ; *BHL* n° 3422.

Innocents, importance telle que, chargé de la réforme du monastère de Salles, il n'hésite pas à emporter les reliques avec lui lorsqu'il constate que ce monastère ne pourra pas être réformé.

Dans ce récit, les deux Innocents portent des prénoms, ce qui est tout à fait exceptionnel¹ : Philippe et Benjamin. Philippe, dans la Bible, est soit le frère (appelé aussi Hérode-Philippe²) d'Hérode Antipas qui a fait décapiter Jean-Baptiste, soit un des apôtres ; la confusion entre l'Hérode qui fit tuer les Innocents et celui qui fit tuer Jean-Baptiste fait l'objet d'une mise au point chez Jacques de Voragine. Il est possible que le prénom Philippe ait été emprunté à ce contexte, d'autant que dans certaines versions de la légende, chez Macrobe en particulier, repris dans la tradition médiévale, un des fils d'Hérode a été massacré avec les Innocents. L'origine du prénom Benjamin est plus explicitement liée à la narration évangélique et à son exégèse : Benjamin est en effet le nom de la tribu issue de Rachel, dont les pleurs retentissent après le massacre des Innocents (Mt 2, 17-18). Ce prénom attribué aux reliques d'un saint Innocent en est peut-être une réminiscence.

Gérard de Brogne, sauveur des reliques des Innocents, est un des nobles laïcs ayant amorcé le mouvement de réforme monastique du X^e siècle en Lotharingie³. Pour réformer les mœurs, il entend rendre aux monastères les ressources matérielles nécessaires à une vie conforme à la *Règle* de saint Benoît. Plusieurs grands laïcs propriétaires de monastères appuient l'initiative de Gérard. Réformé lui-même, il fit don de ses biens à l'église de Brogne et y fonda, en 919, le monastère. D'après la *Vita* de Gérard, peu de temps après ce don, il se rendit à l'abbaye de Saint-Denis pour obtenir les reliques de saint Eugène, de précieux ouvrages de liturgie, ainsi que quelques moines dionysiens pour l'aider à fonder son monastère. Son voyage se poursuivit à Tours afin d'obtenir une relique de saint Martin. Gérard aurait réformé dix-huit « maisons » soit en les dirigeant lui-même, soit en y plaçant un disciple, soit en encourageant le seigneur à entreprendre des réformes. L'importance des reliques dans ce

¹ Un autre Innocent, conservé à l'abbaye Saint-Pierre de Brantôme où une fontaine lui est consacrée, aurait été donné à l'abbaye par Charlemagne, et a nom Sicaire, par un curieux retournement faisant porter à la victime le nom de son bourreau, comme l'épée, instrument du martyre, devient parfois l'attribut des victimes. Son nom apparaît dans une charte de 942 adressée à l'abbaye par le comte de Périgord (Le Puy, AD Haute-Loire, 1 H 182 n° 1, numérisée : <http://www.cn-telma.fr/originaux/charte3672/>).

² Mt 14, 3-4

³ Michel PARISSE, « Noblesse et monastères en Lotharingie du IX^e au XI^e siècle », dans Raymund KOTTJE, Helmut MAURER (dirs.), *Monastische Reformen im 9. und 10. Jahrhundert*, Sigmaringen, 1989, p. 167-196.

double contexte de réforme – double parce que la *Vita Gerardi* a été écrite tardivement et qu'elle est très marquée par les idées de la réforme grégorienne – est patente.

I. 2. Padoue

D'après la *BHL* (n° 4278, 4 et 6), il existe deux *Inventions* padouanes de reliques d'Innocents. La première, en 1053, est rapportée dans un récit d'invention des reliques de plusieurs saints (Maxime, Julien l'Hospitalier, Félicité et trois Innocents)¹. Les *Acta Sanctorum* ont inclus ce récit dans la *Vita* de saint Maxime, second évêque de Padoue (II^e ou III^e siècle), célébré le 2 août². Les Bollandistes expliquent que le culte de Maxime, successeur de Prosdocime, premier évêque mythique de Padoue et disciple de l'apôtre Pierre, tomba dans l'oubli et reprit vigueur en 1053 lors de la découverte miraculeuse de ses reliques, sous l'impulsion de Bernard (Maltraverso³ ?), évêque de 1048 à 1060 environ, dans la basilique Sainte-Justine – Justine, martyre d'Antioche, aurait été la fille spirituelle de Prosdocime. Le texte raconte que Bernard, évêque vertueux en tous points, reçut en rêve la vision d'un beau vieillard vêtu de blanc, aux yeux ardents, qui lui dit avoir été envoyé par Dieu pour lui révéler le lieu où les corps des saints Julien, Maxime, Félicité et des Innocents étaient cachés, afin qu'un culte leur fût rendu et que la censure qui pesait sur la ville fût levée. L'évêque ordonna alors trois jours de jeûne, à l'issue desquels, lors d'une messe dans la basilique Sainte-Justine, il fit la découverte, entre l'autel de la Vierge et celui de saint Prosdocime, des trois tombeaux exhalant une odeur délicieuse et scellés de trois pierres inscrites. Au moment de la découverte, une lumière presque intolérable se fit dans l'église. Les corps de trois Innocents étaient enterrés avec celui saint Julien et le tombeau portait l'inscription suivante : *Hic conditus est Iulianus vir christianissimus qui cum saepe a sepulchro Domini reversus esset ac tandem tres Innocentes secum detulisset perrexit ad Christum quapropter in unum collocati hic requiescunt*. Le pape Léon IX (1049-1054) passait

¹ Texte édité par Francesco Scipione DONDI DALL'OROLOGIO (évêque de Padoue de 1807 à 1819), *Dissertazioni sopra l'istoria ecclesiastica padovana*, 7 vol., Padoue, Tipografia del Seminario, 1802-1817. Le texte se trouve dans le 2^e vol. (1807), 3^e dissertation, dans la partie documents, p. 15-17. Pour le commentaire, voir 3^e dissertation, p. 17sq. Cet auteur affirme que le texte qu'il édite est conservé dans deux manuscrits, l'un du XIII^e, l'autre du XIV^e siècle. Cependant, d'après la *BHL* (n° 5851), il n'en existe aucun témoin dans les catalogues publiés par les Bollandistes.

² *AASS*, Aug., I, p. 109-112.

³ Bernardo est un Maltraversi « au dire d'une tradition peu vérifiable » d'après Gérard RIPPE, *Padoue et son contado (X^e-XIII^e siècle)*, Rome, Publications de l'École française de Rome, 2003, p. 131, n. 56.

justement par Padoue lors d'un de ses déplacements ; il fut invité à se recueillir devant les reliques et leva l'excommunication qui pesait sur la ville depuis longtemps.

Les *Acta Sanctorum* tout comme l'évêque de Padoue éditeur du texte au XIX^e siècle ont questionné la date des événements : 1052 ? 1053 ? Il est difficile de savoir si la mise par écrit de ces événements était contemporaine ou très postérieure à ceux-ci. Léon IX a séjourné à Padoue sous l'épiscopat de Bernard mais probablement pas à la date indiquée – le 2 août 1053. Le 2 août devient d'ailleurs la date de fête de saint Maxime : puisqu'on ne connaît pas la date de sa mort, on lui dédie le jour de l'invention de ses reliques. Cela ressemble fort à la création d'un saint patron comme le font certaines communes italiennes au Moyen Âge central¹. Assortir la découverte d'un saint patron évêque de la ville, successeur d'un disciple de saint Pierre, de celle du corps de pas moins de trois Innocents, c'est asseoir la légitimité et l'ancienneté de la ville², dans une dynamique de concurrence avec les cités voisines.

Si le texte est la transcription d'une source contemporaine des événements, marquée donc par le contexte de début de réforme grégorienne et de concurrence entre le pape et les empereurs, il n'est pas anodin de faire l'éloge de Bernard, évêque vertueux, découvreur de reliques et artisan de la paix avec le pape. En effet, Bernard est le premier évêque padouan succédant à des évêques d'origine alémanique ; il est soigneusement choisi par l'empereur Henri III qui lui accorde la prérogative régaliennne de battre monnaie en 1049, prérogative dont Padoue ne fera pas usage³. La découverte de l'évêque permet de réconcilier la ville avec le pape et de lever l'excommunication qui pesait sur la ville, sans doute due à sa proximité avec l'Empire. Cette découverte permettrait peut-être de justifier une levée d'excommunication qui n'aurait eu lieu que parce que le pape Léon IX était un Lorrain proche des empereurs, et constituerait une stratégie de communication à l'égard des Italiens pour faire accepter le pape. C'est peut-être aller un peu loin dans l'interprétation⁴.

Si le texte est postérieur de deux ou trois siècles aux événements relatés, il peut s'agir d'une stratégie de propagande à destination des villes voisines et concurrentes,

¹ Paolo GOLINELLI, « Hagiographie et cultes civiques dans l'Italie du Nord (XII^e-XV^e siècles), dans Isabelle HEULLANT-DONAT (dir.), *Cultures italiennes*, Paris, Cerf, 2000, p. 239-267.

² Gérard Rippe n'a malheureusement pas exploré la piste religieuse dans sa somme monumentale sur Padoue et son contado. RIPPE, *Padoue et son contado...*, *op. cit.*

³ *Ibid.*, p. 330.

⁴ Andrea TILATTI, *Instituzioni e culto dei santi a Padova fra VI e XIII secolo*, Rome, Herder, p. 155-167.

telle Vicence. L'invention d'un saint patron, la découverte de reliques est alors une stratégie d'intimidation des adversaires et de légitimation de la politique de la ville par la faveur divine et l'ancienneté de celle-ci. Il n'y a qu'à voir la façon dont Bologne, étudiée plus avant, se vante de posséder les reliques de cinq Innocents ! Padoue en a trois, ce qui n'est pas si mal.

Quelle peut-être la signification des Innocents dans le panthéon ainsi créé de toutes pièces ? Celui-ci se compose de quatre saints : saint Maxime, l'évêque mythique ; sainte Félicité, une nonne padouane dont le prénom rappelle des Félicité illustres : celle de Rome, mère de sept fils martyrisés avec elle sous Marc Aurèle, dont la légende s'inspire de celle des Maccabées, et celle de Carthage, sujet de la plus ancienne *Passio* ; saint Julien, probablement l'Hospitalier ; et enfin trois Innocents. Le panthéon de Sainte-Justine de Padoue est donc constitué opportunément de deux saints locaux et de deux saints universels (dont un saint collectif, les trois Innocents). La puissante Venise voue un culte à trois saints principaux (et allochtones) : saint Marc, saint Nicolas de Bari et saint Étienne, protomartyr. Il faut souligner le parallélisme de la composition de ces panthéons civiques : des saints « récents », des saints bibliques et des évangélistes ou apôtres, Padoue revendiquant dès 1177 la possession du corps de Luc et de Matthias, par exemple.

En outre, d'après l'inscription, les corps des trois Innocents et celui de saint Julien partageaient un même tombeau, Julien les ayant ramenés avec lui de Terre sainte. La présence de corps d'enfants identifiés aux Innocents dans les tombeaux d'autres saints est attestée en plusieurs endroits de la Chrétienté¹. On peut supposer que leur présence sert à authentifier les saints « adultes », dans la mesure où les reliques des Innocents renvoient aux fondements scripturaires du christianisme et symbolisent un retour aux temps évangéliques, ce qui est tout à fait opportun dans un contexte de réforme.

¹ Je n'ai pas trouvé de bibliographie sur le sujet mise à part cette énumération de tombeaux de saints comprenant des restes d'Innocents par Joseph BRIAND, *Histoire de l'Église santone et aunisienne depuis son origine jusqu'à nos jours*, 3 vol, La Rochelle – Paris, Dumoulin, 1843-1844, ici vol. 3, p. 715-719. Dans les *Acta Sanctorum*, on en trouve quelques occurrences : Janvier I, p. 609 ; Février I, p. 383 ; Octobre III, p. 810 et 813 (saint Julien de Padoue a trois Innocents et saint Urius un seul).

Le panthéon padouan s'enrichit un siècle plus tard, en 1177, des corps de trois nouveaux Innocents (ce qui porte leur nombre à six¹), de celui de sainte Justine (patronne de l'église, dont le nom signifie « justice » d'après Jacques de Voragine², et qui est restée vierge malgré les nombreuses tentatives diaboliques dont elle fut assaillie), de reliques de l'apôtre Matthias (remplaçant du traître Judas) et de l'Évangéliste Luc, lors d'une nouvelle invention de reliques. Celle-ci est documentée par la *Vie* de sainte Justine dans les *Acta Sanctorum*³ et par la *Vita* de l'Évangéliste Luc⁴. Après le grand incendie de Padoue par les troupes de Frédéric I^{er} Barberousse en 1174, lit-on dans la *Vita* de Justine⁵, les citoyens padouans ont besoin de nouveaux saints et leurs vœux sont exaucés par la découverte du corps de trois Innocents et de reliques de Justine, Matthias et Luc, sous l'épiscopat de Gérard. Cette invention, comme celle de 1053, semble obéir à des motivations politiques : refondation du panthéon civique autour de l'évêque après la défaite face à Barberousse, légitimation des nouvelles institutions, affirmation de l'alliance avec le pape puisqu'Alexandre III vient bénir les nouvelles reliques. Les restes de la sainte patronne de la basilique sont opportunément découverts.

I. 3. Bologne

Les motifs et les enjeux de la possession de reliques et des récits d'*Invention* apparaissent plus clairement encore dans un texte bolonais datant des mêmes années. Il s'agit de la *Vie* de saint Pétrone, évêque patron de Bologne, rédigée dans les années 1177-1180. Ici, le récit hagiographique fait place à l'éloge de la ville, dans le genre des *laudes civitatum*⁶. On y trouve mention de reliques de cinq Innocents, gloires de Bologne avec les autres nombreux saints qu'abrite la ville :

« Tu dois te réjouir, ô illustre cité de Bologne, et exulter avec les chants des chœurs et les exultations angéliques, parce que tu es ornée de la protection de nombreux saints. Ô comme tu es sainte, ville des Bolonais,

¹ Il existe aujourd'hui une chapelle des saints Innocents dans la basilique Sainte-Justine de Padoue. Seuls trois corps d'Innocents y sont conservés.

² BOURREAU, 2004, p. 786-790 et les notes.

³ *AASS* Oct. III, p. 810-811 (*BHL* n°4575).

⁴ *AASS* Oct VIII, p. 304-305, n. 96-99.

⁵ *AASS* Oct. III, p. 810.

⁶ Paolo GOLINELLI, « Hagiographie et cultes civiques... », art. cit., p. 243.

et digne de la vénération des cités voisines, puisque en toi reposent les vrais petits corps de cinq des Saints Innocents, qui jamais ne connurent de femme (...) ! »¹

Les Innocents sont les premiers saints invoqués pour faire l'éloge de Bologne, à un moment où la concurrence entre les cités s'exprime par la possession de reliques les plus nombreuses et les plus variées possibles. Dans ce contexte, les reliques des Innocents impressionnent par leur nombre, leur authenticité (insistance sur le « vrai », *revera*, avec le préfixe à valeur intensive *-re*) et la virginité des petits saints. Dans une logique de (re)fondation, la ville est sanctifiée par la présence de saints bibliques. La présence de reliques des Innocents est sans doute également à mettre en lien avec la légende de saint Pétrone, selon laquelle l'évêque aurait fait reproduire le Saint-Sépulcre et d'autres lieux de la Terre sainte au monastère Saint-Étienne².

L'aspect politique du culte des reliques dans les villes italiennes montre comment le culte des saints peut être détourné à des fins qui ne sont plus seulement d'intercession entre les hommes et Dieu. La possession de reliques est constitutive de l'identité civique.

I. 4. Saint-Victor de Marseille

Selon la *Vie d'Isarn*³, écrite dans les années 1070, des reliques d'Innocents furent rapportées de Palestine par Cassien à l'abbaye Saint-Victor de Marseille ; la présence de ces reliques (ou du moins la volonté de faire croire à l'ancienneté de leur présence) est confirmée par une charte de 1040⁴. D'après l'auteur de la *Vita*, les reliques

¹ Traduit par Paolo GOLINELLI d'après le texte publié par Francesco LANZONI, *San Petronio vescovo di Bologna nella storia e nella legenda*, Rome, 1907 : *Jocundare, præclara urbs Bononia, ac plurima suavi modulatione vocum & angelicis tripudiis oportet te exultare, quoniam multorum Sanctorum patrociniis es decorata feliciter. O quam beata es Bononiensium civitas, & quam a confinibus civitatibus veneranda, quia revera quinque corpuscula sanctorum Innocentium, qui cum mulieribus non sunt coinquinati* (les derniers mots rappellent Ap 14, 4 et les nombreuses antiennes des Saints-Innocents tirées de ce verset). Voir GOLINELLI, « Hagiographie et cultes civiques... », art. cit., p. 266-267, *BHL* n°6641 et 6643 et *AASS*, Oct. II, p. 462, col. b. Sur le « panthéon » bolonais, Paolo GOLINELLI, « Santi e culti bolognesi nel Medioevo » dans Lorenzo PAOLINI, Paolo PRODI (dirs.), *Storia della chiesa di Bologna*, t. 2, Bergame, 1997, p. 11-43

² Dominique IOGNA-PRAT, « La Terre sainte disputée », *Médiévales*, n°41, 2001, « La rouelle et la croix », p. 83-112, en particulier p. 97-98.

³ *Vie d'Isarn, abbé de Saint-Victor de Marseille (XI^e siècle)*, Cécile CABY, Jean-François COTTIER, Rosa Maria DESSI, Michel LAUWERS, Jean-Pierre WEISS, Monique ZERNER (éds. et trad.), Paris, Les Belles Lettres, 2010, p. 12-13.

⁴ Selon Jean-Baptiste Renault, qui prépare un article sur le culte des saints à Saint-Victor de Marseille et que je remercie pour ses remarques, il s'agirait d'un faux privilège forgé dans les années 1060-1070

des Innocents, provenant de Terre sainte, étaient enfouies « dans la roche » du *sacrarium*, endroit que l'auteur présente comme le plus sacré et le plus ancien. Elles furent redécouvertes par l'abbé Isarn (1020-1047) dans un contexte de réforme, précisément à un moment où les moines de l'abbaye adoptent de nouvelles figures tutélaires, les Innocents, en délaissant les anciennes, comme Victor¹.

II. Présence de reliques d'Innocents non documentée par une *Inventio*

La liste des reliques des Innocents dressée par Louis Réau² mentionne le fait que Saint-Victor de Marseille céda une partie de ses reliques des Innocents à une autre grande abbaye provençale, Saint-Maximin. Au XII^e siècle, la chapelle capitulaire de Saint-Caprais d'Agen est dédiée aux saints Innocents. La chartreuse de Würzburg, en Allemagne, expose un corps entier. Le Musée de Zurich compte aujourd'hui dans ses collections un pied-reliquaire, une pièce d'orfèvrerie du XV^e siècle. À Rome, Saint-Paul-hors-les-Murs se dit aussi en possession de reliques des Innocents. Cet inventaire montre à quel point les reliques des Innocents étaient présentes en des lieux très divers de la Chrétienté. On n'en donnera ici qu'un modeste aperçu.

Une étude de Laurent Durnecker sur les saints en Bourgogne³ mentionne un inventaire de 1567 précédant de peu les destructions des huguenots réalisé dans l'église de Moutiers-Saint-Jean, qui fait état d'une « chässe des Saints Innocents » datant probablement du XII^e siècle, couverte d'argent doré et décorée de figures en relief. Elle

relatant la consécration de l'abbatiale en 1040. La charte en question, Marseille, AD Bouches-du-Rhône, 1 H 18 n° 80, est numérisée : <http://www.cn-telma.fr/originaux/charte4041/>.

¹ Les enjeux de ce changement de patronage sont explicités par Michel LAUWERS, « Cassien, le bienheureux Isarn et l'abbé Bernard. Un moment charnière dans l'édification de l'Église monastique provençale (1060-1080) » dans Michel FIXOT, Jean-Pierre PELLETIER (dirs.), *Saint-Victor de Marseille, études archéologiques et historiques*, Turnhout, Brepols, 2009, p. 213-238.

² Louis RÉAU, *Iconographie de l'art chrétien*, vol. 3, Paris, PUF, 1958, p. 270sq.

³ Laurent DURNECKER, « Le culte des saints à Moutiers-Saint-Jean du Moyen Age à la Réforme », dans Vincent TABBAGH (dir.), *Les clercs, les fidèles et les saints en Bourgogne médiévale (XI^e-XV^e siècles)*, Dijon, 2005 ; *Id.*, « Les corps saints *super candelabrum* : l'exemple du diocèse de Langres (XII^e-XVI^e siècle) », *Bulletin du centre d'études médiévales d'Auxerre | BUCÉMA* [En ligne], Hors-série n° 4 | 2011, mis en ligne le 01 juin 2011, consulté le 09 juin 2016. URL : <http://cem.revues.org.gate3.inist.fr/11809>

était posée à l'entrée de l'église sur des tréteaux, en lien avec la pratique du passage sous les reliques censée guérir les fous. On observe ici un rapprochement tacite, dans les formes du culte, entre Innocents et simples d'esprit. L'auteur de l'article émet l'hypothèse que la collection de reliques de cette église forme un ensemble cohérent, une cour céleste organisée en quelque sorte. Il remarque également les solutions adoptées pour permettre aux fidèles d'approcher les reliques tout en préservant la tranquillité des moines (le passage sous la châsse placée à l'entrée de l'église). On a là un témoignage assez vivant de la piété envers les Innocents.

À Rouen, enfin, des reliques des Innocents sont attestées à l'abbaye de Saint-Ouen, selon le témoignage d'un moine nommé Jean¹ qui, vers 1117, écrit un sermon sur tous les saints « dont les reliques reposent dans cette église² ». L'évocation des reliques des Innocents fait appel à l'antique métaphore florale (*flores martyrum*) énoncée par Prudence.

II. 1. Les reliques des Innocents et la Terre sainte

Dans les différentes occurrences de présence des reliques d'Innocents en Occident, on trouve également des références assez fréquentes à la Terre sainte : les Innocents ayant été tués « dans Bethléem et tous ses alentours » (Mt 2, 16), il est évident que leurs reliques sont à chercher du côté de Bethléem. À l'insistance de l'exégèse à localiser précisément l'histoire sainte (le lieu précis du massacre des Innocents, des lamentations de Rachel³) répond la pratique de vénérer des reliques provenant de Terre sainte. On a vu plus haut que Cassien aurait rapporté les reliques des Innocents de Palestine jusqu'à Saint-Victor de Marseille⁴. Des récits de ce genre doivent exister pour un certain nombre d'églises ou abbayes possédant des reliques des Innocents, mais il est impossible d'en dresser une liste exhaustive. Les guides à destination des pèlerins en Terre sainte mentionnent du reste parfois les tombes des

¹ Une brève notice sur ce clerc se trouve dans l'*Histoire littéraire de la France par la Congrégation de Saint-Maur*, t. X, Paris, 1756, p. 262-264.

² JEAN DE SAINT-OUEN, *Sermo in festivitate sanctorum, quorum reliquiae in praesenti ecclesia requiescunt*, PL 162, col. 1167 : *Praeterea sanctorum Innocentium reliquiae summo venerantur amore, quos uti primitias et flores martyrum Herodis immanitas furenti machaera desecuit, sed Christus infans sertis immarcessibilibus in coelesti gloria decoravit.*

³ Cf. *infra*, chapitre 5, p. 156sq.

⁴ Cf. *supra*, p. 109.

saints Innocents. Cette histoire reste à écrire. On peut à tout le moins remarquer que les plus anciens guides (ceux de Bède, ou d’Arculf, par exemple¹) mentionnent le tombeau de Rachel, mais pas celui des Innocents, tandis que les guides plus tardifs (ceux d’Odéric de Pordenone² et de Philippe de Savone³ au XIV^e siècle par exemple), localisent le tombeau des Innocents dans l’église Sainte-Marie de Bethléem. On retrouve un écho de ces guides du pèlerin dans la *Vita* de sainte Paule, au chapitre 29 de la *Légende dorée* : Paule, une dame de la haute noblesse romaine, se rend en Terre sainte, parcourt Jérusalem puis Bethléem et assiste à des épisodes bibliques lors de plusieurs visions miraculeuses : dans la « grotte du Sauveur », elle voit l’Enfant dans la crèche, les Mages qui l’adorent, les bergers, « les petits enfants massacrés (*parvulos interfectos*), Hérode en fureur, Marie et Joseph fuyant en Égypte (...) »⁴. Les récits de voyage mentionnant les Innocents permettent donc de garantir l’authenticité des reliques présentes en Occident.

Plusieurs récits racontent d’ailleurs que Charlemagne fut un grand pourvoyeur de reliques, en particulier de Terre sainte, obtenues du patriarche de Jérusalem. Les *Annales Regni Francorum* font en effet état d’un moine porteur de cadeaux de la part de celui-ci et parvenu à la cour de Charlemagne en 799, geste diplomatique auquel Charlemagne répond par l’envoi à Jérusalem d’un palatin chargé de cadeaux⁵. L’empereur redistribue ces reliques à des églises, semble-t-il, en particulier au monastère de Chelles où sa sœur était abbesse. Dans le trésor de Chelles⁶ se trouve une « authentique » de reliques, c’est-à-dire « une bandelette de parchemin jointe à une

¹ BÈDE LE VÉNÉRABLE, *De locis sanctis*, VII, 4, Jean FRAIPONT (éd.), dans *Itineraria et alia Geographica*, Turnhout, Brepols, 1965 (CCSL 175), p. 249-280, ici p. 265 ; ADOMNAN D’IONA, *De locis sanctis*, VII. *De sepulchro Rachel*, Ludwig BIELER (éd.), dans *Itineraria et alia Geographica*, éd. cit., p. 175-234, ici p. 108.

² Pas de mention des Innocents dans les guides de Burchard du Mont-Sion (fin du XIII^e siècle) ni de Ricoldo da Monte Croce (1242-1320) ; pour celui d’Odéric, voir *Peregrinatores medii aevi quatuor, Burchardus de Monte Sion, Ricoldus de Monte Crucis, Odoricus de Foro Julii, Wilbrandus de Oldenburg, quorum duos nunc primum edidit, duos ad fidem librorum manuscriptorum recensuit* J. C. M. LAURENT, Leipzig, Hinrichs, 1864, p. 153 (cap. XXXIX). Voir également la traduction en anglais des principaux récits de pèlerinage au temps des États latins par Denys PRINGLE, *Pilgrimage to Jerusalem and the Holy Land, 1187-1291*, Londres – New York, Routledge, 2012.

³ PHILIPPE DE SAVONE, *Descriptio Terrae Sanctae*, Wilhelm Anton NEUMANN (éd.), *Österreichische Vierteljahresschrift für Katholische Theologie*, 12, 1872, p. 56 et 58. Merci à Matthieu Rajohnson pour cette indication.

⁴ BOUREAU, 2004, p. 166-167.

⁵ *Annales regni Francorum*, Friedrich KURTZE (éd.), *MGH, Scriptores rerum germanicarum in usum scholarum*, t. 6, Hanovre, 1895, p. 108.

⁶ Jean-Pierre LAPORTE, *Le trésor des saints de Chelles*, Chelles, Société archéologique et historique de Chelles, 1988.

relique et portant le nom du saint auquel est censé avoir appartenu la relique »¹, qui identifie une relique des Innocents par ces mots : *reliquias martyrum infantium et lactantium*². Cette « authentique », datée des années 750-800, confirme la dénomination des Innocents comme *infantes* et *lactantium* à haute époque. Le *topos* de Charlemagne « importateur » de reliques depuis les lieux saints a été forgé dans les récits de fondation et d'invention plus tardifs³, en particulier dans un récit élaboré à l'abbaye de Saint-Denis.

II. 2. Paris et Saint-Denis

L'abbaye royale de Saint-Denis possède une, voire deux reliques d'Innocents. D'après plusieurs récits dionysiens, Charlemagne, sollicité par le patriarche de Jérusalem et l'empereur byzantin pour libérer Jérusalem, accomplit sa mission, puis revint par Constantinople⁴. Après ce voyage, inventé de toutes pièces car Charlemagne ne s'est jamais rendu en Terre sainte, il aurait rapporté à Saint-Denis des reliques, dont celle(s) des Innocents. Charles J. Liebman, éditeur des *Vitae* de saint Denis, signale que l'on célébrait à Saint-Denis, le 22 août, la translation des reliques de plusieurs saints, dont les Innocents⁵. Une châsse limousine conservée au Louvre semble avoir accueilli les reliques d'un ou de plusieurs Innocents à partir du début du XIII^e siècle⁶. Anne Lombard-Jourdan, à propos de la double dénomination de l'église parisienne « de Saint-Innocent » ou « des Saints-Innocents », note le possible transfert des reliques d'un Innocent de Saint-Denis à l'église de la capitale du royaume⁷.

¹ Paul BERTRAND, « Authentiques de reliques : authentiques ou reliques ? », *Le Moyen Âge*, 112, 2006, p. 363-374 ; Yitzhak HEN, « Les authentiques des reliques de la Terre sainte en Gaule franque », *Le Moyen Âge*, 105, 1999, p. 71-90.

² Conservé aux Archives nationales sous la cote AB/XIX/3971, Pièce 56.

³ Edina BOZÓKY, *La politique des reliques de Constantin à Saint Louis : protection collective et légitimation du pouvoir*, Paris, Beauchesne, 2007, p. 135sq.

⁴ Charles J. LIEBMAN, *Étude sur la vie en prose de Saint Denis*, Genève – New York, Humphrey Press Inc., 1942, édite plusieurs versions de la *Vita* de saint Denis, dont l'une, contenue dans le manuscrit Arsenal 1030 comprend le récit de la geste de Charlemagne, ayant donné lieu également à un poème en langue vernaculaire, le *Pèlerinage de Charlemagne à Jérusalem et Constantinople*, (éd. Paul AEBISCHER, Genève, Droz, 1965).

⁵ LIEBMAN, *Ibid.*, p. XVIII, n. 2.

⁶ Marie-Madeleine GAUTHIER, « Reliques des Saints Innocents et châsse limousine au trésor de Saint-Denis », *Gesta*, vol. 15, n°1/2, 1976, p. 293-302.

⁷ Anne LOMBARD-JOURDAN, *Aux origines de Paris : la genèse de la rive droite jusqu'en 1223*, Paris, Éditions du CNRS, 1985, p. 61 ; je ne suis pas parvenue à identifier la source de l'auteur.

Les mentions des reliques parisiennes des Innocents sont multiples et éparées. Bernard Guenée, dans un article sur la dévotion de Charles VI, note que le père de celui-ci fit célébrer sa naissance en offrant à la Sainte-Chapelle le pied d'un Innocent déposé dans un reliquaire d'orfèvrerie¹. Ailleurs, un érudit moderne et historien de Paris, Piganiol de la Force, rapporte au XVIII^e siècle que le roi Louis XI offrit à l'église des Saints-Innocents « un Innocent entier dans une grande châsse de cristal ». Cette relique « a environ un pied de long et est enfermée[e] sous un cristal. Aux côtés de ce reliquaire sont les figures de Charlemagne et de saint Louis ; et sur le devant sont à genoux le roi Louis XI et la reine sa femme »².

La dévotion aux saints Innocents tient un rôle important dans la religion monarchique à la fin du Moyen Âge, comme l'attestent tous ces somptueux reliquaires. En outre, leurs reliques sont parfois portées en procession dans les rues de la capitale, notamment durant la Guerre de Cent ans. D'après le *Journal d'un bourgeois de Paris*, le 13 octobre 1449, des milliers d'enfants défilent derrière « l'un des saints Innocents », entre les églises des Saints-Innocents et de Notre-Dame, cierges à la main³. Quelques jours plus tard, Charles VII entre triomphalement dans Rouen, ce qui a pu être interprété comme le résultat de la procession enfantine⁴. De même, selon la *Chronique scandaleuse* de Jean de Roye, Louis XI fit organiser une procession le 3 mai 1475, « durant laquelle les petits enfants de Paris, chacun tenant un cierge, allèrent chercher le saint Innocent pour le porter à Notre-Dame »⁵. Le chroniqueur estime le nombre de personnes suivant la procession à « plus de cent mille personnes ». Si elle ne semble pas célébrer ou appeler une victoire, cette procession appartient bel et bien au rituel monarchique.

Ce panorama des mentions concernant les reliques des saints Innocents permet d'identifier quelques moments charnières dans l'histoire de leur culte. Tout d'abord, on

¹ Bernard GUENÉE, « Le vœu de Charles VI. Essai sur la dévotion des rois de France aux XIII^e et XIV^e siècles », *Journal des savants*, 1996, n°1. p. 67-135, ici p. 93.

² PIGANIOU DE LA FORCE, *Description historique de la Ville de Paris*, 10 vol., Paris, 1765, t. III, p. 300

³ *Le journal d'un bourgeois de Paris de 1405 à 1449*, Colette BEAUNE (éd.), Paris, Le Livre de Poche, 1990, p. 444-445.

⁴ Julie CLAUSTRE, « Les Innocents », *Penser / Rêver. À quoi servent les enfants ?*, 17, printemps 2010, p. 153-166, ici p. 163.

⁵ JEAN DE ROYE, *Chronique scandaleuse, journal d'un Parisien au temps de Louis XI*, Joël BLANCHARD (trad.), Paris, Pocket, 2015, p. 254-255.

a souligné l'importance de l'invocation des Innocents dans un contexte de réforme : les premiers récits d'*inventio* apparaissent au moment de la réforme grégorienne, voire un peu en amont, avec les réformes monastiques du XI^e siècle. Il est toujours bon, en effet, particulièrement quand l'enjeu est de revenir à la pureté évangélique, de faire appel à des saints bibliques. De plus, les reliques des Innocents, par la force des choses, entretiennent des liens particuliers avec la Terre sainte, et partant, avec la Croisade. On y reviendra, mais on peut d'ores et déjà affirmer que le culte des Innocents a été stimulé par le fait que de plus en plus de pèlerins pouvaient se rendre sur les lieux supposés de leur massacre et de leur sépulture. Il faudrait du reste déterminer en quoi les différentes sources évoquées précédemment ont pu participer, en amont de la Première Croisade, à l'impulsion qui fit que l'Occident partit à la reconquête des lieux saints, et ne se contenta plus de les évoquer dans les livres ou le culte. Enfin, on voit à quel point les reliques, que ce soit dans les villes italiennes ou à Paris, sont un instrument politique essentiel à la fin du Moyen Âge.

Conclusion de la première partie

L'étude des Innocents à travers les instruments traditionnels de l'hagiographie a permis de définir quelques traits de leur identité : leur caractère de saint collectif, l'aspect immérité de leur mort, la sainteté enfantine et le fait qu'ils sont des saints chrétiens mais juifs. On a également souligné les principaux traits retenus dans la *Passio* que leur consacre Jacques de Voragine : les raisons de leur dénomination, leur âge, la place de leur fête dans le calendrier, leur dimension eschatologique et l'importance du *topos* du châtement des persécuteurs dans le discours sur les Innocents. Leur importance dans les contextes de réforme et dans les évocations de la Terre sainte accentue encore l'aspect politique de leur culte. Il faut du reste remarquer que ces figures à la sainteté problématique semblent davantage une ressource institutionnelle à disposition des autorités, ecclésiastiques ou laïques, que l'objet d'une réelle dévotion : en comparaison avec le grand nombre de reliques attestées partout en Chrétienté, on trouve assez peu de récits d'invention de reliques et de miracles les concernant, et bien peu de mentions d'une dévotion largement partagée aux saints Innocents, sauf peut-être à la toute fin du Moyen Âge à travers les processions parisiennes durant la Guerre de

Cent Ans, par exemple. C'est en ce sens que les Innocents, cas limites de sainteté, se trouvent aux frontières de l'hagiographie.

Les Innocents ne semblent pas aussi opérants que des personnes mortes en odeur de sainteté. Ce sont des figures qui ne se prêtent pas spontanément à un culte, en dépit de leur mort imméritée. On peut sans doute trouver des éléments d'explication à cette situation, comme l'a fait l'historiographie, dans le fait que le culte d'enfants ne « prend » pas bien avant le développement de la dévotion à l'Enfant Jésus. Mais ce qui reste aujourd'hui du massacre des Innocents est bien plus sa composante violente que la sainteté des tout-petits. On s'en remet peu aux saints Innocents. Même les sanctuaires à répit ne leur ont jamais été dédiés. La raison en est peut-être que l'enfance impuissante n'est pas un très bon adjuvant pour le salut de l'âme ou le rachat des péchés, bien que les enfants aient été considérés par ailleurs comme de bons intercesseurs auprès du souverain Juge, dans la mesure où il faut être comme un petit enfant pour entrer au royaume des cieux. Mais il ne vient pas très spontanément à l'idée des adultes de se placer sous la protection des enfants, ni de se réjouir de leur mort : si le culte des saints est censé apporter du réconfort, il est difficile de penser que l'on puisse se consoler en songeant à un massacre d'enfants.

Dès lors, il est loisible de supposer que les saints Innocents n'ont pas été l'objet d'une dévotion de type « populaire » ou spontané, du moins dans un premier temps. C'est bien un culte politique, parce que la fonction politique du massacre prime sur toutes les autres : il s'agit de désigner les ennemis de la Chrétienté. À cet effet, christianiser les Innocents et les figures vétérotestamentaires qui leur sont associées était une voie qui pouvait permettre d'y parvenir. Les outils traditionnels de l'hagiographie ne permettent pas de comprendre comment les saints Innocents l'ont été. Comment des enfants juifs ont-ils pu être vénérés comme des saints et martyrs chrétiens, et qui plus est comme les *premiers* chrétiens ? Pourquoi aucun auteur médiéval ne se pose-t-il la question ? En effet, il n'existe, semble-t-il, aucun texte dans lequel les Innocents sont explicitement identifiés comme juifs. Il faut donc recourir à d'autres types de sources, et dans un premier temps à l'exégèse de l'épisode biblique qui permet de formuler quelques hypothèses.

**Deuxième partie. Constructions
théologiques. Les saints Innocents
dans l'exégèse et la liturgie
médiévales**

Les sources hagiographiques ont permis de poser un certain nombre de jalons dans l'histoire de la construction de la figure des saints Innocents. Dans le champ hagiographique, cette construction est poussée jusqu'à l'absurde : inventer une vie à des personnages qui n'en ont pas eue, inventer des mérites à ces enfants qui n'ont rien accompli ici-bas relève d'une démarche comparable à celle de Jacques de Voragine, qui invente le personnage de l'église dans la seconde version de la *Légende dorée*¹, ou à celle du moine Radulphus, à qui l'on attribue la création de la figure de saint Nemo. Le *sermo de Nemine*², écrit dans les années 1290, est une parodie des excès de la création hagiographique, faisant du pronom *nemo* (« personne ne ») une personne³. Par exemple, le verset 1, 18 de l'Évangile de Jean *Deum nemo vidit unquam* peut se traduire par « jamais personne n'a vu Dieu », ou par « Nemo a parfois vu Dieu ». Cette ambiguïté grammaticale issue d'une plaisanterie cléricale a soutenu, à la fin du Moyen Âge et encore à l'époque moderne, le développement d'une importante littérature « néminique » composée essentiellement pour des occasions festives⁴. Ces constructions hagiographiques, parodiques (Nemo) ou pas (les Innocents), semblent d'autant plus libres qu'elles sont peu contraintes par le texte biblique originel.

Puisque les instruments traditionnels de l'hagiographie semblent insuffisants pour cerner l'identité des Innocents dans toute sa complexité, on poursuivra l'analyse de leur construction comme objet par l'étude de sources autres qu'hagiographiques. En effet, la matière narrative et hagiographique relative au massacre des Innocents, dont on a établi l'état des lieux à la fin du XIII^e siècle grâce à l'étude du chapitre qui leur est consacré dans la *Légende dorée*⁵, s'est constituée progressivement et cumulativement. Le laconisme du récit évangélique du massacre des Innocents contraste avec l'abondance de détails du récit de Jacques de Voragine. La question est donc de savoir comment, sur la base de Mt 2, 16, un édifice narratif et théologique a pu être bâti. Le premier lieu d'éclaircissement du sens de l'Écriture sainte au Moyen Âge étant

¹ Dominique IOGNA-PRAT, « Célébrer l'église, réformer la personne : la fête de la dédicace d'église dans *La Légende dorée* de Jacques de Voragine », *Médiévales*, 62, printemps 2012, p. 123-133.

² Sermon édité par Hannes FRICKE, « *Niemand wird lesen, was ich hier schreibe* ». *Über den Niemand in der Literatur*, Göttingen, Wallstein Verlag, 1998, p. 441-443.

³ Dans la Bible, il existe plus de deux-cents occurrences de ce pronom : 176 occurrences du nominatif, 22 occurrences de l'accusatif et 14 du datif dans les livres canoniques, d'après l'index du *Clementine Vulgate Project*, <http://vulsearch.sourceforge.net/cgi-bin/vulsearch>, consulté le 23 septembre 2014.

⁴ Voir par exemple Martha BAYLESS, *Parody in the middle Ages*, Ann Arbor, Michigan Press, 1996. ; Jelle KOOPMANS, Paul VERHUICK, *Sermon Joyeux et Truanderie (Villon - Nemo - Ulespiegle)*, Amsterdam, Rodopi, 1987.

⁵ Chapitre 2, *supra*, p. 51sq.

l'exégèse, on suppose que c'est en tout premier lieu par le biais de celle-ci que la figure des saints Innocents a été construite.

Par ailleurs, en tant que saints bibliques, les Innocents jouissent d'un statut particulier : ils ont retenu l'attention d'auteurs divers dès le IIe siècle, dont les textes ont été reçus par les exégètes médiévaux dans des proportions variées. Par conséquent, on examinera quelques sources antiques, apocryphes, polémiques et homilétiques (chapitre 4), avant d'analyser la pléthorique littérature exégétique (chapitre 5), réservoir inépuisable d'interprétations. L'analyse de ces sources permettra de préciser la façon dont le passage furtif de Matthieu 2, 16 est progressivement construit comme épisode biblique à part entière, et comment les Innocents sont christianisés, intégrés à un « panthéon » chrétien et dotés de caractères propres. On réservera au chapitre suivant (chapitre 6) l'examen de la liturgie particulière des Innocents, qui apparaît comme une mise en scène de l'exégèse des versets Mt 2, 16 à Mt 2, 19.

Chapitre 4. En amont du discours médiéval : le discours antique sur les saints Innocents

I. Les apocryphes

Si le massacre des *pueri* ne représente qu'un unique verset dans un seul des évangiles canoniques, l'épisode, ou du moins les circonstances qui l'entourent, sont bien plus développés dans les apocryphes, ces « des livres qui n'ont pas été admis par l'Église dans le canon de ses Écritures – alors que leurs auteurs ou leurs utilisateurs auraient revendiqué pour ces textes une valeur comparable à celle des récits canoniques »¹. À partir du II^e siècle, des textes s'ajoutent à l'Écriture juive réinterprétée, mais maintenue. Certains sont lus par un grand nombre de communautés chrétiennes et acquièrent un statut particulier. Comme la révélation du message divin s'est faite dans un temps historique, les livres qui la transmettent sont déterminés et leur nombre défini : ce présupposé a pour conséquence l'établissement d'un canon des Écritures, progressivement défini, l'Église ne figeant sa position que lors du Concile de Trente (1545-1563). Il n'existe pas de différence intrinsèque entre textes apocryphes et futurs textes canoniques qui, de plus, sont souvent contemporains. La mise à l'écart des textes apocryphes par le pseudo-décret Gélase² au VI^e siècle n'a pas empêché leur large diffusion : nombreuses sont les histoires racontées par les apocryphes qui sont connues de tous.

On peut donner trois causes à leur popularité, en fonction du sujet des récits. Premièrement, le succès des récits sur l'enfance de la Vierge ou de Jésus s'explique par une curiosité pour des détails passés sous silence dans les Évangiles ; c'est le cas par exemple de l'*Histoire de la Nativité de Marie*, intitulée *Protoévangile de Jacques*

¹ *Écrits apocryphes chrétiens, t. 1*, François BOVON, Pierre GEOLTRAIN (éds.), Paris, Gallimard, 1997 (Bibliothèque de la Pléiade), introduction p. xv.

² *Pseudo-décret gélasien*, PL 59, col. 162-164

depuis le XVI^e siècle. Deuxièmement, le caractère merveilleux ou extraordinaire, au sens propre, de certains écrits apocryphes satisfait le besoin de récits miraculeux mais explique leur mise à l'écart du canon : parmi les nombreux « Actes d'apôtres », tel est le cas, par exemple, du *Martyre de Matthieu* dans lequel Jésus apparaît au héros sous la forme d'un petit enfant¹. Troisièmement, les écrits du genre apocalyptique s'accordent avec les préoccupations eschatologiques du temps : la visite des cieux ou la descente aux enfers, comme dans l'*Apocalypse de Paul*, sont des motifs particulièrement prisés au Moyen Âge central et tardif. Cependant, même si le mot *apocryphos* signifie « secret » ou « caché » en grec, les récits dont il est question ne sont ni réellement hétérodoxes, ni « hérétiques ».

Les apocryphes sont beaucoup plus diserts que les Évangiles sur les circonstances du massacre des Innocents. Ils offrent de nombreux matériaux pour combler les lacunes du récit évangélique, lacunes dont la curiosité des auteurs médiévaux ne pouvait se satisfaire. Les récits sur l'enfance du Christ évoquent les Innocents, sans toutefois donner de détails sur l'épisode sanglant. De nombreux thèmes iconographiques chrétiens proviennent des apocryphes² et les théologiens médiévaux, se défendant de croire en ces récits refusés par l'Église³, s'en servent pourtant abondamment pour retracer la vie de Jésus ou de la Vierge. Ils nourrissent également le théâtre médiéval⁴. Les saints Innocents apparaissent dans deux types d'écrits apocryphes : dans les évangiles de l'enfance, leur massacre étant lié à la venue du Sauveur, et dans les apocalypses apocryphes, en lien avec le thème du châtement des persécuteurs.

L'un des apocryphes dont on mesure le plus l'importance au regard des thèmes qu'il a légués à la liturgie médiévale (les fêtes de l'Immaculée Conception, de la Nativité et de la Présentation au Temple de la Vierge en sont directement inspirées⁵) et du nombre de manuscrits conservés est le *Protoévangile de Jacques*, rédigé vers 200 en Syrie ou en Égypte. Premier évangile de l'enfance, il porte sur des événements en partie

¹ *Écrits apocryphes chrétiens*, t. 2, Pierre GEOLTRAIN, Jean-Daniel KAESTLI (éds.), Paris, Gallimard, 2005 (Bibliothèque de la Pléiade), p. 547-548.

² David R. CARTLIGE, J. Keith ELLIOT, *Art and the Christian Apocrypha*, Londres, Routledge, 2001.

³ Edina BOZÓKY, « Les apocryphes bibliques » dans Pierre RICHÉ, Guy LOBRICHON (dirs.), *Le Moyen Âge et la Bible*, Paris, Beauchesne, 1984, p. 429-448.

⁴ Anna CORNAGLIOTTI, « Apocryphes et mystères », dans Gari R. MULLER (dir.), *Le théâtre au Moyen Âge*, Montréal, L'Aurore, 1981, p.67-78.

⁵ Johann G. ROTEN, Jean LONGÈRE, et al. (dirs.), *Marie dans les récits apocryphes chrétiens*, t. I, Paris, Médiaspaul, 2004.

antérieurs à ceux que relatent Luc et Matthieu. Il contient en effet le récit de la conception miraculeuse de Marie, son enfance et sa jeunesse au service du Temple, ses fiançailles avec Joseph, l'Annonciation, la Visitation, la Nativité (en présence des sages-femmes de Marie, absentes des Évangiles¹) et l'Adoration des Mages, le massacre des Innocents et le martyre de Zacharie. Le massacre des Innocents y est brièvement évoqué, et presque dans les mêmes termes, que dans l'Évangile de Matthieu :

« Alors Hérode, voyant qu'il avait été joué par les Mages, se mit en colère et envoya ses assassins, leur disant de massacrer tous les petits enfants de deux ans et au-dessous. Et Marie, ayant appris qu'on massacrait les enfants, saisie de peur, prit l'enfant, l'emballota et le mit dans une mangeoire à bétail. Or Élisabeth, ayant appris qu'on cherchait Jean, le prit et monta dans la montagne ; et elle cherchait où le cacher, et il n'y avait pas de cachette. Alors Élisabeth, soupirant, dit : « Montagne de Dieu, reçois-moi, une mère avec son enfant ». Car Élisabeth était incapable de continuer à monter, à cause de sa crainte. Et, aussitôt, la montagne se fendit et la reçut. Et cette montagne laissait transparaître la lumière pour elle ; car un ange du seigneur était avec eux, qui les protégeait. »²

Il est intéressant de relever dans ce passage les variantes par rapport au récit de Matthieu : la ville de Bethléem n'est pas évoquée, ce qui permet à Jacques d'inclure parmi les mères des enfants visés par le massacre Élisabeth, qui habite pourtant dans les « montagnes de Judée, en une ville de la tribu de Juda » (Lc 1, 39). On apprend que Jean, fils d'Élisabeth et du grand prêtre Zacharie, pourrait être celui qu'Hérode recherche. Le destin de Jésus et de Jean-Baptiste est lié. Dans la suite du *Protoévangile de Jacques*, Marie pose l'enfant Jésus dans une mangeoire afin de le soustraire à la vue des assassins envoyés par Hérode. Le détail de la mangeoire est emprunté à Lc 2, 7 : Marie y couche simplement le nouveau-né mais pas pour le dissimuler aux assassins car le massacre des Innocents n'est pas évoqué dans l'évangile canonique.

L'Évangile du Pseudo-Matthieu est un remaniement en latin du *Protoévangile de Jacques* datant vraisemblablement de la fin du VI^e siècle ou du début du VII^e siècle. On en trouve de larges extraits dans le *Speculum maius* de Vincent de Beauvais et de

¹ Voir à ce sujet Hélène TOUBERT, « La Vierge et les sages-femmes. Un enjeu iconographique entre les Évangiles apocryphes et le drame liturgique », dans Dominique IOGNA-PRAT, Éric PALAZZO, Daniel RUSSO (dirs.), *Marie, le culte et la Vierge au Moyen Age*, Paris, Beauchesne, 1996, p. 327-360.

² *Protoévangile de Jacques* 22, 1-2, dans *Écrits apocryphes chrétiens, t. 1*, éd. cit., p. 81-104, ici p. 102. Un récit similaire se trouve dans l'*Éloge de Jean-Baptiste* 136, 1-34 (*Écrits apocryphes chrétiens, t. 1*, éd. cit., p. 1569-1570).

nombreuses réminiscences dans la *Légende dorée*¹. L'enfant Jésus est adoré par le bœuf et l'âne dans la crèche, puis, « deux ans après »² – précision temporelle absente du récit « officiel » de Matthieu –, par les Mages. Le massacre des enfants de Bethléem est alors ordonné par Hérode. La famille, avertie par un ange « la veille du massacre »³, selon une chronologie qui diffère légèrement de celle du Matthieu canonique, s'enfuit ensuite vers l'Égypte. Les précisions temporelles témoignent de l'importance donnée à la chronologie des événements dans ce récit, ce qui explique sans doute son succès au Moyen Âge.

Tout comme l'Apocalypse canonique, les apocryphes apocalyptiques décrivent le grand retournement de la fin des temps : les anciens persécutés deviendront témoins du châtement de leurs persécuteurs. L'*Apocalypse de Paul* est un manuel composé par des clercs, vraisemblablement au milieu du III^e siècle. Mentionnée par Origène et Césaire d'Arles, méprisée par Augustin, elle connaît cependant une grande diffusion et exerce une forte influence : l'iconographie médiévale de l'Enfer y puise abondamment et la doctrine du Purgatoire s'en serait inspirée⁴. L'*Apocalypse de Paul* traite du voyage cet apôtre, guidé par l'archange Michel, à travers le paradis et l'enfer, ainsi que du destin individuel des âmes sitôt qu'elles ont quitté leur corps. La félicité des bienheureux y tient une place moins importante que les supplices des damnés. Ainsi, au chapitre 26⁵ :

« Ensuite, il m'emmena auprès du fleuve de lait. Là je vis tous les enfants que le roi Hérode tua à cause du nom du Christ, et ils me saluèrent. L'ange me dit : Tous ceux qui ont gardé leur chasteté et leur pureté vont, après avoir quitté leur corps, adorer le Seigneur Dieu, puis sont remis à Michel et conduits auprès de ces enfants qui les saluent en disant : “Vous êtes nos frères, nos amis, nos membres” et, en eux, ils hériteront de la promesse de Dieu. »

Les Innocents sont ici assimilés aux élus. Dans les versets 14, 1 et 14, 3 de l'Apocalypse canonique, ils sont 144 000. Dans les différents apocryphes, ce nombre

¹ L'anecdote du palmier, reprise dans la *Légende dorée*, par exemple ; cf. *supra*, p. 81.

² *Évangile du Pseudo-Matthieu* 16, 1, dans *Écrits apocryphes chrétiens*, t. 1, éd. cit., p. 135.

³ *Évangile du Pseudo-Matthieu* 17, 2, *Ibid.*, p. 136

⁴ Jacques LE GOFF, *La naissance du Purgatoire*, Paris, Gallimard, 1981, p. 56-59 ; Claude CAROZZI, Huguette TAVIANI-CAROZZI, *La fin des temps. Terreurs et prophéties au Moyen Âge*, Paris, Stock, 1982, p. 174-177.

⁵ *Apocalypse de Paul*, dans *Écrits apocryphes chrétiens*, t. 1, éd. cit., p. 805-806.

varie : 444 000 dans les *Actes de Matthieu dans la ville de Kahnat*¹, 3 000 dans le *Martyre de Matthieu*², par exemple. Au-delà de leur nombre, les Innocents possèdent une forte dimension eschatologique, car ils représentent le salut des âmes pures, par opposition au sort réservé à leur bourreau dans l'au-delà. Innocence et pureté offrent l'accès direct au paradis. L'archange Michel, psychopompe, accompagne ici les âmes vers les Innocents, près d'un fleuve de lait qui semble ici un symbole de l'innocence.

Les apocalypses apocryphes relatent également le sort réservé à Hérode dans l'au-delà. Magistrat et juge sur terre, il apparaît fréquemment assis sur un trône symbolisant son autorité³ ; dans l'au-delà, il siège sur un trône de feu, ce qui constitue son châtement⁴. La *Vision d'Esdras* précise que les conseillers d'Hérode se tiennent près de lui subissent la même peine par le feu. Son châtement pour avoir fait assassiner les Innocents est à la mesure de son crime. Dans le *Martyre de Matthieu*, Jésus apparaît à Matthieu⁵ dans la montagne sous la forme d'un petit enfant. Matthieu lui dit : « Je t'ai vu au paradis, chantant parmi les autres petits enfants massacrés à Bethléem. » L'enfant lui répond en précisant le sort réservé à Hérode : « Il habite dans l'Hadès, où on lui a préparé un feu inextinguible, une géhenne sans fin, un borbier bouillonnant, un ver qui jamais ne sommeille, car il a massacré 3 000 petits enfants en voulant tuer l'enfant Jésus. »⁶ Enfin, dans l'*Histoire de Joseph le Charpentier*, qui se présente comme un témoignage direct de Jésus recueilli par ses apôtres sur le Mont des Oliviers, la sainte Famille demeure en Égypte « jusqu'à ce que le corps d'Hérode devienne vermine et qu'il meure à cause du sang des petits enfants innocents qu'il avait répandu »⁷.

Le thème du supplice d'Hérode est repris au Moyen Âge, en particulier par Pierre le Mangeur qui mentionne le corps du tyran rongé tout vif par les vers qui

¹ *Actes de Matthieu dans la ville de Kahnat*, 15, dans *Écrits apocryphes chrétiens*, t. 2, éd. cit., p. 911.

² *Martyre de Matthieu*, 3, dans *Écrits apocryphes chrétiens*, t. 2, éd. cit., p. 548.

³ Il existe un fragment de sarcophage provençal datant des IV^e-V^e siècles sur lequel Hérode, assis sur un *bisellium*, fait un geste de commandement. Sur une couverture d'évangélaire (ivoire conservé à la BnF, *Suppl. lat.* 642, *Nouveau fonds latin* 9393), les bourreaux font tourner un enfant au-dessus de leur tête et lui brisent le crâne sur les marches du trône d'Hérode.

⁴ *Apocalypse d'Esdras* 4, 9-11, dans *Écrits apocryphes chrétiens*, t. 1, éd. cit., p. 563 ; *Vision d'Esdras*, 37, *Ibid.*, p. 612.

⁵ Dans les *Actes de Matthieu dans la ville de Kahnat*, 15 (*Écrits apocryphes chrétiens*, t. 2, éd. cit., p. 911), c'est Gabriel qui apparaît au collecteur d'impôts, avec les « 444 400 jeunes enfants qu'Hérode a tués, qui n'ont pas corrompu leur cœur en ce monde ».

⁶ *Martyre de Matthieu*, 3, dans *Écrits apocryphes chrétiens*, t. 2, éd. cit., p. 548.

⁷ *Histoire de Joseph le Charpentier* 8, 3, dans *Écrits apocryphes chrétiens*, t. 2, éd. cit., p. 39.

grouillent dans ses testicules en putréfaction¹. Les auteurs de Bibles versifiées (Herman de Valenciennes au XII^e siècle, Geoffroi de Paris à la fin du siècle suivant) lui attribuent toutes sortes de maladies : vérole, goutte, fièvres, hydropisie, *etc.*, alors que les symptômes décrits par Flavius Josèphe semblent plutôt désigner un empoisonnement.

Enfin, le thème selon lequel la naissance du Messie ne peut être assombrie par un massacre se trouve dans *Sur le sacerdoce du Christ ou Confession de Théodose* (chapitre 13), un dialogue entre un juif et un banquier chrétien présentés comme vivant à l'époque de Justinien, mais écrit vraisemblablement au VII^e siècle. L'un des vingt-deux prêtres du Temple propose la candidature de Jésus à la prêtrise. L'objection de certains prêtres est la suivante : « même sa venue au monde est un objet de contestation parmi nous, car c'est un fait bien connu de tous que sa naissance a provoqué le massacre d'une multitude d'enfants. »² L'ascendance lévitique de Jésus est ensuite prouvée mais le thème de sa naissance entachée du massacre des Innocents n'est pas réfuté.

Ce bref panorama des écrits apocryphes montre que ceux-ci ont été fondamentaux dans la constitution du discours médiéval sur les saints Innocents, qui y puise une partie de ses thèmes. Toutefois, on remarque que le massacre n'est que rarement évoqué pour lui-même : les Innocents sont mentionnés lors des épisodes de l'enfance du Christ ou dans l'au-delà, mais ils ne font pas l'objet de développements de type biographique leur attribuant des qualités propres.

¹ PIERRE COMESTOR, *Historia Scolastica*, Ev. 16, PL 198, col. 1546. Ce thème devient un *leitmotiv* à l'époque moderne : un peintre anonyme, à la manière d'Arcimboldo, représente au XVII^e siècle le visage d'Hérode formé de corps de petits enfants, qui ressemblent à un fourmillement de vers. Cf. l'œuvre reproduite dans le volume 2, annexe n° 6, p. 26.

² *Sur le sacerdoce du Christ*, 13, dans *Écrits apocryphes chrétiens*, t. 2, éd. cit., p. 89.

II. Mentions non bibliques

La première mention non biblique du massacre des Innocents se trouve dans le *Dialogue avec Tryphon*, écrit en grec par le philosophe Justin entre 150 et 155. Dans ce texte, la mention est presque aussi furtive que dans le récit de Matthieu, mais elle intervient dans un contexte polémique : Justin tente de persuader le juif Tryphon du bienfondé de la croyance en Jésus. Le massacre des Innocents est, dans ce texte, un simple épisode du récit de l'Incarnation et des prodiges qui accompagnèrent la naissance du Christ¹. Ce passage du *Dialogue avec Tryphon* constitue également la plus ancienne attestation de l'interprétation des versets concernant les lamentations de Rachel (Mt 2, 17-18, reprenant Jr 31, 15) : celles-ci sont lues comme la préfiguration des pleurs des mères des Innocents.

La plus ancienne attestation de leur statut de martyrs, quant à elle, est plus précise et possède un sens théologique fort : il s'agit d'un passage du livre III du traité *Contre les hérésies* d'Irénée de Lyon (vers 170)². La mention des Innocents se trouve dans un passage du chapitre concernant la réalité de l'Incarnation et l'unité des trois hypostases. L'évêque de Lyon affirme que Jésus, lui-même tout-petit, se prépare des compagnons de martyr parmi les tout-petits des hommes (*ipse infans cum esset infantes hominum martyras parans*). L'utilisation du terme « martyr » pour désigner celui qui meurt « entre les mains d'une autorité séculière hostile »³, au nom de sa foi en Jésus, et qui témoigne de sa foi en mourant ainsi, est alors nouvelle⁴ et manifeste une prise de position forte de l'auteur. Ainsi, les plus anciennes mentions non bibliques des Innocents se trouvent chez deux auteurs de culture et de langue grecques et surgissent dans des écrits contre les juifs et les hérétiques : la dimension polémique du massacre

¹ JUSTIN MARTYR, *Dialogue avec Tryphon*, 78, 6-8, Philippe BOBICHON (éd. et trad.), Fribourg, Saint-Paul, 2003 (Paradosis 47, 1-2), p. 400-401.

² IRÉNÉE DE LYON, *Contre les hérésies, Livre III*, Adelin ROUSSEAU (éd.), Paris, Cerf, 2002 (SC 211), p. 304-305 : *Propter hoc et pueros eripiebat qui erant in domo Dauid, bene sortiti illo tempore nasci, ut eos praemitteret in suum regnum, ipse infans cum esset infantes hominum martyras parans, propter Christum qui in Bethlehem natus est Iudaeae in ciuitate Dauid interfectos secundum Scripturas*. Il faut noter que ce passage se trouve dans un paragraphe consacré au témoignage de Marc et Luc, alors que le massacre des Innocents est mentionné uniquement dans l'évangile de Matthieu.

³ Glen W. BOWERSOCK, *Rome et le martyr*, Paris, Flammarion, 2002, p. 30.

⁴ Il semble que la plus ancienne attestation textuelle de l'utilisation en ce sens du mot « martyr » se trouve dans le récit du martyr de Polycarpe, vers 160. Voir *Ibid.*, p. 30.

est un élément essentiel, dès l'Antiquité, de la constitution de la figure des saints Innocents.

Dans le monde latin, les plus anciennes mentions des Innocents se trouvent chez deux auteurs africains, Tertullien († v. 230) et Cyprien († 258). Le premier les évoque furtivement dans un écrit polémique, le traité *Adversus Valentinianos*. La simplicité dont la secte des Valentiniens accuse les chrétiens s'associe à la sagesse, écrit Tertullien. Il faut donc avoir la simplicité des enfants, comme les *infantes* qui « ont offert au Christ le témoignage du sang »¹ – il ne peut s'agir que des Innocents –, associée à la prudence des hommes mûrs. L'allusion aux Innocents dans l'œuvre de Cyprien n'est pas, quant à elle, un argument dans le contexte d'une polémique : l'évêque de Carthage innove et inscrit les Innocents dans une lignée de martyrs bibliques inaugurée par Abel afin d'exhorter au martyre les fidèles de Thibaris (actuelle Tunisie), auxquels il adresse sa lettre 58, lors des persécutions anti-chrétiennes². L'exemple des Innocents montre que la persécution touche les fidèles de tous âges, et prouve de façon tautologique que ceux qui meurent pour le Christ sont innocents, puisque les Innocents, morts pour le Christ, l'étaient. On peut alors s'étonner de la rareté de la référence au martyr des Innocents dans les écrits du temps des persécutions romaines (de la deuxième moitié du III^e siècle jusqu'à la conversion de Constantin et l'édit de Thessalonique promulgué par Théodose en 380). Elle s'explique peut-être par le fait que les chrétiens persécutés à cette époque étaient souvent des convertis, baptisés à l'âge adulte, pour lesquels l'exemple d'enfants tués *pro Christo* était peu opératoire dans la perspective de l'imitation. D'après Gérard Nauroy³, les Pères de l'Église préféraient utiliser, pour parler des persécutions, le récit du martyr des Maccabées (2 M 7), considéré comme plus abominable et plus topique.

Les mentions du massacre des Innocents se multiplient à partir du IV^e siècle et surtout au V^e siècle dans différentes sources homilétiques, poétiques, liturgiques,

¹ (...) *infantes testimonium christi sanguine litauerunt*, TERTULLIEN, *Adversus Valentinianos*, II, 2, Emil KROYMANN (éd.), Turnhout, Brepols, 1954 (CCSL 2), p. 754.

² *Christi natiuitas a martyriis infantium statim coepit, ut ob nomen eius a bimatu et infra qui fuerant necarentur. Aetas necdum habilis ad pugnam idonea extitit ad coronam. Vt appareret innocentes esse qui propter Christum necantur, infantia innocens ob nomen eius occisa est. Ostensum est neminem esse a periculo persecutionis immunem, quando et tales martyria fecerunt*, Lettre 58, VI, 2, de CYPRIEN, *Epistulae 58-81*, Gerard Frederik DIERCKS (éd.), Turnhout, Brepols, 1996 (CCSL 3C), p. 328.

³ Gérard NAUROY, « Des frères Maccabées aux saints Innocents : aspects et écriture du massacre dans le christianisme des premiers siècles », dans *ID.* (dir.), *L'Écriture du massacre en littérature entre histoire et mythe*, Berne, Peter Lang, 2004, p. 71-115.

exégétiques et iconographiques. Notre propos n'est pas ici de reconstituer les « origines » du culte des saints Innocents : il est impossible de connaître avec précision le moment ou le lieu où on a commencé à les vénérer, même si l'on peut remarquer l'apparition concomitante de plusieurs types de sources mentionnant les Innocents. Les occurrences des Innocents dans les sources tarso-antiques permettent de poser cependant quelques jalons utiles à l'étude de l'exégèse médiévale qui sera menée au chapitre suivant, et de renvoyer le lecteur à des études plus approfondies.

La fin de l'Antiquité représente en effet une période charnière en ce qui concerne les saints Innocents : c'est le temps de l'apparition d'une fête qui leur est exclusivement consacrée, avec des usages liturgiques propres et de nombreux sermons, le temps des plus anciennes représentations iconographiques et de l'amorce d'une identité hagiographique. Ces personnages bibliques évoqués au détour d'un verset deviennent des figures familières aux fidèles chrétiens, processus qui s'accompagne – ou est le résultat – d'une élaboration théologique complexe.

Le « discours », pris ici dans son acception la plus large, se glisse dans des formes textuelles spécifiques, mais aussi dans l'iconographie, les rites ou les formes de dévotion qui tous sont des manifestations de représentations mentales des Innocents. Le discours tarso-antique sur les saints Innocents oscille entre deux tendances qui correspondent aux intentions des auteurs : la première met en valeur le massacre, la cruauté, l'aspect sanglant de l'épisode, alors que la seconde privilégie la retenue, la dignité dans le discours textuel ou iconographique. Deux œuvres du V^e siècle, parmi d'autres possibles, permettent d'illustrer ces deux tendances : une hymne de Prudence et la mosaïque consacrée au massacre des Innocents sur l'arc triomphal de l'église Sainte-Marie-Majeure à Rome.

Prudence, après avoir mené sa vie selon le *cursus honorum*, se retira de la vie publique vers 404 et commença à écrire des poèmes religieux. Dans l'hymne XII consacrée à l'Épiphanie du recueil intitulé *Cathemerinon*, il mentionne le massacre des Innocents en ces termes :

(...) *Audit tyrannus anxius / Adesse regum principem, / Qui nomen Israël
regat Teneatque David regiam.
Exclamat amens nuntio : / « Successor instat, pellimur. / Satelles i,
ferrum rape / perfunde cunas sanguine !
Mas omnis infans occidat, / Scrutare nutricum sinus / Interque materna
ubera / Ensem cruentet pusio.*

*Suspecta per Bethlem mihi / Puerperarum est omnium / Fraus, ne qua
furtim subtrahat / prolem virilis indolis ».*
*Transfigit ergo carnifex / Mucrone dextrico furens / Effusa nuper
corpora / Animasque rimatur novas.*
*Locum minutis artibus / Vix interemptor invenit / Quo plaga descendat
patens / Juguloque maior pugio est.*
*O barbarum spectaculum ! / Inlisa cervix cautibus / Spargit cerebrum
lacteum / Oculosque per vulnus vomit,*
*Aut in profundum palpitans / Mersatur infans gurgitem, / Cui subter artis
faucibus / Singultat unda et halitus.*
*Salvete flores martyrum / Quos lucis ipso in limine / Christi insecutor
sustulit / Ceu turbo nascentes rosas !*
*Vos prima Christi victima, / Grex inmolatorum tener, / Aram ante ipsam
simplices / Palma et coronis luditis.*
*Quid proficit tantum nefas, / Quid crimen Herodem juvat ? / Unus tot
inter funera / Inpune Christus tollitur.*
*Inter coævi sanguinis / Fluente solus integer ; / Ferrum quod orbatat
nurus, / Partus fefellit virginis.*
*Sic stulta Faraonis mali / Edicta quondam fugerat / Christi figuram
præferens / Moyses, receptor civium¹. (...)*

Ce passage de Prudence est remarquable à plus d'un titre. L'insistance sur l'effusion de sang et les corps disloqués des petites victimes, égorgées, noyées, dont les yeux et la cervelle « blanche comme le lait » se répandent dans d'horribles blessures, a de quoi choquer ; c'est le texte qui décrit avec le plus de détails le massacre des Innocents. Daté du tout début du V^e siècle, il montre les différents développements possibles du sobre récit de Matthieu : les intentions d'Hérode sont explicitées (« un successeur nous menace », écrit Prudence) ; le genre des victimes est précisé (que « meure tout enfant mâle », précise-t-il encore), ce qui n'est pas le cas dans l'Évangile, mais cette indication

¹ PRUDENCE, *Liber cathemerinon* XII, v. 93-144, Maurice P. CUNNINGHAM (éd.), Turnhout, Brepols, 1966 (CCSL 126), p. 68-70 ; Maurice LAVARENNE (trad.), Paris, Les Belles Lettres, 1944 (coll. Budé) : « (...) Le tyran apprend, anxieux, qu'est arrivé le roi des rois qui doit gouverner Israël, tenir le sceptre de David. Il perd la tête à la nouvelle, et crie : 'un successeur nous guette ! On nous chasse ! Aux armes, soldats ! Inondez de sang les berceaux ! Que tout nouveau-né mâle meure. Fouillez le giron des nourrices, et que, sur le sein maternel, l'enfant ensanglante l'épée. Je soupçonne dans Bethléem toutes les mères accouchées de me tromper, de me soustraire furtivement leurs jeunes fils'. Ainsi donc les bourreaux transpercent, tirant leurs glaives, furieux, ces corps venant juste de naître, tranchent ces vies toutes nouvelles. L'assassin, sur ces membres frêles, a peine à découvrir l'endroit où faire une large blessure : le glaive est plus grand que la gorge. Oh ! Le spectacle abominable ! La tête, brisée sur des pierres, répand la cervelle laiteuse, vomit les yeux par la blessure. Ou bien l'enfant tout pantelant est plongé dans le fond d'un fleuve ; là-dessous, dans sa gorge étroite, l'haleine et l'eau font des hoquets. Salut à vous, fleurs des martyrs, qu'au seuil même de votre vie l'ennemi du Christ faucha, comme l'ouragan les naissantes roses. Premières victimes du Christ, qui, tendre troupeau d'immolés, jouez, naïfs, devant l'autel, avec la palme et les couronnes. Mais à quoi sert un tel forfait ? Et que gagne Hérode à ce crime ? Seul le Christ, parmi tant de meurtres, impunément est emporté. Seul intact dans les flots de sang répandus par ceux de son âge, au fer qui mit en deuil les femmes le fruit d'une vierge échappa. Tel, jadis, à l'absurde édit du mauvais Pharaon, Moïse, préfigurant le Christ Jésus, échappa, sauveur de sa race (...) ».

a du sens puisqu'il s'agit d'éliminer le futur rival d'Hérode ; l'épisode est interprété de façon typologique, puisqu'il met en parallèle le Christ réchappé du massacre des Innocents et Moïse, lui aussi rescapé du massacre des enfants hébreux mâles ordonné par Pharaon (Ex 1, 15-2, 10) ; la douleur des mères est bien présente ; la dimension martyriale et eschatologique de l'épisode est également soulignée par les attributs des Innocents (palmes et couronnes, humilité des martyrs *simplices*) et par le lieu de leurs jeux (« sous l'autel », rappelant le verset 6, 9 de l'Apocalypse¹). Les Innocents sont envisagés comme les « premières victimes [au nom] du Christ » (*prima Christi victima*). Cette hymne connaît une postérité importante : des réminiscences de la métaphore florale (*flores martyrum*) se retrouvent dans de nombreux textes médiévaux² ; de plus, ce passage de l'hymne de Prudence, légèrement modifié et expurgé des passages sanglants, est chanté aux Saints-Innocents (à laudes, aujourd'hui encore) et lors de l'octave des Saints-Innocents au moins à partir du XII^e siècle³.

L'aspect sanglant et pathétique du poème de Prudence contraste avec la sobriété de la mosaïque, presque contemporaine, représentant le massacre des Innocents sur l'arc triomphal de Sainte-Marie-Majeure à Rome, commandée par le pape Sixte III (432-440)⁴. La mosaïque, dans son ensemble, représente les différents épisodes du cycle de la Nativité, de l'Annonciation à la Fuite en Égypte. La partie de la mosaïque représentant le massacre des Innocents est une des plus anciennes représentations iconographiques de l'épisode⁵. On y voit le groupe des mères, cheveux dénoués en signe de deuil,

¹ « Quand il ouvrit le cinquième sceau, je vis sous l'autel les âmes de ceux qui avaient été immolés à cause de la parole de Dieu et à cause du témoignage qu'ils avaient rendu. »

² Par l'intermédiaire du sermon *In natale infantium* de Césaire d'Arles, Germain MORIN (éd.), Turnhout, Brepols, 1953 (*CCSL* 104), p. 877-881, qui est compilé dans l'homélaire de Paul Diacre (IX^e siècle), d'où sa diffusion importante au Moyen Âge, par exemple le commentaire sur Matthieu de Sedulius Scottus (XI^e siècle ; *Sedulius Scottus, kommentar zum evangelium nach Matthæus 1,1-11,1*, vol. 1, Bengt LÖFSTEDT (éd.), Freiburg im Breisgau, Herder, 1989, p. 82) ; un sermon de Jean, moine à Saint-Ouen de Rouen au début du XII^e siècle (*PL* 162, col. 1167) ; le *Speculum ecclesie* d'Honorius Augustodunensis (*PL* 172, col. 837) ; le chapitre sur les Innocents du légendaire de Barthélémy de Trente ; un sermon sur les Innocents de Jacques de Voragine, etc. Un sermon d'Augustin (sermon 220, *PL* 39, col. 2152) a également pu servir de relais entre le poème de Prudence et certains auteurs médiévaux.

³ La base de données « Cantus » répertorie dix-sept occurrences (onze pour la fête des Saints-Innocents et six pour l'octave) de l'hymne sur 138 manuscrits (datés du IX^e au XVI^e siècle) étudiés : <http://cantusdatabase.org/id/008389>, consulté le 15 octobre 2014. Dans les *Analecta hymnica Medii Aevi* de Clemens BLUME et Guido M. DREVES, Leipzig, 1907, vol. L, p. 28, on trouve des références de manuscrits contenant l'hymne, datés des X^e et XI^e siècles.

⁴ Voir l'image dans le volume 2, annexe n° 7, p. 27.

⁵ Louis RÉAU, *Iconographie de l'art chrétien*, vol. 3, Paris, PUF, 1958, p. 270, répertorie les représentations iconographiques du massacre, à l'exception des enluminures. Il souligne l'absence du

présenter calmement et presque volontairement leurs enfants aux sicaires d'Hérode vêtus de l'uniforme des soldats romains. Hérode, vêtu à la romaine lui aussi et assis sur un trône orné de pierres précieuses, effectue un geste de commandement de la main droite. Sa tête est étrangement cerclée d'une auréole, pour signifier non sa sainteté – ce code iconographique n'étant pas encore adopté dans l'art chrétien au V^e siècle – mais plutôt son appartenance au monde romain et païen selon les codes iconographiques duquel elle est symbole de puissance. L'absence de violence n'est pas à imputer à une impossibilité technique de représenter le mouvement puisque de nombreuses mosaïques romaines attestent du contraire. Il semble que le commanditaire ait voulu une représentation apaisée du massacre, comme si les mères, en deuil mais confiantes dans le devenir glorieux des futurs petits martyrs, ne cherchaient pas à s'y opposer. Enfin, l'aspect apaisé de cette représentation du massacre est sans doute à mettre en lien avec l'image qui se trouve juste en-dessous : celle de Jérusalem, là où tout finit, tandis que de l'autre côté de l'arc triomphal se trouve Bethléem, là où tout commence. Le massacre des Innocents n'est pas figuré près de Bethléem comme dans le texte biblique, mais près de Jérusalem, lieu de la Passion : est-ce une façon de signifier iconographiquement qu'il annonce la Passion ? En tous cas, l'anticipation de la Passion par l'évocation de son lieu permet d'envisager sereinement le massacre comme faisant partie intégrante du plan divin.

En somme, les vers de Prudence et la mosaïque de l'église Sainte-Marie-Majeure représentent deux extrêmes dans le discours tardo-antique sur les saints Innocents : d'une part, le *pathos* et la complaisance dans les détails sanglants du massacre, d'autre part, la retenue et la sobriété. Tendre vers l'un ou l'autre est la marque d'un choix délibéré, en fonction du contexte et de l'objectif du discours des auteurs qui traitent du massacre des Innocents.

Trois articles permettent de cerner et comprendre en partie le discours tardo-antique latin¹ sur les saints Innocents. Tout d'abord, l'étude de Francesco Scorza Barcellona propose un examen exhaustif de la trentaine de sermons antiques latins sur les Innocents, classés en fonction de la fête à laquelle leur célébration était rattachée

massacre des Innocents du répertoire figuratif des catacombes romaines. Au V^e siècle, ce massacre apparaît sur un sarcophage de Saint-Maximin et sur trois ivoires.

¹ Pour un panorama des sources homilétiques grecques sur les saints Innocents, voir Francesco SCORZA BARCELLONA, « La celebrazione dei sancti Innocenti nell'omiletica Greca », *Bolletino della Badia Greca di Grottaferrata*, 29, 1975/2, p. 105-135 et 30, 1976/2, p. 73-101 (*non vidi*).

(Noël, l'Épiphanie ou la fête propre des Saints-Innocents)¹. Les deux autres articles ne proposent pas une étude exhaustive, mais deux points de vue opposés quant au discours tardo-antique sur les Innocents, épousant les deux tendances contradictoires illustrées précédemment par le poème de Prudence et la mosaïque de Sainte-Marie-Majeure. D'une part, Gérard Nauroy soutient que les exégètes et prédicateurs des IV^e et V^e siècles répugnaient à décrire l'horreur du massacre des Innocents, lui préférant une « esthétique de la retenue »² ; le martyre des Maccabées constituait pour eux un exemple plus topique de massacre dont l'horreur était décrite avec force détails. D'autre part, Paul A. Hayward affirme, au contraire, que les sermons de la fin de l'Antiquité faisaient la part belle aux souffrances des Innocents ainsi qu'aux lamentations des mères – et, occasionnellement, des pères –, car la place de la souffrance des enfants dans le plan divin était un sujet brûlant dans les controverses du christianisme dit primitif. Pour Hayward, l'accent porté sur les souffrances des Innocents s'effacerait au début du Moyen Âge au profit d'une vision plus « monastique » des Innocents, marquée par leur sainteté et leur innocence comme exhortation à l'humilité et à la virginité³.

L'étude de Gérard Nauroy vise à comprendre l'écriture du massacre dans les écrits chrétiens de la fin de l'Antiquité. L'auteur se concentre sur deux massacres bibliques, celui des Maccabées et celui des Innocents, et tente de comprendre la quasi-absence de ce dernier dans les écrits du temps des persécutions. Son hypothèse est que le massacre des Maccabées, malgré l'antijudaïsme des Pères de l'Église, est considéré comme plus signifiant que celui des Innocents, dans la mesure où il représente une psychomachie, puisque le martyre des sept frères a été volontaire. Au contraire, celui des Innocents a été subi sans que ceux-ci en aient eu conscience, ce qui le rend sans doute moins opératoire. Enfin, il souligne la quasi-absence de description réaliste du massacre des Innocents au profit d'une lecture allégorique et doctrinale de l'événement. Si ces hypothèses de départ sont stimulantes, l'auteur ne parvient pas réellement à convaincre dans la mesure où l'examen des textes les contredit en partie. Ses hypothèses se vérifient certes dans les écrits d'Ambroise de Milan : quatre occurrences

¹ Francesco SCORZA BARCELLONA, « La celebrazione dei santi Innocenti nell'omiletica latina dei secoli IV-VI », *Studi medievali*, 15/2, 1974, p. 705-767.

² Gérard NAUROY, « Des frères Maccabées aux saints Innocents... », art. cit., p. 117.

³ Paul A. HAYWARD, « Suffering and Innocence in Latin Sermons for the Feast of the Holy Innocents (c. 400-800) », dans Diana WOOD (dir.), *The Church and Childhood*, Oxford – Cambridge, Blackwell, 1994, p. 67-80, ici p. 80.

du massacre des Innocents dans les écrits ambrosiens¹ viennent confirmer l'absence de description réaliste de l'hécatombe ainsi que l'usage de la référence à Mt 2, 16 comme prétexte à un exposé doctrinal sur la vertu de *fortitudo*, l'interprétation typologique de la figure de Rachel (l'Église) ou encore le *topos* du *puer senex*², par exemple.

Il faut par ailleurs noter, pour compléter notre analyse du nom des Innocents³, que si Ambroise n'utilise pas la dénomination d'Innocents, celle-ci est attestée précocement à Milan⁴, tandis qu'en Gaule, le jour des Saints-Innocents s'appelle *Natalis Infantum* au moins jusqu'au VI^e siècle, comme le montre le sermon de Césaire d'Arles († 542), tout comme en Afrique, où le *natalis* des Innocents semble encore célébré en même temps que l'Épiphanie au temps de Fulgence de Ruspe († 527 ou 533). Les sources liturgiques anciennes des Églises de Rome et de Milan s'accordent sur ce vocable d'Innocents, alors que leurs rites diffèrent jusqu'à une date assez tardive⁵. Durant le haut Moyen Âge, le terme *Innocentes* semble se généraliser à toute la Chrétienté, peut-être en lien avec un mouvement d'uniformisation provenant de l'Église de Rome.

Quoi qu'il en soit, les lectures ambrosiennes du massacre des Innocents confirment les hypothèses de Gérard Nauroy. Celui-ci évoque ensuite brièvement les commentaires exégétiques antiques, en particulier ceux d'Hilaire de Poitiers († 367), auteur du plus ancien commentaire latin d'un Évangile conservé aujourd'hui, et de Jérôme de Stridon (347-420) qui s'en inspire. Leurs commentaires ont guidé le travail de nombreux exégètes médiévaux et il faudra y revenir⁶. Les extraits de ces deux œuvres concernant le massacre des Innocents apportent de l'eau au moulin de Gérard Nauroy, dans la mesure où le massacre est complètement évacué au profit d'une lecture allégorique de l'épisode chez Hilaire (« la fureur d'Hérode et l'assassinat des enfants sont l'image du peuple juif déchaîné contre les chrétiens »⁷). Jérôme, quant à lui, ne commente même pas le verset Mt 2, 16 et se contente de donner une explication

¹ Les quatre sources citées par G. Nauroy sont le *De Officiis*, la *Lettre à Orontianus*, le commentaire du Psaume 37 et la *Lettre à Valentinien II*.

² Sur cette expression, voir *supra*, p. 37 et la note.

³ Cf. *supra*, p. 54sq.

⁴ Henri Irénée MARROU, « Ammien Marcellin et les "Innocents" de Milan », *Recherches de Science religieuse*, vol. 40, 1952, p. 179-190.

⁵ La liste des intitulés se trouve dans Placide BRUYLANTS, *Les Oraisons du Missel romain*, Louvain, Centre de documentation et d'information liturgiques, Abbaye du Mont César, 1952, p. 8 ; voir également Germain MORIN, « L'année liturgique à Aquilée », *Revue bénédictine*, t. 19, 1902, p. 4, n. 8-9.

⁶ Cf. *infra*, p. 153sq.

⁷ HILAIRE DE POITIERS, *Sur Matthieu*, I, 6-7, Jean DOIGNON (éd.), Paris, Cerf, 1978 (SC 254), p. 98-101.

topographique de la référence à Rachel en Mt 2, 17-18, sans même en livrer une interprétation allégorique¹.

En revanche, il n'en va pas de même des sources homilétiques que pourtant Gérard Nauroy examine : le sermon *In natale Infantum* de Maximin l'Arien décrit l'horreur du massacre et les lamentations des parents des deux sexes ; le sermon 152 de Pierre Chrysologue ne rechigne pas non plus à quelques détails sanglants. L'auteur, par une pirouette, affirme que l'horreur du massacre est décrite pour en revenir au plus important, c'est-à-dire à l'enseignement moral et dogmatique : « la cruauté du massacre, l'horreur de la mort ne sont pas occultées (...), mais plutôt niées pour en souligner les valeurs positives : (...) le massacre des Innocents devient pour eux un bonheur, une chance, une grâce de Dieu », écrit Nauroy². La distinction subtile entre cruauté et horreur non « occultées » mais « niées » n'empêche pas la description horrifique d'exister, ce qui contredit l'idée d'une absence de description réaliste du massacre des Innocents dans les textes chrétiens de la fin de l'Antiquité. L'auteur entend résoudre la contradiction en arguant d'une « rhétorique du paradoxe, où les oxymores traduisent le renversement dialectique des apparences propre au dogme chrétien »³ : ce qui est à première vue un massacre subi se révèle un martyre voulu et une victoire, certes, mais il n'en reste pas moins que la violence n'est pas absente des textes. En outre, Nauroy cite un passage du *Peristephanon* de Prudence dans lequel une mère exhorte son enfant au martyre, à « boire le calice qu'à Bethléem ont bu mille petits enfants »⁴ et il affirme que les Innocents sont évoqués dans un climat apaisé. Cependant, il oublie de mentionner l'hymne de Prudence sur l'Épiphanie, cité précédemment, où l'horreur est bien présente.

Ainsi, l'article de Gérard Nauroy, stimulant à bien des égards, pèche par une lecture biaisée des sources. S'il prouve de façon convaincante que les auteurs du temps des persécutions ont préféré évoquer les Maccabées plutôt que les Innocents pour évoquer le martyre, il semble cependant erroné d'affirmer que les auteurs chrétiens de la fin de l'Antiquité n'ont pas donné de description réaliste du massacre des seconds. Peut-

¹ JÉRÔME DE STRIDON, *Commentaire sur l'Évangile de Matthieu I-II*, Émile BONNARD (éd.), Paris, Cerf, 1978 (SC 242), p. 86-87.

² NAUROY, « Des frères Maccabées aux saints Innocents... », art. cit, p. 107.

³ *Ibid.*, p. 108-109.

⁴ PRUDENCE, *Peristephanon*, X, 736-737, Maurice LAVARENNE (trad.), Paris, Les Belles Lettres, 1963 (coll. Budé), p. 145-146.

être l'auteur considère-t-il qu'aucune de ses sources ne contient de véritable *ekphrasis*, au sens antique du terme. Peut-être également entend-il montrer une supériorité du christianisme, qui discrédite la violence, sur le paganisme, où la mort violente est associée à l'héroïsme. Sans doute faut-il considérer, avec Francesco Scorza Barcellona, que l'amplification rhétorique de la description du massacre dépend des capacités et du talent de chaque auteur. Citant dom Jean Leclercq, il tient que les descriptions du massacre et des lamentations des mères des Innocents donnent lieu à des passages où « le mauvais goût africain se donne libre court »¹, ce qui contredit fortement l'idée d'une « esthétique de la retenue »². D'ailleurs, il suffit de lire les textes (les sermons pseudo-augustiniens, le sermon de Maximin l'Arien ou celui de Pierre Chrysologue) pour comprendre à quel point ces sermons antiques sont au fondement des représentations iconographiques ultérieures du massacre. En effet, si le texte biblique ne dit rien de la façon dont les Innocents sont tués, les sermons évoquent des enfants transpercés par le glaive ou brisés contre le sol, arrachés aux bras de leurs parents et piétinés par les soldats. Étudiant l'iconographie chrétienne des premiers siècles, Earl Baldwin Smith distingue ainsi trois types de représentation du massacre des Innocents : un type « hellénistique » ou « symbolique », auquel appartient la mosaïque de Sainte-Marie-Majeure, un *sword type*, où les Innocents sont passés au fil de l'épée, et un *smashing type*, aussi appelé type « provençal », où les corps des Innocents sont brisés au sol ou contre des pierres, parfois même sur les marches du trône d'Hérode³.

L'étude de Gérard Nauroy généralise donc à tous les textes de la fin de l'Antiquité un rejet de la représentation réaliste du massacre des Innocents. Or il apparaît que les nécessités de l'exégèse, de la théologie et de la pastorale ne sont pas identiques : un simple classement typologique des sources permet d'affirmer que la description réaliste du massacre n'a sa place ni dans l'exégèse, ni dans les écrits théologiques et polémiques d'Ambroise ; en revanche, il faut nuancer cette affirmation en ce qui concerne les sources homilétiques. Cela dit, description sanglante ou pas, morceau de bravoure rhétorique ou évocation furtive, on ne peut qu'abonder dans le

¹ SCORZA BARCELLONA, « La celebrazione dei santi Innocenti nell'omiletica latina... », art. cit., p. 767, citant Jean LECLERCQ, « Aux origines du cycle de Noël », *Ephemerides Liturgicae*, t. 60, 1946, p. 7-26, ici p. 19.

² NAUROY, « Des frères Maccabées aux saints Innocents... », art. cit., p. 117.

³ EARL BALDWIN SMITH, *Early Christian Iconography and a School of Ivory Carvers in Provence*, Princeton, 1918, p. 59-68.

sens de Nauroy lorsqu'il affirme que la mention du massacre des Innocents sert un propos dogmatique et moral.

L'article de Paul A. Hayward complète avantageusement celui de Gérard Nauroy en ce qu'il contextualise plus précisément le recours à la figure des Innocents dans un but dogmatique. En effet, si les auteurs de sermons du V^e siècle laissent parfois libre cours à leur imagination sur l'horreur du massacre, c'est dans le contexte bien précis de la controverse sur la place de la souffrance des enfants dans le plan divin. À l'inverse de Gérard Nauroy qui voit dans le discours antique sur les saints Innocents un refus de la représentation réaliste du massacre, Paul A. Hayward souligne l'insistance des auteurs du V^e siècle sur la réalité de celui-ci et le caractère concret du martyre. Il étudie ainsi, par exemple, le sermon 152 de Pierre Chrysologue dans une perspective différente : là où Gérard Nauroy voyait un exemple de négation de la violence permettant de souligner les valeurs positives du martyre – le massacre devient alors une chance pour les Innocents –, Paul A. Hayward y décèle l'intérêt de l'auteur pour les souffrances des enfants, qui servent deux arguments principaux¹. Tout d'abord, il s'agit, en insistant sur la cruauté d'Hérode qui ne recule devant aucune ignominie, de montrer son aveuglement devant l'advenue du nouveau roi : Hérode représente le Mal et l'ignominie du pouvoir, comme dans d'autres sermons antiques². Ensuite, et surtout, il s'agit de lier le thème de la souffrance des enfants au problème de la grâce et de la justice divines. Pierre Chrysologue s'emploie à prouver que la mort des Innocents ne fut pas une injustice permise par le Christ, mais au contraire un bienfait. Leur innocence, leur innocuité, ne rend pas leur massacre injuste, mais prouve que la sainteté n'est pas acquise par le mérite ou par la volonté : elle l'est uniquement par la grâce divine. En ce sens, le sermon de Pierre Chrysologue est *carefully Augustinian*³. En effet, la souffrance des enfants a été pour Augustin un moyen d'appuyer sa doctrine du péché originel, ainsi que la nécessité du pédobaptême⁴. La conséquence logique de la doctrine du péché originel serait la damnation des Innocents en vertu du fait qu'ils n'ont pas été baptisés ; l'intervention de la grâce divine est donc nécessaire pour éviter d'associer à

¹ HAYWARD, « Suffering and Innocence in Latin Sermons... », art. cit., p. 70-71.

² SCORZA BARCELLONA, « La celebrazione dei santi Innocenti nell'omiletica latina... », art. cit., p. 766.

³ HAYWARD, « Suffering and Innocence in Latin Sermons... », art. cit., p. 72.

⁴ Cf. *infra*, p. 366sq.

l'Incarnation un acte d'injustice envers les enfants. Le sermon de Césaire d'Arles va lui aussi dans ce sens : il donne le fait que Rachel ne veuille pas être consolée (Mt 2, 18) comme preuve que l'on ne doit pas être triste pour les Innocents, car de leur massacre résulte leur gloire. Cependant, on note une inflexion par rapport aux sermons précédents dans la mesure où il n'y a aucune allusion à l'horreur du massacre : le passage sur les Innocents est très bref et laisse place à des considérations morales sur le thème « bien mal acquis ne profite jamais », ou comment Dieu rétribue l'injustice – ce qui apparaît quelque peu contradictoire si le massacre des Innocents n'est pas une injustice.

Pour synthétiser les propos de Gérard Nauroy, Paul A. Hayward et Francesco Scorza Barcellona, on peut distinguer plusieurs phases dans l'évolution du discours antique sur les saints Innocents. Dans un premier temps, entre le II^e et le IV^e siècle, les mentions du massacre des Innocents se réfèrent au mystère de l'Incarnation et à ses implications ; dans les sources homilétiques, les Innocents sont donc traités en même temps que Noël et l'Épiphanie. Avec la mise en place d'une fête liturgique propre au V^e siècle et la création de sermons spécifiquement dédiés aux Innocents, leur massacre acquiert une indépendance : parfois présenté comme la première persécution, contemporaine de la naissance du Christ, à laquelle l'Église a dû faire face – les Innocents préfigurant tous les futurs martyrs de l'Église –, l'épisode est également traité pour lui-même et de façon littéraire. Les *topoi* antiques développés dans les sermons sont voués à une longue postérité : la métaphore florale empruntée à Prudence et les listes d'antithèses (opposition entre le jeune âge des enfants et la gloire qui leur est réservée, entre l'injustice apparente et la rétribution du martyr), notamment. Chez certains auteurs, la description réaliste du massacre traduit l'intensité des controverses sur la justification de la souffrance des enfants.

Il faut noter qu'aucun sermon sur les saints Innocents n'est attribué de façon certaine à Augustin. Cependant, les sermons pseudo-augustiniens, qui développent le thème à l'envi, sont reçus au Moyen Âge comme authentiques et certains des thèmes qui y sont développés seront attribués plus tard à Augustin. Les deux seuls sermons authentiques d'Augustin qui mentionnent les Innocents (les sermons 199 et 202 sur l'Épiphanie) le font de manière furtive mais signifiante, et l'innovation est majeure : la méthode est quasiment « médiévale » en ce sens que l'évêque d'Hippone se concentre

sur un détail de l'épisode biblique pour en donner une interprétation typologique¹, c'est-à-dire révélant en quoi le Nouveau Testament est un accomplissement des prophéties de l'Ancien, qui se double de considérations ascétiques. Dans le sermon 202², l'âge des Innocents, deux ans, représente les deux commandements énoncés par Jésus en Mt 22, 37-40, l'amour de Dieu et l'amour du prochain ; ils résument les dix commandements donnés dans l'Exode (20, 2-17). L'âge de deux ans représente également l'innocence et l'humilité des futurs martyrs de l'Église. Du reste, Augustin s'est assez peu intéressé au massacre des Innocents : l'épisode est brièvement commenté dans le *De consensu evangelistarum*³, dans le traité sur le libre-arbitre⁴ et dans les deux sermons 199 et 202 sur l'Épiphanie. Deux mentions plus furtives encore se trouvent dans le commentaire du Psaume 47⁵ et dans le traité contre les donatistes⁶.

Enfin, dans le discours antique, l'évocation du massacre des Innocents donne lieu à des considérations sur la persécution de l'Église ; après la fin des persécutions, l'Église doit toujours surmonter des difficultés diverses, que les auteurs appellent « l'hérésie », l'opposition juive ou les passions de l'âme. Hérode incarne alors toutes ces figures du Mal contre lequel l'Église doit lutter. Les Innocents ne sont pas présentés comme des modèles pour l'imitation mais leur massacre indique que les martyrs doivent être humbles comme des enfants (Augustin)⁷. Leur innocence, quand elle est soulignée, n'est présentée que comme un défaut physique. C'est dans un sermon inédit du VIII^e siècle étudié par Paul Hayward⁸ que semble apparaître pour la première fois l'« innocence des Innocents » en tant que qualité intrinsèque de l'enfance et pureté virginale, en rupture avec les opinions augustiniennes.

La construction de la figure des saints Innocents s'est effectuée en tout premier lieu dans le cadre de la mise en place de leur fête, comme en témoignent les sources

¹ L'exégèse médiévale systématisera cette attention à chaque détail du texte biblique, voir *infra*, chapitre 5.

² Cité par SCORZA BARCELLONA, « La celebrazione dei santi Innocenti nell'omiletica latina... », art. cit., p. 719.

³ AUGUSTIN D'HIPPONE, *De Consensu Evangelistarum*, II, 11, PL 34, col. 1088

⁴ *Id.*, *De libero arbitrio*, III, 23, 66-68, François-Joseph THONNARD (éd. et trad.), Turnhout, Brepols, 1941 (Bibliothèque augustiniennne, 6), p. 449-457.

⁵ *Id.*, *Enarrationes in Psalmos*, PL 36, col. 536. Commentaire du verset 5 à 7 du Psaume 47 (48 pour la TOB), qui est une réflexion sur la royauté et les causes de la peur des rois.

⁶ *Id.*, *Contra donatistas*, XIII, 17, Michael PETSCHENIG (éd.), 1910 (CSEL 53), p. 115.

⁷ HAYWARD, « Suffering and Innocence in Latin Sermons... », art. cit., p. 75-77.

⁸ Sermon conservé dans deux manuscrits, Munich, Bayerische Staatsbibliothek, MS clm 6233, fol. 121v-125r et Cologne, Diözesan und Dombibliothek, MS 171, fol. 17v-20v (*non vidi*). *Ibid.*, p. 77-78.

homilétiques. Quelques passages de textes exégétiques (Hilaire de Poitiers, Jérôme) ou polémiques (Justin, Cyprien, Augustin) montrent que le massacre des Innocents est également évoqué dans d'autres contextes que le cadre strict du culte. Le discours médiéval sur les Innocents se développe à partir de ces fondements antiques, théologiques, mais également rhétoriques : de ce dernier point de vue, le discours sur les Innocents se développe en tout premier lieu par l'antithèse.

Chapitre 5. Exégèse médiévale

L'exégèse biblique est, d'après Alain Boureau, « le principal atelier d'interprétation et de production du sens »¹ dans l'Occident médiéval. On souhaiterait montrer comment l'exégèse médiévale a développé le thème du massacre des Innocents en commentant chaque terme du très elliptique verset biblique, et comment, de cette manière, elle a investi chacun des termes de significations variées, plaçant comme un continent derrière chaque mot et contribuant ainsi à « incarner » les Innocents, à leur donner une consistance dont ils étaient dépourvus dans l'Évangile. L'exégèse des versets de Matthieu (2, 16 à 2, 19) confère au massacre des Innocents une dimension supplémentaire, presque belliqueuse, rendant l'épisode mobilisable à l'envi dans des contextes polémiques afin de diaboliser l'adversaire.

L'exégèse du massacre des Innocents comporte en effet une forte dimension typologique : l'évangéliste lui-même a écrit la vie du Christ comme celle d'un nouveau Moïse. Le massacre des Innocents, duquel Jésus réchappe, renvoie inévitablement au massacre des nouveau-nés mâles hébreux auquel Moïse est soustrait par sa mère qui le confie au fleuve (Ex 1, 15-2, 3). C'est l'évidence, présente à l'esprit des commentateurs médiévaux, du caractère typologique du récit de Matthieu qui explique que l'on ait fait des Innocents des enfants uniquement mâles. C'est elle également qui implique que ce caractère typologique ne soit pas commenté : jamais on ne trouve dans l'exégèse un commentaire de la similitude entre le sort des Innocents et celui des bébés hébreux ; on rencontre en revanche parfois une comparaison entre Hérode et Pharaon².

De plus, en vertu de principe selon lequel le Christ n'est pas « venu abroger, mais accomplir [la Loi] » (Mt 5, 17), la finalité de la pratique exégétique est de révéler

¹ Alain BOUREAU, *L'empire du livre. Pour une histoire du savoir scolastique (1200-1380). La Raison scolastique II*, Paris, Les Belles Lettres, 2007, p. 110. Sur l'exégèse biblique, voir l'ouvrage fondamental de Gilbert DAHAN, *L'exégèse chrétienne de la Bible en Occident médiéval*, Paris, Cerf, 1999.

² Dans le commentaire byzantin de Théophylacte d'Ochrid, et dans ceux de Rupert de Deutz et d'Albert le Grand (cf. *infra*, respectivement p. 199sq, 195sq et 221sq). Par ailleurs, David Malkiel a montré que l'iconographie juive du massacre des premiers-nés hébreux par Pharaon s'était fortement inspirée de celle du massacre des Innocents, à partir de la fin du Moyen Âge ; David J. MALKIEL, « Infanticide in Passover Iconography », *Journal of the Warburg and Courtauld Institutes*, Volume 56, 1993, p. 85-99.

en quoi le Nouveau Testament accomplit l'Ancien, ou comment celui-ci annonce celui-là. Cela implique une christianisation de l'ensemble des figures bibliques, menée parfois à marche forcée¹ : les bébés juifs de Bethléem, qui ne sont après tout que des victimes collatérales de la persécution du Christ, deviennent des saints chrétiens. Rachel, dont le sens des pleurs en Jr 31, 15 est pleinement révélé par le massacre des Innocents (Mt 2, 17-18), subit dans l'exégèse le même « décapage » systématique : assimilée très tôt à l'*Ecclesia*, elle est dépouillée de son caractère juif. On souhaiterait donc montrer que l'exégèse des versets Mt 2, 16-18 a contribué à construire le sens de cet épisode, en en niant les éléments juifs : des enfants saints, que l'on dépouille de leur origine juive, ont été tués à la place du Christ² par des meurtriers, bien juifs quant à eux ; les larmes versées par Rachel pour les Innocents lui sont en quelque sorte soustraites par une interprétation typologique, dans la mesure où elle incarne l'Église qui comprend le véritable sens du massacre³ : à l'inverse d'Hérode aveuglé par la colère, Rachel en perçoit la dimension eschatologique. Cette clairvoyance attribuée à Rachel est sans doute à mettre en lien avec l'exégèse de la Genèse. Rachel, la brebis selon l'étymologie hébraïque du nom (לֵרָחֵל)⁴ – et non *videns*, « qui voit » ou « voyant », comme le prétendent les commentateurs chrétiens depuis Jérôme de Stridon⁵ – se distingue de sa sœur Léa par certains traits physiques antinomiques : *Sed Lia lippis erat oculis : Rachel decora facie, et venusto aspectu*, selon le texte de la Vulgate clémentine (Gn 29, 17). La TOB (« Léa avait le regard tendre et Rachel était belle à voir et à regarder ») rend *lippis* par « tendres », mais il faut plutôt entendre « faibles », ce qui explique l'interprétation typologique de la figure des deux sœurs. Les exégètes chrétiens ont progressivement assimilé Léa à la Synagogue, caractérisée par son aveuglement, et Rachel à l'Église, clairvoyante quant à elle⁶. Au terme de ce polissage des personnages

¹ Jean-Michel REY, *Paul ou les ambiguïtés*, Paris, Éditions de l'Olivier, 2008, p. 101-103.

² La suppression physique d'enfants juifs s'accompagne de leur absorption spirituelle par le christianisme : l'opération est en quelque sorte profitable sur tous les plans...

³ Si les commentaires de Mt 2, 17-18 comportent souvent une allusion à Léa, la sœur de Rachel, leur opposition est rarement commentée. Mais il est loisible de penser que les exégètes avaient en tête l'interprétation typologique de Rachel et de Léa, assimilées respectivement à l'Église (clairvoyante) et à la Synagogue (aveugle) dans l'exégèse de Genèse 29-30.

⁴ Catherine CHALIER, *Les matriarches Sarah, Rebecca, Rachel et Léa*, Paris, Cerf, 1985, c. III : « Rachel et Léa », p. 153-224.

⁵ JÉRÔME DE STRIDON, *Liber de nominibus hebraicis*, PL 23, col. 783 (*Rachel, ovis, vel videns principium, aut visio sceleris, sive videns Deum*).

⁶ Voir par exemple ce qu'en dit la Glose ordinaire, *Biblia latina cum glossa ordinaria*, 4 vol., Adolf RUSCH (éd.), Strasbourg, 1480/1481 (édition *princeps*), Genèse, fol. 37 r^o (ou PL 113, col 155-6), ou le même passage interprété par Raban Maur dans son commentaire de la Genèse (*Commentariorum in*

vétérotestamentaires dans le but de leur christianisation, on se trouve devant un épisode dont la dimension antijuive est perceptible.

Méthode

Il subsiste environ quatre-vingts commentaires exégétiques de l'Évangile de Matthieu composés entre le III^e et le XV^e siècle¹. Choix a été fait d'étudier une vingtaine de commentaires accessibles, c'est-à-dire qui ont fait l'objet d'une édition, critique ou non, ou dont le manuscrit pouvait être consulté, et qui ont été jugés représentatifs, par leur diffusion ou par la position éminente de leur auteur au sein de l'Église ou d'un ordre religieux. Quelques commentaires de moindre diffusion ont également été retenus pour mesurer l'étendue des voix discordantes au sein de tendances générales. Les extraits étudiés concernent le commentaire du massacre des Innocents et des lamentations de Rachel (Mt 2, 16-18), les trois versets étant indissociables puisque l'évangéliste lui-même présente le massacre des Innocents comme un accomplissement de la prophétie de Jr 31, 15 (« Dans Rama on entend une voix plaintive, des pleurs amers : Rachel pleure sur ses enfants, elle refuse tout réconfort, car ses enfants ont disparu »²). La tristesse associée au massacre des Innocents est présente dans le texte évangélique et il convient de l'étudier pour bien en mesurer les conséquences sur la construction du massacre des Innocents comme épisode biblique, ainsi que pour comprendre les explications données par la suite à la liturgie singulière des Saints-Innocents³. En outre, le commentaire de Mt 2, 16 « déborde » souvent sur celui des versets suivants. Dans la plupart des commentaires, la séquence,

Genesim libri quatuor, PL 107, col. 602) : Alio quoque sensu Liam et Rachel Victorinus martyr et caeteri in similitudinem Ecclesiae vel Synagogae interpretati sunt. Liam enim majorem natu Synagogae tenuisse typum aestimabant, quia prior Dei genuit populum. Haec quidem et oculis legitur gravida, quia lex per Moysen data cooperta est atque signata. Rachel autem, junior et pulchra, prius sterilis et postmodum fecunda, similitudo est Ecclesiae : junior quia tempore posterior ; pulchra, quia sancta corpore et spiritu. Oculi ejus decori, quia Evangelium perspicere meruerunt ; quae etiam tandiu sterilis fuit, quousque Synogoga populum generavit. Cur autem pro Rachel servivit, et supponitur ei Lia major, nisi quia Dominus, ut Ecclesiam assumeret, prius Synagoga sibi conjunxit ?

¹ Pour une présentation générale des commentaires de Matthieu pour les XII^e-XIII^e siècles, voir Emmanuel BAIN, *Église, richesse et pauvreté dans l'Occident médiéval. L'exégèse des Évangiles aux XII^e-XIII^e siècles*, Turnhout, Brepols, 2014, annexe 1.

² Le texte de la Vulgate donne pour Jr 31, 15 : *Vox in excelso audita est lamentationis : luctus, et fletus Rachel plorantis filios suos, et nolentis consolari super eis, quia non sunt*. Il est légèrement modifié dans l'Évangile de Matthieu : *Vox in Rama audita est ploratus, et ululatus multus : Rachel plorans filios suos, et noluit consolari, quia non sunt*.

³ Chapitre 6, *infra*.

qui suit le déroulé des événements relatés par Matthieu, est la suivante : naissance de Jésus, venue des Mages, fuite en Égypte, massacre des Innocents, retour d'Égypte. Dans le texte biblique, le massacre n'est qu'un détail dans le récit de la naissance et de l'enfance du Christ, mais l'exégèse en fait un épisode à part entière. Le retour d'Égypte en Mt 2, 19-20 représente le début de la prédication : une fois les méchants morts, Jésus est libre de devenir Jésus. On pourra faire allusion, pour certains commentateurs, à l'exégèse de Mt 2, 19-20 (retour d'Égypte et mort des persécuteurs), lorsqu'elle se révèle indissociable de ce qui la précède.

Isoler quelques versets dans un commentaire biblique pose un problème de méthode. En effet, les travaux exégétiques possèdent une cohérence d'ensemble qu'il faut cerner pour rendre compte de la pensée d'un auteur qui s'exprime dans un contexte donné. Considérant cependant que le massacre des Innocents est un épisode suffisamment bien identifié et traité pour lui-même dans les sources médiévales autres qu'exégétiques (sermons, images), on a décidé d'isoler les quelques versets le concernant dans chaque commentaire du corpus. Selon Gilbert Dahan¹, qui utilise fréquemment cette méthode dans ses articles² ou ses séminaires³, le commentaire des versets Matthieu 2, 16-18 est suffisamment développé pour que les extraits soient signifiants. Les exégètes eux-mêmes ont du reste pu procéder de la sorte lorsqu'ils composaient des commentaires de type anthologique, des « chaînes exégétiques ». Par ailleurs, on propose, dans ce chapitre, d'analyser linéairement chacun des extraits de commentaires exégétiques pour rendre compte de la logique interne du texte.

Il a également été décidé de circonscrire le corpus des commentaires exégétiques aux années 800-1300, ce qu'il convient de justifier. Entre les commentaires antiques d'Hilaire de Poitiers et de Jérôme (IV^e et V^e siècles) et celui de Raban Maur au début du IX^e siècle, aucun commentaire de Matthieu n'a été conservé. Le nombre de ces commentaires croît à l'époque carolingienne, peut-être du fait d'un intérêt renouvelé

¹ Je dois ici remercier Gilbert Dahan de sa sollicitude lors de notre entretien aux Études augustinienne en janvier 2013. J'étais alors en plein questionnement sur la place de l'exégèse dans mon sujet de thèse et il m'a aidé à clarifier certaines choses, en particulier le fait qu'isoler des passages de commentaires bibliques n'était pas un péché...

² Par exemple Gilbert DAHAN, « Les commentaires de Matthieu 26, 26-29 aux XII^e et XIII^e siècles et la réflexion eucharistique », dans Nicole BÉRIOU, Béatrice CASEAU, Dominique RIGAUX (dirs.), *Pratiques de l'eucharistie dans les Églises d'Orient et d'Occident (Antiquité et Moyen Âge)*, t. II, *Les réceptions*, Paris, Institut d'études augustinienne, 2009, p. 843-877.

³ *Id.*, « Conférences de M. Gilbert Dahan », *École pratique des hautes études, Section des sciences religieuses*, Annuaire, t. 113, 2004-2005, p. 269-277. Cette méthode est également adoptée par les auteurs de la collection « *Lectio divina* » des éditions du Cerf.

pour la matière biblique dans le cadre d'un empire brièvement pacifié et propice à l'étude, ainsi que d'une volonté carolingienne d'unification des interprétations du texte biblique et de la liturgie. En outre, les commentaires d'époque carolingienne sont édités et accessibles. Enfin, le tournant exégétique carolingien se caractérise par la récapitulation du savoir antique sur les saints Innocents et par l'invention de nouvelles topiques plus proprement médiévales.

Clore le corpus vers 1300 permet d'envisager les moments clés que sont la réforme grégorienne, la première scolastique et la grande scolastique. Les éléments sont mis en place et les commentaires des siècles suivants innovent peu, mais l'on ne s'interdira pas certaines incursions dans les commentaires du Moyen Âge tardif. Pour les XI^e-XIII^e siècles, l'exhaustivité est un objectif trop ambitieux dans le cadre de ce travail ; les commentaires sélectionnés l'ont été en fonction de leur accessibilité et de leur diffusion, sur la base de la liste dressée par Gilbert Dahan pour son étude des commentaires du *Notre Père*¹. Un ou deux commentaires plus confidentiels ont été ajoutés à la liste en guise de contrepoints, ainsi que quelques homélies dont la forme (énonciation d'un lemme biblique, puis commentaire de celui-ci mot-à-mot) se rapproche de l'exégèse.

Ce « carottage » conduit à une surreprésentation de la période carolingienne, dont un grand nombre de commentaires a pu être étudié, aux dépens du Moyen Âge central, dont seuls les plus diffusés ont été envisagés. C'est par la technique de l'exégèse des versets Mt 2, 16-18 que la figure des Innocents a été progressivement construite et théorisée, puisque le travail des exégètes consiste à éclairer les multiples sens du texte biblique et à donner une origine scripturaire aux usages culturels. L'ensemble des idées développées dans l'exégèse à propos des Innocents forme une sorte de « boîte à outils » constituée cumulativement pour penser ces figures bibliques à la sainteté problématique. Le choix de procéder de manière à la fois chronologique, analytique et descriptive permet de dater l'apparition des éléments de l'identité des saints Innocents et de constater les réutilisations d'idées antiques dans l'exégèse médiévale, afin d'étudier ensuite leurs usages dans différents contextes. Les commentaires bibliques seront donc, dans cette partie, examinés dans l'ordre

¹ *Ibid.*, p. 274-275.

chronologique afin de mettre en évidence le processus cumulatif de l'exégèse à travers les différents types de commentaires.

Quatre séries d'interrogations structurent la lecture du corpus. Quels sont les thèmes récurrents du commentaire du massacre des Innocents, que l'on retrouve dans tous les commentaires et dans d'autres types de sources ? Peut-on reconstituer la chaîne des commentaires (qui recopie qui ? qui a lu qui ? *etc.*) ? Comment les Innocents et Rachel sont-ils « christianisés » par l'exégèse ? Y a-t-il des changements notoires d'interprétation du massacre des Innocents, des moments de rupture correspondant à des évolutions plus générales de la société ? C'est ce que l'on tentera d'analyser dans les pages qui suivent.

I. L'exégèse carolingienne

Ce que l'historiographie nomme depuis le XIX^e siècle la « Renaissance carolingienne », et que l'on traite actuellement sur le mode d'une profonde réforme de la culture, fut un projet, un débat, bien plus qu'un programme politique clairement défini. Il s'agissait pour les empereurs de trouver, avec pragmatisme, des moyens de gouverner un empire sans base fiscale : au premier rang de ces moyens, l'écriture, qui permet de clarifier les interactions sociales. L'exégèse entre dans le cadre de ce vaste programme de clarification¹. Mais qui dit clarification dit également appauvrissement du sens². Ainsi, l'exégèse carolingienne du massacre des Innocents participe à la clarification de l'identité hagiographique de ces figures bibliques mais en s'appuyant sur les écrits des Pères, les exégètes carolingiens sélectionnent certaines explications et en écartent d'autres, limitant le nombre d'interprétations possibles de l'épisode.

¹ Pierre RICHÉ, « Instruments de travail et méthodes de l'exégète à l'époque carolingienne », dans Pierre RICHÉ, Guy LOBRICHON (dirs.), *Le Moyen Âge et la Bible*, Paris, 1984, p.147-161 et plus récemment Celia M. CHAZELLE, Burton VAN NAME EDWARDS (dirs.), *The study of the Bible in the Carolingian Era*, Turnhout, Brepols, 2003.

² Idée formulée par Charles West lors de la présentation de son ouvrage *Reframing the Feudal Revolution. Political and Social Transformation between Marne und Moselle, c. 800 to c. 1100*, Cambridge, 2013 (séminaire du CERHiC, Reims, 22 mars 2014).

La fréquence de l'exégèse de Matthieu à l'époque carolingienne est tout à fait remarquable : pour le seul IX^e siècle, nous disposons d'une dizaine de commentaires de Matthieu – ceux de Smaragde de Saint-Mihiel, du Pseudo-Bède, de Raban Maur, de l'Anonyme irlandais, d'Otfrid de Wissenbourg, de Paschase Radbert, de Sedulius Scottus, de Christian de Stavelot et l'homélie du Pseudo-Remi d'Auxerre –, après quatre siècles de silence, ou du moins de silence des sources dont l'aspect fragmentaire pour le haut Moyen Âge n'est plus à démontrer. Il est également notable que tous ces commentaires carolingiens aient été conservés : cela signifie qu'ils circulaient, étaient lus et utilisés. Dans les cas où un seul témoin subsiste, il ne faut pas nécessairement croire que le manuscrit a été oublié. Si un commentaire de Matthieu est conservé, c'est qu'il a été considéré comme important à un moment et dans un lieu précis s'il ne subsiste qu'un seul témoin, ou bien à l'échelle de la Chrétienté, si la diffusion est massive¹. Les raisons pour lesquelles certains auteurs ont entrepris l'écriture d'un commentaire de Matthieu ne sont pas aisées à déceler, et encore moins à comprendre. Si des acteurs importants de ce qu'il est convenu d'appeler la « Renaissance carolingienne » s'y attèlent, c'est parfois sous l'impulsion de l'entourage de l'empereur auquel ils sont liés (Raban Maur, par exemple). Lorsqu'il s'agit d'auteurs moins en vue, on peut se demander pourquoi, alors qu'ils connaissent l'existence de commentaires rédigés par des personnalités illustres de leur temps, ils se mettent à écrire eux-mêmes (Christian de Stavelot, par exemple). Pour l'heure, il faut se contenter de penser que l'exercice était « dans l'air du temps » et que les conditions étaient réunies pour que cette littérature exégétique fleurisse : « une politique culturelle et de patronage qui laissa à des individualités de premier plan la possibilité d'exercer leur talent, ainsi que l'apport de ressources matérielles qui permirent le travail sur la Bible elle-même.² »

¹ On précisera le nombre de témoins pour chaque commentaire au fil de l'exposé. Pour la diffusion des commentaires carolingiens (nombre de manuscrits conservés de chaque commentaire), on se reportera aux informations compilées par Burton VAN NAME EDWARDS, « The Manuscript Transmission of Carolingian Biblical Commentaries », URL : <http://www.tcnj.edu/~chazelle/carindex.htm>, consulté le 27 novembre 2014

² Thomas FALMAGNE, « La survie des ouvrages exégétiques du Haut Moyen Âge (600-900) aux XII^e et XIII^e siècles », *Recherches Augustiniennes et Patristiques*, vol. 33, 2003, p. 231-243, ici p. 231.

I. 1. Au fondement de la tradition médiévale : le commentaire de Raban Maur (années 820)

Raban Maur (v. 780-856), oblat, moine puis abbé de Fulda avant de devenir archevêque de Mayence en 846, et disciple d'Alcuin, est l'auteur d'un commentaire de Matthieu composé dans les années 820¹ et dédié à l'archevêque Astolphe de Mayence : il y rend canonique le socle patristique des interprétations puisque les auteurs postérieurs se réfèrent constamment à sa compilation qui constitue parfois leur unique accès aux écrits des Pères de l'Église. Son commentaire, très diffusé et conservé dans une quarantaine de manuscrits, est de type « anthologique » (il s'agit d'une « chaîne exégétique ») avec quelques interventions personnelles. Il s'organise en chapitres qui ne correspondent pas aux découpages postérieurs du texte biblique². Le sixième chapitre comprend le commentaire des versets Mt 2, 7 à 2, 23 : pour l'auteur (et ses successeurs), la venue des Mages, le massacre des Innocents, la fuite en Égypte de la sainte Famille et leur retour en Judée après la mort d'Hérode forment une seule et même séquence. Raban Maur opère un commentaire littéral phrase par phrase, puis donne en fin de chapitre l'interprétation allégorique. Le commentaire littéral explique les raisons de la colère d'Hérode motivant le massacre des Innocents, le cadre historique permettant d'interpréter le cadre temporel du culte vers 820, et les raisons de la mention de la prophétie de Jr 31, 15 concernant Rachel. Il se fonde principalement sur trois *auctoritates* qui, dans l'ordre du texte sont Augustin, Jérôme et Hilaire de Poitiers. Le commentaire allégorique, lui, dépend d'un sermon de Bède le Vénérable (v. 672-735) que Raban Maur reprend.

¹ L'édition utilisée est celle de Bengt LÖFSTEDT, Turnhout, Brepols, 2001 (*CCCM* 174), p. 65-72 (de Mt 2, 16 à Mt 2, 23). Voir le texte en annexe, n° 9, p. 30-32. Sur les sources de Raban Maur, voir Silvia CANTELLI BERNARDUCCI, *Hrabani Mauri Exegetica. Repertorium fontium*, 3 t., Turnhout, Brepols, 2006 (« Instrumenta Patristica et Mediaevalia », 38, 38A, 38B), t. 3, p. 954-955 pour les passages qui nous concernent.

² On date usuellement la division du texte biblique en chapitres d'Étienne Langton, au tout début du XIII^e siècle.

I. 1. a. La colère d'Hérode : la cause politique du massacre des Innocents

Le commentaire littéral explique les raisons de la colère d'Hérode et ses conséquences (commentaire de *Tunc Herodes à infra bimatu*¹). Il est repris textuellement du *De Consensu Evangelistarum* d'Augustin². Hérode, menacé dans son pouvoir par la naissance du roi des juifs, attend le retour des Mages qui doivent lui indiquer le lieu de la naissance, afin que lui-même puisse rendre hommage au nouveau roi ; mais, en réalité, il planifie d'éliminer son futur rival. Comme les Mages ne reviennent pas, le roi pense qu'ils ont mal interprété l'étoile qui les guidait et qu'ils sont rentrés chez eux, honteux de leur erreur. C'est pourquoi Hérode, se croyant hors de danger, cesse de rechercher l'Enfant. L'explication de *Herodes videns quoniam illusus esset a magis* est empruntée à l'Évangile de Luc (2, 22-38) : une fois accomplis les rites de purification de la mère et de présentation du nouveau-né au temple de Jérusalem, la nouvelle de la naissance, ainsi que les prophéties de Syméon et d'Anna, se répandent. Ils font prendre conscience à Hérode de son erreur et de la supercherie des Mages. Sa colère redouble et il ordonne le massacre des Innocents. Le raisonnement de Raban Maur sous-tend peut-être l'idée que le massacre des Innocents est à imputer aux Mages³.

Le recours à l'Évangile de Luc pour expliquer les passages elliptiques du texte de Matthieu correspond au procédé exégétique d'éclaircissement de l'Écriture par concordance, utilisé depuis l'Antiquité pour les évangiles synoptiques. Le passage du traité d'Augustin cité par Raban Maur est repris par toute la tradition ultérieure. Le texte augustinien d'origine a bien été conservé, mais son sens initial a été altéré puisque le contexte d'écriture est totalement différent. C'est du reste le propre de l'écriture anthologique que de décontextualiser et de réorganiser les informations à partir d'un matériau de départ. L'objectif d'Augustin, au cœur de sa dispute avec les manichéens⁴ au tout début du V^e siècle, était de montrer que, malgré des incohérences apparentes, les

¹ Texte en annexe n° 9, p. 30, lignes 1 à 18.

² AUGUSTIN D'HIPPONE, *De consensu Evangelistarum libri quatuor*, XI, 24 (commentaire de Mt 2, 11), *PL* 34, col. 1088.

³ Les potentialités de la question de la responsabilité du massacre donneront lieu à des réflexions dans les commentaires d'époque scolastique. Albert le Grand impute le massacre à l'empereur Auguste. Pierre de Jean Olivi pose la question du mensonge des Mages sous l'angle de la rupture du contrat passé avec Hérode. Cf. *infra*, respectivement p. 221sq et 235sq.

⁴ Sur la place de la Bible dans la controverse entre Augustin et les manichéens, voir Julien RIES, « La Bible chez saint Augustin et les manichéens », *Revue des Études augustiniennes*, vol. 7, 1961, p. 231-243.

quatre Évangiles ne se contredisaient pas. Les manichéens cherchaient à ne retenir des Écritures que ce qui était compréhensible par l'esprit humain et à écarter du canon des Évangiles les textes qu'ils considéraient comme contradictoires ou faux. Augustin, manichéen dans sa jeunesse, avait pris ses distances et était entré en débat avec ses anciens amis après son séjour auprès d'Ambroise de Milan, qui l'avait initié aux différents sens de l'Écriture. Aux alentours de l'an 400, l'écriture du *De consensu Evangelistarum* couronne la controverse perdue par les manichéens, et y met fin. Le passage cité par Raban Maur se trouve dans le chapitre XI du traité, intitulé :

*Quomodo potuerint, completis diebus purgationis matris Christi, sicut Lucas dicit, ascendere cum illo in templum ad peragenda solemnia, si secundum Matthaeum jam Herodi, per Magos notum erat eum natum, pro quo, cum eum quaereret, tot occidit infantes*¹.

Ce chapitre est donc destiné à réfuter ceux qui penseraient que le récit de Lc 2, 22-38 est incompatible avec celui de Mt 2, 1-15 : si Hérode est en alerte depuis l'arrivée des Mages, il est impossible que la sainte Famille ait pu se rendre sans problème à Jérusalem pour la présentation au Temple. Augustin répond que les innombrables soucis d'un roi et la tenue des affaires courantes ont détourné Hérode du trouble éprouvé lors de la venue des Mages, et que, somme toute, il est bien normal que le roi ait eu d'autres occupations. L'argument repris par Raban Maur est l'argument final, destiné à convaincre les sceptiques qui ne seraient pas encore persuadés que l'emploi du temps du roi était fort chargé : si Hérode a momentanément perdu de vue la recherche de son rival potentiel, c'est parce qu'il a cru que les Mages s'étaient trompés. L'argumentation d'Augustin est très concrète, comme adaptée à ses contradicteurs manichéens – ou peut-être garde-t-elle la trace de la propre façon de penser de l'ancien auditeur manichéen qu'il fut – pour qui l'exégèse allégorique et le sens symbolique des Écritures importaient peu. Augustin jette donc ici les bases du commentaire littéral sur Mt 2, 16.

Le passage du texte d'Augustin est repris par Raban Maur qui le dépouille de son caractère polémique et argumentatif. Cependant, l'explication d'Augustin, très pragmatique et rationnelle, ne semble pas satisfaire Raban. Celui-ci apporte alors sa

¹ Une traduction approximative serait : « Comment il fut possible pour eux [la sainte Famille], une fois écoulés les jours de purification de la mère du Christ, selon le récit de Luc, de se rendre au Temple dans le but d'accomplir les rites, alors que selon Matthieu Hérode avait déjà appris des Mages que l'Enfant était né, au nom duquel, alors qu'il le cherchait, il fit tuer tant de petits enfants ».

touche personnelle¹ dans le commentaire de *occidit in Bethleem et in omnibus finibus eius a bimatu et infra*, en expliquant pourquoi Hérode envoie tuer tous les enfants de moins de deux ans, et non pas seulement les nouveau-nés, dans toute la région, et non pas seulement dans Bethléem : la colère du roi est une conséquence de sa démesure – Raban ne dit pas *hubris* mais *modum in nullu tenuit* –, de sa *crudelitas*, de son *invidia*, de son *furor* et de sa *malitia*. L’aspect redondant de cette phrase fait d’Hérode l’archétype du Mal et prépare le lecteur au commentaire allégorique et typologique donné en fin de chapitre. La cause du massacre des Innocents n’est donc pas strictement politique, mais relève également de la malignité intrinsèque d’Hérode, paré de tous les défauts. Raban Maur ouvre donc la possibilité d’une interprétation allégorique du massacre comme d’une lutte entre le Bien et le Mal.

*I. 1. b. L’explication de Secundum tempus quod exquisierat a magis :
les preuves de l’aveuglement d’Hérode*

Le commentaire de la fin du verset Mt 2, 16, qui semble propre à Raban Maur, explique la disposition des fêtes dans le calendrier de l’Église à l’époque qui est la sienne². En toute logique, la commémoration du massacre des Innocents devrait avoir lieu après l’Épiphanie qui célèbre la visite des Mages (le 6 janvier) ; or elle intervient trois jours après Noël. Les propos de l’évangéliste ne sont pas très clairs, écrit Raban, et il est difficile de savoir si le massacre a eu lieu un an, deux ans ou plus après la naissance de Jésus. Mais puisque l’Église célèbre le massacre le 5 des calendes de janvier (28 décembre), il semble que le massacre ait eu lieu un an et quatre jours après la naissance du Sauveur. Un des objectifs de l’exégèse est de justifier le rituel par l’Écriture : le calendrier est donc interprété comme le décalque fidèle des événements de la vie de Jésus.

Après avoir déterminé la date précise du massacre des Innocents, dont il semble sûr et certain, Raban demande pourquoi Hérode ne s’est pas contenté de faire tuer uniquement les enfants d’un an et quatre jours. La réponse donnée est qu’Hérode pensait que Jésus, auquel même les étoiles sont soumises (*cui caeli sidera*

¹ Selon CANTELLI BERNARDUCCI, *Hrabani Mauri Exegetica...*, *op. cit.*, t. 3, p. 954, le passage de *in Bethleem* à *annus habebat* (lignes 12-31 du texte n° 9 en annexe), serait de Raban lui-même.

² Annexe n° 9, p. 30, lignes 19-32.

famulabantur), pouvait se transformer et se dissimuler sous les traits d'un enfant plus grand ou plus petit. Cette explication semble être de Raban Maur lui-même et elle est vouée à une grande postérité. Hugues de Saint-Cher, au XIII^e siècle, l'attribue dans sa *Postille* à Grégoire le Grand (v. 540-604) qui n'a pas commenté le massacre des Innocents, mais qui développe dans l'homélie 10 sur l'Épiphanie le thème de l'étoile, parmi les signes de la naissance de Jésus.

Les éléments, écrit Grégoire le Grand, ont reconnu le nouveau roi – alors que les juifs et les païens, eux, persévéraient dans leur aveuglement : « Et pour en parler à la façon des hommes, les cieux ont reconnu en lui leur Dieu, puisqu'ils s'empressèrent de lui envoyer une étoile »¹. S'ensuit une critique des astrologues qui croient que la naissance des grands hommes s'accompagne de l'apparition d'une étoile. Raban a pu avoir sous les yeux l'homélie de Grégoire le Grand, très diffusée, ou l'avoir connue par l'intermédiaire de son maître Alcuin². La filiation n'est pas évidente entre les deux textes, mais cette idée d'une soumission des éléments à l'enfant Jésus est peut-être une réinterprétation du texte de Grégoire par Raban. De plus, à la lumière du texte de Grégoire, l'ironie dont Raban fait preuve à l'égard d'Hérode apparaît clairement : le fait de penser que l'enfant puisse se transformer revient à méconnaître la logique de l'Incarnation. Dieu a voulu se rendre compréhensible aux hommes et non les troubler par des transformations et des tours de passe-passe. Ainsi, les adjectifs *subtilis* et *versutissimus* appliqués à Hérode semblent ironiques. Notons au passage que le second, dans sa forme superlative, est emprunté à Cicéron³, témoignage de la culture antique dont Raban est le dépositaire. La mésinterprétation des signes de la naissance du Messie, signes dont l'étoile fait partie, est en outre un des *topoi* de l'argument antijuif de la *cecitas Iudeorum*.

¹ *Ut enim de eis quiddam usu humano loquar, Deum hunc caeli esse cognouerunt, quia protinus stellam miserunt*, GRÉGOIRE LE GRAND, *Homiliae in Evangelia*, Raymond ÉTAIX (éd.), Turnhout, Brepols, 1999 (CCSL 141), p. 66.

² Bruno JUDIC, « Grégoire le Grand, Alcuin, Raban et le surnom de Maur », dans Philippe DEPREUX, Stéphane LEBECQ, Michel PERRIN, Olivier SZERWINIAK (dirs.), *Raban Maur et son temps*, Turnhout, Brepols, 2010, p. 31-48.

³ CICÉRON, *De officiis*, 1, 109, d'après le Gaffiot.

I. 1. c. Le commentaire des lamentations de Rachel (Mt 2, 17-18) et la dimension antijuive du commentaire du massacre des Innocents

Ce passage est repris textuellement à Jérôme (l. 35-47) et à Hilaire de Poitiers (l. 47-54), à l'exception de quelques mots (de *sicut* à *Hebron*, l. 37-39) empruntés à un sermon de Bède le Vénérable et insérés dans le passage provenant de Jérôme¹.

Jérôme ne commente pas le verset Mt 2, 16, preuve sans doute que le massacre des Innocents avait peu d'importance à ses yeux ; il commente en revanche les deux citations de l'Ancien Testament qui l'entourent, Os 11, 1 (Mt 2, 15 : « d'Égypte j'ai appelé mon fils ») et Jr 31, 15 (Mt 2, 17-18). La question qu'il résout dans le passage copié par Raban Maur relève de l'exégèse littérale : pourquoi Rachel pleure-t-elle comme siens les fils de Bethléem ? En effet, Rachel a engendré Benjamin, mais se lamente sur les enfants de la tribu de Juda, qui est issue de sa sœur, Léa. Le succès de ce questionnement, repris dans tous les commentaires ultérieurs sur Matthieu, laisse supposer qu'il était impossible pour les théologiens du Moyen Âge de penser que Rachel pût pleurer des enfants qui n'étaient pas de sa descendance : ne peut-on pas s'attrister du sort des enfants des autres ? Le soin accordé par Raban à donner des solutions à ce problème (deux solutions empruntées à Jérôme, une à Hilaire de Poitiers) montre que la réponse était loin d'aller de soi.

Jérôme, repris par Raban Maur, donne deux réponses à la question de savoir pourquoi Rachel pleure les fils de Bethléem. Premièrement, Rachel est enterrée à Ephrata², près de Bethléem, ce qui en fait la mère du lieu (ici Raban Maur ajoute au texte de Jérôme une indication géographique, reprise de Bède le Vénérable et sur laquelle on reviendra³). Deuxièmement, comme Juda et Benjamin sont des tribus limitrophes et qu'Hérode a envoyé ses sicaires non seulement à Bethléem, mais dans toute la région, il est possible que des enfants de la tribu de Benjamin aient été tués. Les deux explications de Jérôme sont géographiques⁴ et relèvent du commentaire littéral. Viennent ensuite les raisons pour lesquelles Rachel refuse d'être consolée : soit parce que les enfants sont morts pour l'éternité, et dans ce premier cas elle est inconsolable ;

¹ BÈDE LE VÉNÉRABLE, *Homélie 10*, dans *Homiliarum evangelii libri ii*, David HURST (éd.), Turnhout, Brepols, 1955 (CCSL 122), p. 69 ; texte en annexe n° 10, p. 33-35, ici lignes 38-39.

² D'après Gn 35, 19-20.

³ Voir *infra*, p. 156sq.

⁴ Jérôme avait une bonne connaissance de la Palestine pour y avoir voyagé et pour avoir lu l'œuvre d'Eusèbe de Césarée.

soit parce qu'elle sait qu'ils ont gagné la couronne du martyr, et dans ce second cas elle n'est pas triste et n'a donc nul besoin d'être consolée. Enfin, Jérôme explique que Rama ne se rapporte pas à la localité du même nom, mais signifie « dans les hauteurs »¹.

La partie reprise par Raban Maur à Hilaire relève quant à elle de l'interprétation typologique dans laquelle chaque élément narratif du Nouveau Testament est un accomplissement des prophéties de l'Ancien ; dans la logique de l'exégèse chrétienne, la typologie fait partie du commentaire littéral, ce qui explique que Raban mentionne, à ce moment précis du commentaire (et non dans le commentaire allégorique par lequel il achève son chapitre), le fait que Rachel est le *typus ecclesie*. Rachel, femme de Jacob, a été longtemps stérile, mais n'a jamais perdu quelqu'un de sa descendance : alors pourquoi pleure-t-elle, demande Raban ? Rachel est en réalité le type de l'Église : ce n'est donc pas sa voix que l'on entend mais celle de l'Église, longtemps stérile, aujourd'hui féconde. L'Église ne pleure pas ses martyrs, bien au contraire puisqu'ils ont acquis la gloire, mais elle pleure le fait qu'ils aient été tués par ses fils premiers nés. Raban Maur ne donne pas plus d'explication sur l'identité de ces « premiers-nés », sans doute parce qu'il est évident pour lui comme pour ses lecteurs qu'il s'agit des juifs.

En effet, les liens entre judaïsme et christianisme ont souvent été rapportés, depuis le II^e siècle et selon une lecture typologique, à l'histoire des fils de Rébecca et Isaac, Jacob et Ésaü (Gn 25, 19-34)². Rébecca, enceinte de jumeaux, sentait déjà ceux-ci se quereller dans son giron et reçut de Dieu cette parole : « Deux nations sont dans ton sein, deux peuples se détacheront de tes entrailles. L'un sera plus fort que l'autre et le grand servira le petit ». Ésaü naquit le premier, suivi de peu par Jacob. Ésaü vendit son droit d'aînesse à son frère, en échange d'un plat de lentilles. Plus tard, Jacob reçut la bénédiction de son père, aveugle et mourant, en se faisant passer pour son frère aîné, parti à la chasse. Pour les chrétiens, Jacob représente le christianisme et Ésaü le judaïsme, peuple infidèle qui vendit son droit d'aînesse pour un plaisir charnel. Pour les juifs au contraire, Ésaü est l'ancêtre d'Édom, c'est-à-dire des chrétiens.

¹ C'est le texte de la Vulgate pour Jr 31, 15, où on lit *vox in excelso* à la place de *vox in Rama*.

² Pour une brève synthèse des interprétations chrétiennes antiques de cet épisode de la Genèse, voir Frédéric MANN, *Un père avait deux fils. Judaïsme et christianisme en dialogue*, Paris, Médiaspaul, 2004, p. 101-102, n. 52. Les chrétiens ont également interprété typologiquement la parabole du fils prodigue (Lc 15, 11-32) comme image des liens entre judaïsme et christianisme. Pour les juifs, l'histoire de Jacob et Ésaü illustre ces mêmes liens, mais, selon cette lecture, c'est Ésaü qui est l'ancêtre des chrétiens.

Les liens entre cet épisode de l’Ancien Testament et le massacre des Innocents sont nombreux. Tout d’abord, Rachel évoquée en Mt 2, 17-18 devient la femme de Jacob (Gn 29, 16-29), le frère cadet devenu frère aîné et ancêtre des chrétiens ; Rachel est considérée comme le *typus ecclesiae*. Ensuite, Ésaü part en pays d’Édom et devient l’ancêtre des Iduméens (Gn 36, 1-43), et il est rapporté dans plusieurs sources qu’Hérode, l’assassin des Innocents, était de père iduméen et de mère arabe. Enfin, le passage du commentaire d’Hilaire de Poitiers sur le verset Mt 2, 16 n’est pas repris par Raban Maur, mais concerne lui aussi les rapports entre juifs et chrétiens : l’auteur affirme que « la fureur d’Hérode et l’assassinat des enfants sont l’image du peuple juif déchaîné contre les chrétiens, à la pensée que par le meurtre des bienheureux martyrs il peut effacer le nom du Christ dans la foi de tous ceux qui le professent »¹. Par un retournement dialectique, les Innocents sont considérés comme chrétiens, leur assassin comme juif et leur massacre comme une sorte de déicide par anticipation. Le but du massacre des Innocents est ici éclairci : éliminer tous ceux qui pourraient se rallier à la nouvelle religion, car s’ils avaient vécu, les Innocents auraient peut-être été les premiers disciples du Christ. L’affirmation d’Hilaire de Poitiers montre bien la dimension antijuive de la référence au massacre des Innocents et sera reprise dans d’autres contextes au Moyen Âge central.

L’impossibilité pour Rachel de pleurer les enfants de la tribu de sa sœur s’éclaire donc à la lumière de ces leitmotifs de l’antijudaïsme chrétien. Du reste, depuis Jérôme², Rachel et Léa constituent respectivement les types de l’Église et de la Synagogue, toutes deux caractérisées par l’acuité de leur vue : Rachel, type de l’Église, est dite *videns* (voyant)³, par opposition à sa sœur Léa, dont les yeux sont *lippi* (chassieux). S’interroger sur les raisons de la tristesse de Rachel revient donc à poser la question suivante : pourquoi l’Église pleure-t-elle les enfants de la Synagogue ? Pourquoi célèbre-t-elle comme saints des petits enfants juifs ? Raban Maur ne peut pas ne pas avoir en tête le couple antithétique Rachel / Léa lorsqu’il commente les versets Mt 2, 17-18. La question posée en creux est donc celle de l’appartenance des saints

¹ *Herodis vero furor et infantium interfectio populi Iudaici in Christianos saevientis est forma, existimantis se beatorum martyrum caede posse in omnium fide et professione Christi nomen extinguere*, HILAIRE DE POITIERS, *Sur Matthieu*, I, 6, Jean DOIGNON (éd.), Paris, Cerf, 1978 (SC 254), p. 100-101.

² Par exemple dans le commentaire que Jérôme fait d’Osée 11, 1 (PL 25, col. 916a) : *In Lia quae maior erat, caecitatem intelligimus Synagogae, in Rachel pulchritudinem Ecclesiae*.

³ JÉRÔME DE STRIDON, *Liber de nominibus hebraicis*, PL 23, col. 783 (*Rachel, ovis, vel videns principium, aut visio sceleris, sive videns Deum*), 815, 843, etc.

Innocents à la Synagogue : si aucun auteur chrétien n'écrit que les Innocents sont juifs, la tradition exégétique, en insistant sur Rachel pleurant les enfants de Léa, ouvre la possibilité de le penser. De plus, la clairvoyance de Rachel s'oppose non seulement à l'aveuglement de Léa mais à celui d'Hérode, incapable de reconnaître et d'accepter l'avènement de la nouvelle ère, et considéré lui aussi par conséquent, implicitement, comme le type de la Synagogue.

Au stéréotype de la *cecitas Iudeorum* s'ajoute celui de leur *carnalitas*, dont Giacomo Todeschini a mis en lumière les rouages¹. Les juifs sont présentés par les chrétiens comme des êtres charnels, attachés aux biens matériels et à la parenté par le sang. Selon ce *topos*, Rachel, en tant que mère juive, ne conçoit que la parenté charnelle et les auteurs chrétiens se demandent comment elle peut pleurer des enfants qui ne sont pas les siens. L'interprétation typologique de Rachel assimilée à l'*Ecclesia* tout entière pleurant ses enfants (c'est-à-dire l'ensemble de ses fidèles persécutés) permet aux théologiens chrétiens de « déjudaïser » la figure de Rachel en la transformant en modèle de la parenté spirituelle. Les Innocents sont, eux aussi, dépouillés de leur origine juive : Rachel-l'Église célèbre le martyre de nouveau-nés dont le massacre terrestre, la disparition charnelle, a permis leur inclusion dans la grande famille des saints chrétiens par une adoption spirituelle.

I. 1. d. L'inscription des lamentations de Rachel dans une topographie chrétienne

L'incise *sicut titulus monumenti ipsius manens usque hodie testatur, ad Occidentem civitatis ultra viam, quae ducit Hebron* (l. 37-39) est empruntée à un sermon de Bède le Vénérable². Elle concerne la localisation du tombeau de Rachel et s'explique sans doute par un souci de précision géographique permettant de justifier que Rachel puisse pleurer les enfants de Bethléem qui pourtant n'est pas dans sa tribu. La localisation du tombeau de Rachel s'effectue grâce aux Écritures : « Rachel mourut, et elle fut enterrée sur le chemin d'Ephrata, qui est Bethléem » (Gn 35, 19) ; c'est de ce passage que Jérôme, repris par Raban Maur, tient l'information. Comme pour actualiser

¹ Giacomo TODESCHINI, « Dalla carnalitas all'infamia : l'evoluzione degli stereotipi antiebraici fra Medioevo ed Età Moderna », dans Umberto FORTIS (dir.), *L'antigiudaismo antico e moderno*, Torino, Zamorani, 2004.

² Annexe n° 10, p. 33, lignes 38-39.

le texte biblique, Raban Maur insère dans le texte qu'il copie de Jérôme une phrase du sermon de Bède le Vénérable mentionnant le tombeau de Rachel, ainsi que l'inscription qui permet de l'identifier, toujours visible de son temps (*manens usque hodie*). Ce *hodie* a presque un siècle d'âge puisqu'il se rapporte au temps de Bède le Vénérable (672 ou 673-735) mais Raban Maur l'insère dans son propre texte des années 820. Outre le caractère d'*auctoritas* de Bède et le goût personnel de Raban pour ce sermon dont il fait usage dans son commentaire allégorique, cette incise révèle l'importance de l'inscription du récit biblique dans des lieux précis, d'où sans doute le regain d'intérêt dont l'œuvre de Jérôme fait l'objet à l'époque carolingienne. Elle permet en outre d'inscrire le tombeau de Rachel dans une topographie chrétienne et, ce faisant, de la « christianiser ». Elle témoigne peut-être également de la situation du pèlerinage en Terre sainte à l'époque dont nous parlons. Dans son sermon, Bède semble reprendre ses propres mots pour localiser le tombeau de Rachel. En effet, il a écrit un traité *De locis sanctis* dans les années 702-703¹, qui est une réécriture du texte, très diffusé, de l'abbé irlandais Adomnan d'Iona composé vers 680 à partir du récit oral d'un évêque gaulois, peut-être fictif, nommé Arculfe². Raban Maur n'avait peut-être pas accès à d'autres récits de pèlerinage en Terre sainte que ces textes antérieurs de plus d'un siècle. Les difficultés de l'Empire byzantin au tournant du IX^e siècle et les conditions difficiles du pèlerinage expliquent peut-être le manque de témoignages plus récents³. Il faut cependant noter que l'ampleur du pèlerinage à l'époque carolingienne a été réévaluée, entre autres, par Michael McCormick qui estime au contraire que le pèlerinage a repris précisément à cette époque par de nouvelles routes⁴. La mention du monument et de l'inscription de la tombe de Rachel témoigne de la volonté de Raban Maur d'ancrer la parole biblique dans une réalité géographique présente et tangible. Elle montre également l'importante place des lieux saints dans le discours sur les Innocents.

¹ *Haec relationem Arculfi Galliarum episcopi secutus dixerim (...). Via regia, quae ab Aelia Chebron ducit, ab oriente Bethlehem, ab occidente sepulchrum Rachel habens titulo nominis eius usque hodie signatum*, BÈDE LE VÉNÉRABLE, *De locis sanctis*, VII, 3-4, Jean FRAIPONT (éd.), dans *Itineraria et alia Geographica*, Turnhout, Brepols, 1965 (CCSL 175), p. 265.

² ADOMNAN D'IONA, *De locis sanctis*, Ludwig BIELER (éd.), dans *Itineraria et alia Geographica*, Turnhout, Brepols, 1965 (CCSL 175), p. 175-234.

³ Sur les difficultés des pèlerins en Terre sainte avant l'époque des Croisades, voir Arieh GRABOÏS, *Le pèlerin occidental en Terre sainte au Moyen Âge*, Bruxelles, De Boeck, 1998, p. 27-34.

⁴ Michael MCCORMICK, « Les pèlerins occidentaux à Jérusalem, VIII^e-IX^e siècles », dans Alain DIERKENS, Jean-Louis SANSTERRE (dirs.), *Voyages et voyageurs à Byzance et en Occident du VI^e au XI^e siècle*, Genève, Droz, 2000, p. 289-306.

I. 1. e. Le commentaire allégorique de Mt 2, 16-20 et la question de la responsabilité du massacre

À l'exception des lignes 69-74, qui semblent de Raban lui-même, et de quelques réécritures, le commentaire allégorique (l. 69-108) est entièrement emprunté au sermon de Bède le Vénérable. Raban Maur coupe dans le texte originel, transforme certains passages, supprime les citations bibliques et remplace les passages supprimés (parfois un paragraphe entier) par des connecteurs logiques : tous ces procédés sont fréquents dans le commentaire exégétique de type anthologique.

L'interprétation allégorique de l'ensemble du passage renforce l'assimilation de Rachel à l'*Ecclesia* et l'inclusion des Innocents dans celle-ci. Le terme *ecclesia* est répété pas moins de onze fois dans le texte de Raban Maur (huit fois dans le commentaire allégorique) et désigne tantôt la communauté des fidèles, tantôt l'institution ecclésiale. D'un point de vue allégorique (*allegorice*), écrit Raban, le massacre des Innocents préfigure la passion de tous les martyrs du Christ, qui sont innocents car humbles et dénués de tout vice, tués non seulement à Bethléem, où l'Église (institution) trouve son origine, mais dans tous les environs de son Église (communauté) et sur toute la terre. Ils ont été tués par les persécuteurs, dont Hérode constitue le type le plus redoutable. Le fait que Jésus échappe au massacre symbolise l'idée que les impies peuvent tuer les corps, mais que le Christ lui ne peut l'être (référence à Mt 10, 28). Rachel annonce le chagrin de toute l'Église (institution) qui gémit du meurtre injuste de ses membres et ses pleurs montent jusqu'au trône du souverain juge. Rachel est l'Église (communauté guidée par une institution), dont le seul but est de mériter de voir Dieu. Rachel est aussi la centième brebis (*ovis*) ramenée dans le droit chemin par le bon pasteur, car Rachel signifie « brebis » en hébreu¹. La suite du commentaire est une lecture typologique de la fuite en Égypte et du retour de la sainte Famille en Israël (l. 85-91).

Il convient ici de rappeler l'enchaînement des événements dans l'Évangile de Matthieu : après le massacre des Innocents et les lamentations de Rachel (Mt 2, 16-18), un ange apparaît en songe à Joseph pour lui annoncer la mort d'Hérode et lui enjoindre de retourner avec femme et enfant en terre d'Israël. L'ange prononce alors ces paroles :

¹ La traduction de Rachel en « brebis » et en « voyant Dieu » (*Videns Deum*) vient de Jérôme, *Liber de nominibus hebraicis*, PL 23, col. 783, 815, 843, etc. En hébreu, Rachel signifie bien « brebis » mais absolument pas « voyant ». Je remercie Léo Botton pour ces éclaircissements.

« ils sont morts ceux qui en voulaient à la vie de l'enfant (*defuncti sunt enim qui querebant animam pueri*) ». Les commentaires médiévaux éclairent, entre autres, l'usage du pluriel (*defuncti sunt*) puisqu'au verset précédent (Mt 2, 19), il n'est fait mention que du décès d'Hérode (*Defuncto Herode*). Notons encore une fois que l'évangéliste Matthieu construit son récit de manière typologique afin de présenter Jésus comme le nouveau Moïse et que Mt 2, 20 renvoie clairement à Ex 4, 19 (*mortui sunt enim omnes qui quærebant animam tuam*, selon le texte de la Vulgate clémentine). Typologiquement, le retour d'Égypte de la sainte Famille correspond au retour *en* Égypte de Moïse.

Le commentaire allégorique appelle plusieurs remarques. Tout d'abord, Raban Maur reprend à Bède le Vénérable le qualificatif « innocents » pour désigner les petits martyrs. Il évoque la mort des tout-petits innocents (*mors innocentum parvulorum*) préfigurant celle de tous les martyrs du Christ tandis que son prédécesseur parlait de la mort des martyrs innocents du Christ (*mors martyrum Christi innocentium*)¹. Raban Maur transforme légèrement le texte de Bède pour mettre en valeur la lecture typologique : les Innocents sont la préfiguration de tous les martyrs et Hérode celle de tous les persécuteurs de l'Église. Certains commentateurs carolingiens ultérieurs, tels Sedulius Scottus ou Christian de Stavelot, reprennent le qualificatif « Innocents » au génitif, pour désigner le groupe des enfants comme un « saint collectif » ; ils se sont servis du texte de Bède ou bien l'ont fait de leur propre initiative, ou bien encore leur source n'est pas identifiable. D'autres, la majorité au contraire, s'en abstiennent, preuve qu'à l'époque carolingienne, les Innocents n'étaient pas partout identifiés comme tels et qu'existaient de fortes réticences à l'antonimase (perceptibles chez Paschase Radbert, le Pseudo-Remi d'Auxerre, le Pseudo-Bède, Otfrid de Wissembourg et l'Anonyme irlandais). Ces observations confortent l'hypothèse selon laquelle Bède le Vénérable aurait été le promoteur de la dénomination d'« Innocents », dont il faisait également usage dans le martyrologe étudié précédemment².

L'explication allégorique de l'âge des Innocents (l. 75) est peut-être une réminiscence d'Augustin, qui dans le sermon 202 associait les deux ans des Innocents aux deux commandements énoncés par Jésus en Mt 22, 37-40. La formulation de Raban Maur diffère légèrement de celle de Bède (l. 8-9) et il est difficile de savoir pourquoi

¹ Les variations de génitif (en -um ou -ium) mériteraient sans doute un commentaire de linguiste.

² Cf. *supra*, p. 61sq.

Raban a préféré réécrire ce passage plutôt qu'un autre. Cela dit, dans les commentaires carolingiens (ceux de Smaragde de Saint-Mihiel et de Sedulius Scottus), c'est plutôt la formulation de Bède qui est retenue ; elle perdure jusqu'au XIII^e siècle, notamment dans la *Catena aurea* de Thomas d'Aquin et dans le sanctoral du lectionnaire dominicain établi en 1254-1256¹. Si la formulation diffère, l'idée est la même : les « deux ans » signifient que les Innocents sont parfaits du point de vue de la doctrine et des œuvres (*doctrina et operatione*). Smaragde de Saint-Mihiel († après 826) précise que cette interprétation des deux ans des Innocents relève du sens anagogique (*secundum anagen*)², c'est-à-dire du point de vue des fins dernières.

La référence à Abel (l. 81), appelé par Bède et par Raban « protomartyr », est intéressante car elle inscrit les Innocents dans la lignée des martyrs de l'Ancien Testament et renvoie à un autre passage de l'Évangile de Matthieu, le verset 23, 35. Jésus fulmine alors sa septième malédiction contre les scribes et les pharisiens, qu'il maudit pour avoir fait verser le sang des prophètes, d'Abel à Zacharie. Ce passage a été lu par les exégètes médiévaux, selon une lecture typologique, comme une allusion aux méfaits des juifs qui, depuis Abel, martyrisent les prophètes envoyés par Dieu en préfiguration de Jésus³. En outre, à la litanie des prophètes martyrisés par les scribes et les pharisiens correspond une sorte de litanie des persécuteurs puisque Raban Maur précise dans son commentaire littéral de Mt 2, 19 (*Defuncto Herode*) que le personnage nommé Hérode et mort ici n'est pas celui qui s'est moqué de Jésus Christ pendant la Passion⁴. Il faut également souligner la proximité d'idées entre les scribes et les pharisiens tueurs de prophètes dénoncés par Jésus et les « prêtres et les scribes » du commentaire littéral de Mt 2, 20 sur le retour d'Égypte : Raban Maur y précise que *defuncti sunt* désigne non seulement Hérode, mais également « les prêtres et les scribes (*sacerdotes et scribas*) qui ont préparé la mort du Seigneur »⁵. Reprenant les mots de

¹ Anne-Élisabeth URFELS-CAPOT, *Le sanctoral de l'office dominicain (1254-1256)*, Paris, École des Chartes, 2007, p. 160.² SMARAGDE DE SAINT-MIHIEL, *Explication des épîtres et des évangiles*, PL 102, col. 52.

² SMARAGDE DE SAINT-MIHIEL, *Explication des épîtres et des évangiles*, PL 102, col. 52.

³ Voir par exemple ce qu'en dit la *Glose ordinaire*, édition de Venise, 1603, t. 5, col. 385-388.

⁴ *Multi propter ignorantiam historiae labuntur errore, putantes eundem esse Herodem a quo in passione sua Dominus irridetur*, passage emprunté au commentaire de Jérôme sur Mt 2, 22, JÉRÔME DE STRIDON, *Commentaire sur l'Évangile de Matthieu I-II*, Émile BONNARD (éd.), Paris, Cerf, 1978 (SC 242), p. 86-88.

⁵ *Ex hoc loco intelligimus non solum Herodem, sed et sacerdotes et Scribas, jam eo tempore necem Domini fuisse meditato*. Ce passage est repris textuellement au commentaire de Jérôme sur Mt 2, 20, *Ibid.*, p. 86-87.

Bède, Raban Maur affirme ici que le massacre des Innocents n'est pas le fait du seul Hérode et de ses sicaires, mais également d'une partie des savants juifs. C'est donc bien la question de savoir à qui incombe la responsabilité du massacre des Innocents qui se pose dans le commentaire de Mt 2, 20.

La question de la responsabilité du massacre renvoie indirectement à celle de la responsabilité du déicide, imputé dès les débuts du christianisme aux juifs¹. Le massacre des Innocents peut, dans une certaine mesure, être lu comme déicide par anticipation, puisque c'est bien Jésus qui est visé. Cependant, nulle part dans les sources médiévales le massacre des Innocents n'est interprété typologiquement comme une préfiguration de la Passion, parce que Jésus en réchappe, mais surtout parce que l'interprétation typologique (la recherche des préfigurations) s'opère entre l'Ancien et le Nouveau Testament, et non au sein du Nouveau Testament lui-même. C'est du reste dans l'exégèse que l'imputation du massacre des Innocents s'élargit d'Hérode à l'ensemble du peuple juif, dans des termes comparables à ceux utilisés par les clercs pour parler du déicide, sans pour autant que la chronologie soit exactement la même. Jeremy Cohen a montré, par exemple, que depuis Augustin, la thèse de l'ignorance juive prédomine pour expliquer le déicide : s'ils avaient compris la divinité de Jésus, les juifs ne l'auraient probablement pas crucifié. Bède le Vénérable marque une première inflexion de la thèse d'Augustin en affirmant que certains juifs, les *maiores*, tuèrent Jésus non par ignorance de sa divinité mais, au contraire, par envie. Les thèses de Bède sont reprises au XII^e siècle pour appuyer la thèse de l'intentionnalité du déicide².

Le commentaire du massacre des Innocents par Raban Maur constitue donc un jalon important dans le traitement de la question de la responsabilité du massacre : reprenant les mots de Bède le Vénérable, Raban impute le massacre à Hérode, aidé dans sa démarche sanglante par des « prêtres et scribes » proches des *maiores* désignés par Bède. De plus, l'auteur carolingien dénonce non seulement l'aveuglement d'Hérode mais son *invidia* et sa *malitia*, ce qui ouvre la voie à la possibilité d'un massacre commis sciemment, et non par ignorance : Hérode n'aurait pas seulement craint pour son pouvoir, il aurait également voulu décimer la première génération de chrétiens.

¹ Pierre rappelle à son public juif qu'ils ont crucifié Jésus (Ac II, 22sq, 36 ; III, 15 ; IV, 10 ; V, 30) et Paul accuse les juifs et la Judée d'avoir mis à mort le Christ et les prophètes (I Th 2, 15). Par ailleurs, le terme « déicide » apparaît en latin et en grec au IV^e siècle (Article « déicide », *Catholicisme*, t. 3, col. 544-545).

² Jeremy COHEN, « The Jews as the Killers of Christ in the Latin Tradition, from Augustine to the Friars », *Traditio*, 39, 1983, p. 1-27, particulièrement p. 9-13.

Cependant, comme on le verra par la suite, cette lecture n'est pas reprise par tous les auteurs carolingiens. Certains auteurs, comme Christian de Stavelot par exemple, s'en démarquent sensiblement.

La lecture allégorique de la fuite en Égypte et du retour de la sainte Famille après la mort d'Hérode (l. 102-108) renforce la connotation antijuive du commentaire de Raban Maur. En effet, cet épisode est interprété comme la préfiguration de la fin des temps. L'Égypte représente les païens qui vivent dans le péché et les ténèbres avant que celles-ci ne soient dissipées par le Christ. La mort d'Hérode, explique Raban en reprenant Bède¹, « implique la fin de l'intention maligne (*terminum intentionis malitiose*) avec laquelle la Judée se déchaînait alors contre l'Église », comprise comme communauté de fidèles. Le meurtre des tout-petits désigne « la mort des humbles que les juifs tuèrent quand ils rejetèrent le Christ ». En effet, « le fait que Jésus retourne en terre d'Israël après la mort d'Hérode annonce la fin des temps, quand selon les prophéties d'Énoch et Élie les juifs recevront la vérité de la foi et que sera apaisée la flamme de leur envie (*invidia*) ». Les juifs sont donc vus comme le peuple témoin qui se convertira à la fin des temps, lorsque la lumière dissipera les ténèbres de leur *cecitas*. L'*invidia* et la *malitia* imputées ici à l'ensemble des juifs rappellent qu'elles l'ont déjà été à Hérode quelques lignes plus haut, dans le commentaire littéral de Mt 2, 16 : le texte opère comme un élargissement de ces *topoi* antijuifs, d'Hérode aux scribes et prêtres, puis à la Judée et à l'ensemble du peuple juif².

¹ Pour une brève analyse de ce passage et sa signification dans l'imaginaire antijuif de Bède le Vénérable, voir Andrew P. SCHNEIL, *The Footsteps of Israel. Understanding Jews in Anglo-Saxon England*, Ann Arbor, University of Michigan Press, 2004, p. 55-56.

² Les différences sont infimes entre le texte de Bède et celui de Raban mais posent question puisque le second copie ailleurs textuellement d'autres passages du sermon du premier. Mettre au futur le verbe *accipio* s'explique peut-être par un souci de clarté. En revanche, le remplacement du verbe « designat » par le verbe « desiderant » rend la phrase incohérente (c'est pourtant la leçon retenue par l'édition de référence de Löfstedt dans le CCCM). Les différences entre les deux textes sont soulignées dans le tableau suivant :

Bède le Vénérable	Raban Maur
<i>Obitus quippe Herodis terminum intentionis malitiosae qua nunc contra ecclesiam Iudaea saevit insinuat. Occisio parvulorum mortem humilium spiritu quos fugato a se Christo Iudaei peremere designat. Quod autem defuncto Herode redit ad terram Israhel Iesus finem saeculi denuntiat quando Enoch et Helia praedicantibus Iudaei sopita modernae invidiae flamma fidem veritatis accipiunt.</i>	<i>Obitus quippe Herodis terminum intentionis malitiosae, qua nunc contra ecclesiam Iudaea saevit, insinuat; occisio parvulorum mortem humilium spiritu, quos fugato a se Christo Iudaei perimere desiderant. Quod autem defuncto Herode redit ad terram Israhel Iesus, finem saeculi denuntiat, quando Enoch et Helia praedicantibus Iudaei sopita modernae invidiae flamma fidem veritatis accipient.</i>

I. 2. Les commentaires proches ou dépendants de celui de Raban Maur

Un autre commentaire dépend beaucoup, comme celui de Raban Maur, du sermon de Bède le Vénérable : il s'agit du texte de Smaragde de Saint-Mihiel, à peu près contemporain de celui de Raban Maur. Smaragde, proche de Charlemagne puis de Louis le Pieux, artisan des grands synodes réformateurs d'Aix (816-817), a produit un commentaire de Mt 2, 16-18¹ de type anthologique qui mêle le commentaire de Jérôme et le sermon de Bède le Vénérable, agencés différemment du commentaire de Raban Maur. L'originalité réside dans l'explication de *Tunc adimpletum est quod dictum est per Hieremiam prophetam*. Smaragde rapproche la prophétie de Jérémie sur les lamentations de Rachel d'un passage du Livre des Juges : à cause de l'injure faite à l'épouse d'un lévite, violée par des hommes de la tribu de Benjamin, puis découpée en douze par son mari qui envoie un morceau par tribu d'Israël afin de faire connaître le forfait de la tribu de Benjamin, cette tribu fut anéantie ; telle est donc la raison pour laquelle Rachel pleure. Ce rapprochement entre les pleurs de Rachel et l'histoire de l'épouse du lévite est également présent, dans des termes très proches, dans le commentaire de Paschase Radbert².

Deux autres commentaires sont étroitement dépendants de celui de Raban Maur. Il s'agit de celui d'Otfrid de Wissembourg (v. 790- v. 875) et de celui du Pseudo-Bède.

D'après Gilbert Dahan³, le commentaire du Pseudo-Bède⁴, dont il subsiste six manuscrits, est un montage à partir du texte de Raban Maur. Son auteur reste inconnu, de même que sa date, que les spécialistes s'accordent à situer après le milieu du IX^e siècle. Le texte concernant Mt 2, 16-18 est intégralement repris de (ou a été repris par) Otfrid de Wissembourg⁵, élève de Raban Maur à Fulda, connu pour son long poème sur la vie du Christ en langue vernaculaire allemande, l'*Evangelienbuch*.

On ne livrera pas ici une analyse du détail de ces deux textes, dans la mesure où, à quelques exceptions près que l'on peut considérer comme non significatives, le texte

¹ SMARAGDE DE SAINT-MIHIEL, *Explication des épîtres et des évangiles*, PL 102, col. 52-53 (vingt-cinq manuscrits actuellement conservés).

² voir *infra*, p. 170sq.

³ Gilbert DAHAN, « Conférences de M. Gilbert Dahan », *École pratique des hautes études, Section des sciences religieuses, Annuaire*, t. 114, 2005-2006, p. 309-315

⁴ PSEUDO-BÈDE, *In Evangelium S. Matthaei*, PL 92, col. 14.

⁵ Son commentaire de Matthieu est conservé dans un unique manuscrit qui a fait l'objet d'une édition critique, OTFRID DE WISSEMBOURG, *Glossae in Matthaem*, Cinzia GRIFONI (éd.), Turnhout, Brepols, 2003 (CCCM 200), p. 64-65.

est celui de Raban Maur. Celui-ci est remanié, parfois simplifié, mis dans un ordre différent, ce qui révèle sans doute une volonté des auteurs de s'adapter à leur lectorat ou à des demandes spécifiques. Comme on l'a vu précédemment, Raban Maur procède de la façon suivante : il donne, dans l'ordre du texte biblique, le commentaire littéral repris d'Augustin, Jérôme et Hilaire, puis, en fin de chapitre, un commentaire allégorique de l'ensemble des versets Mt 2, 7 à 2, 23, inspiré principalement de Bède. Dans les commentaires d'Otfrid et du Pseudo-Bède, le commentaire allégorique qui se trouvait chez Raban Maur en fin de chapitre est réintégré dans le commentaire des versets 2, 16-18. Cette présentation était sans doute plus commode pour l'étude et témoigne d'une étape de l'évolution du commentaire anthologique vers le commentaire linéaire. Cependant, la méthode de Raban procédant en deux temps trouve peut-être un écho dans la *Glose ordinaire* qui, au XII^e siècle, comprend deux « temps » dans le commentaire : la glose interlinéaire d'ordre littéral et la glose marginale, littérale et allégorique.

Il n'y a donc pas d'innovation significative dans le commentaire de Mt 2, 16 par Otfrid et le Pseudo-Bède, preuve peut-être que l'épisode du massacre des Innocents ne leur posait pas de problème au point d'apporter des modifications substantielles au texte de Raban Maur. Au contraire, d'autres passages font l'objet d'une réécriture, par exemple l'exégèse de Mt 2, 13 dans lequel l'ange informe Joseph du massacre en préparation et l'enjoint de fuir vers l'Égypte avec l'enfant et sa mère¹.

Pseudo-Bède ²	Otfrid de Wissembourg ³
<i>Joseph significat doctores, Maria Ecclesiam ; Aegyptus vero, quae tenebrae interpretatur, significat istam gentilitatem ; et haec figura Christi in Aegyptum significat transitum ejus cum Ecclesia sua de Israelitico populo per praedicatores ad gentes. Herodes vero significat odium Judaeorum, qui nomen Christi delere, et credentes in eum perdere cupiebant : sive haereticos, qui Christum alii in humanitate ejus, alii in divinitate, nec non et in membris suis occidere</i>	<i>(...) Ioseph significat doctores, Maria ecclesiam ; Aegyptus uero, quae 'tenebrae' interpretatur, significat gentilitatem ; et haec figura Christi in Aegyptum significat transitum eius cum ecclesia sua de israhelitico populo per predicatorum ad gentes. Herodes uero significat odium Iudeorum, qui nomen Christi delere et credentes in eum perdere cupiebant ; siue hereticos, qui Christum, alii in humanitate eius, alii in membris occidere quaerebant.</i>

¹ Le tableau est à comparer avec le passage correspondant dans le texte de Raban Maur donné en annexe (n° 9), lignes 90-108.

² PSEUDO-BÈDE, *In Evangelium S. Matthaei*, PL 92, col. 13-14.

³ OTFRID DE WISSEMBOURG, *Glossae in Matthaum*, éd. cit., p. 63.

<i>quaerebant : nox vero significat ignorantiam, qua Judaei in errore suo relictis sunt, quando apostoli lucem fidei gentibus intimabant.</i>	
---	--

Le texte de Raban Maur est entièrement récrit et simplifié, les correspondances entre les éléments bibliques et leur signification allégorique étant marquées par la répétition du verbe *significat*. La signification antijuive du massacre des Innocents est soulignée par la correspondance directe entre Hérode et l'*odium Iudeorum*, la haine qu'éprouvent les juifs envers les chrétiens. Dans le commentaire de Raban Maur, il n'était question que de l'*odium Herodis*. Ici, l'*odium* éprouvée envers les chrétiens est élargie à l'ensemble des juifs.

I. 3. Excursus : le sermon de Bède le Vénérable et la dimension eschatologique du massacre des Innocents

À ce point de la réflexion, il apparaît nécessaire de s'attarder sur le sermon de Bède le Vénérable qui a tant inspiré Raban Maur et toute la tradition postérieure¹. Il n'entre *a priori* pas dans notre corpus puisqu'il s'agit d'un sermon datant de la fin du VII^e ou du début du VIII^e siècle, et non d'un commentaire. Cependant, il est apparu qu'il s'agissait d'un texte fondateur dans la construction du discours sur les saints Innocents, en particulier dans sa dimension à la fois eschatologique et antijuive.

C'est en effet dans ce sermon que sont mis en relation pour la première fois et de façon systématique les versets Mt 2, 16-18 et l'Apocalypse de Jean : l'exégèse explique le texte sacré par concordances et le livre de l'Apocalypse est celui qui révèle le sens de toutes les Écritures. Les commentateurs médiévaux du massacre des Innocents n'eurent de cesse de prouver que ce massacre de nouveau-nés, qui constituait à première vue la plus grande injustice terrestre, se justifiait du point de vue du plan divin. L'exégèse du massacre des Innocents repose, depuis la fin de l'Antiquité, sur le grand renversement dialectique chrétien énoncé en Mt 20, 16 : « les derniers seront les premiers et les premiers seront les derniers » ; les Innocents, ces enfants qui n'ont rien accompli sur terre, recevront donc dans l'au-delà les plus grandes récompenses, jusqu'à la fin des temps. À l'appui de ce raisonnement, et pour justifier que l'on doive se réjouir et non se

¹ Texte en annexe n° 10, p. 33-35.

lamenteur le jour de la commémoration du massacre des Innocents, Bède le Vénérable tisse son argumentation à l'aide de plusieurs passages de l'Apocalypse. Quoi de mieux pour ce faire, en effet, que ce livre qui prévoit le grand retournement mettant fin à l'iniquité, où les anciens persécutés deviennent les témoins du châtement de leur persécuteur ? Bède élabore une série d'images qui soulignent que les souffrances des petits martyrs ici-bas sont proportionnelles à leur gloire dans l'au-delà. Par exemple, il écrit : « ils se tiennent debout et couronnés devant le trône de Dieu [Ap 7, 15], eux qui autrefois gisaient devant le trône des persécuteurs terrestres » ; il s'agit sans doute d'une référence à l'iconographie du massacre des Innocents puisque dans les représentations anciennes de celui-ci, Hérode est figuré sur un trône, effectuant un geste de commandement qui inaugure le massacre.

La vérité du massacre des Innocents, à première vue résultat d'une violence brutale, aveugle et insensée, est donc révélée à la lumière des versets de l'Apocalypse. Le martyre des Innocents est une récompense accordée par la grâce divine, et Hérode n'est finalement qu'un instrument du plan divin. Il refuse de voir et de reconnaître la naissance de Jésus comme l'avènement d'une nouvelle ère, persévère dans son erreur malgré tous les signes et finit par perpétrer un massacre inutile du point de vue de ses objectifs : non seulement Jésus ne fait pas partie des victimes mais, de surcroît, ce massacre fabrique des martyrs, ce qui sert finalement la cause qu'Hérode combat, alors même que Jésus n'est pas venu pour lui prendre sa place puisque « [son] royaume n'est pas de ce monde » (Jn 18, 36).

Le sermon de Bède ouvre également la voie à l'interprétation du massacre des Innocents comme un baptême de sang, en vertu du verset 7, 14 de l'Apocalypse : « Ce sont ceux qui viennent de la grande tribulation ; ils ont lavé leurs robes et les ont blanchies dans le sang de l'agneau ». Les robes blanchies dans le sang de l'Agneau signifient le retour à l'innocence baptismale permettant aux Innocents de faire partie des élus se tenant devant le trône de Dieu. Ce verset est chanté lors des messes et des offices des Saints-Innocents au moins depuis le X^e siècle. Bède le Vénérable ne va pas jusqu'à assimiler les saints Innocents aux 144 000 vierges cités en Ap 7, 4, 14, 1 et 14, 3, ce que fera Paschase Radbert par exemple¹. Cependant, on peut conclure que Bède a ouvert la

¹ Cf. *infra*, p. 169sq.

voie très féconde d'une exégèse rapprochant systématiquement le massacre des Innocents et l'Apocalypse.

En outre, l'interprétation faite par Bède du retour d'Égypte, à la mort d'Hérode, comme préfigurant le moment où les ténèbres se dissiperont pour les juifs et où ceux-ci recevront la vérité de la foi renvoie à la résolution pluriséculaire du paradoxe de la continuité de la présence juive en terre chrétienne alors que, précisément, le christianisme était censé avoir révélé la vérité de l'Ancien Testament, rendant impossible l'adhésion à l'Ancienne Loi. La solution d'Augustin prévaut durant tout le Moyen Âge : il faut conserver les juifs en vie, mais asservis et dispersés, pour les punir de leur déicide, mais également en tant que peuple témoin de la vérité du christianisme et en vue de leur conversion finale¹, en vertu de la prophétie d'Isaïe reprise dans les Épîtres de Paul². Le massacre des Innocents, qui désigne d'après Bède « la mort des humbles que les juifs tuèrent quand ils rejetèrent le Christ » (l. 62-63), relève de l'« intention maligne des juifs » envers les chrétiens (l. 61), tandis que le retour d'Égypte annonce la fin des temps et la dissipation de cette *malitia*. Bède ouvre ainsi une piste interprétative fructueuse : le massacre des Innocents témoigne de l'*odium Iudeorum*, né avec Jésus et qui cessera à la fin des temps, préfigurée par la mort du bourreau, Hérode.

Les explications de Bède ont fortement influencé les exégètes carolingiens. Ses sermons auraient été apportés sur le continent à la demande d'Alcuin, qui en a ensuite diffusé la matière auprès de ses élèves à Saint-Martin de Tours, notamment Raban Maur. On peut penser que celui portant sur les saints Innocents a intéressé les auteurs carolingiens par sa nouveauté. Pierre Riché affirmait jadis que Bède était l'un des rares auteurs qui, au VIII^e siècle, plaidait en faveur des enfants³. Sur ce point, le continent était dominé par une vision augustinienne de l'enfance, pécheresse par nature. En revanche, l'innocence des enfants aurait été un thème débattu dans les milieux monastiques insulaires, comme en témoignent les chapitres qui lui sont consacrés dans les *Canones hibernenses*⁴. Le chapitre 3 de cette collection canonique, constituée en

¹ AUGUSTIN D'HIPPONE, *Enarrationes in Psalmos*, 58, 1, 22 (PL 36, col. 705).

² Is 10, 20-22 et Rm 9, 27.

³ Pierre RICHÉ, *Éducation et culture dans l'Occident barbare, VI^e et VIII^e siècles*, Paris, Seuil, 1995, p. 367-368.

⁴ *Die irische Kanonensammlung*, Hermann WASSERSCHLEBEN (éd.), Giessen, 1874, p. 250-251 (livre 55, chapitres 2 à 5). Il en subsiste aujourd'hui quatre-vingt six manuscrits, preuve de sa grande diffusion.

Irlande au tout début du VIII^e siècle, traite « des enfants mauvais mais innocents malgré tout » (*De pueris malis quamvis innocentes*) et suggère une conception de l'enfance bien différente de celle, majoritaire et augustinienne, qui veut que les enfants, même non coupables de péchés personnels, soient porteurs de la macule du péché originel et que les enfants morts sans baptême soient inévitablement damnés car non innocents. Ici, il est question d'enfants pécheurs mais innocents. Bède le Vénérable, suivant les débats insulaires de son époque sur l'innocence des enfants, aurait eu sur le sujet une réflexion particulière qui l'aurait poussé à promouvoir la dénomination de saints Innocents pour nommer ce « saint collectif » que sont les *pueri infra bimatu occisi pro Christo*. Son influence sur toute l'exégèse ultérieure du massacre est palpable.

1. 4. Le commentaire de Paschase Radbert

Paschase Radbert (v. 790-v. 865), moine et abbé de Corbie, est l'auteur d'un commentaire de Matthieu dont la diffusion est bien moindre que celle du commentaire de Raban Maur (sept manuscrits)¹. Mais sa postérité est très importante puisqu'il est, sous une forme abrégée, l'une des sources de la *Glose ordinaire* au XII^e siècle. L'auteur est également célèbre pour la place qu'il prit dans les débats théologiques de son temps, sur l'eucharistie en particulier : il est un des premiers théoriciens de ce qui sera appelé plus tard la transsubstantiation. Comme l'explique Sumi Shimahara, son œuvre témoigne du « déploiement dans tout l'espace carolingien du savoir d'élite qu'est l'exégèse biblique »². En effet, si l'activité exégétique était liée à la cour de Charlemagne au tournant du siècle, elle se décentre sous les règnes de Louis le Pieux et Charles le Chauve. Après les années 840, en effet, de nouveaux centres d'exégèse voient le jour, avec des commentateurs écrivant de leur propre initiative, et non plus sur commande. Ils produisent alors des œuvres plus personnelles qui se distinguent des compilations d'écrits patristiques de la période précédente.

¹ Ce caractère plus confidentiel du commentaire est également visible à l'identité du dédicataire : un moine de Saint-Riquier, abbaye située à une soixantaine de kilomètres de Corbie. Texte en annexe, n° 11, p. 36-39.

² Sumi SHIMAHARA, « Exégèse et politique dans l'œuvre d'Haymon d'Auxerre », *Revue de l'histoire des religions* [En ligne], 4 | 2008, mis en ligne le 21 août 2008, consulté le 23 janvier 2015. URL : <http://rhr.revues.org/6933>.

Le commentaire de Paschase Radbert n'est pas de type anthologique, même si cet auteur reconnaît sa dette envers les *auctoritates* que sont Ambroise de Milan, Jean Chrysostome, Jérôme de Stridon, Augustin d'Hippone, Grégoire le Grand et Bède le Vénérable¹. Il s'agit d'un commentaire de type linéaire : l'auteur ne compile pas, mais construit un ouvrage nouveau. Pour chaque partie du texte biblique, il donne les diverses possibilités d'interprétation, sans citer sa source, puis conclut par la solution qu'il pense être la meilleure : ce procédé rallonge considérablement le commentaire, mais il témoigne de la rigueur de l'auteur. Dans l'extrait du commentaire consacré au massacre des Innocents et aux lamentations de Rachel, on retrouve des échos des commentaires antérieurs même si la nouveauté semble prévaloir. Le commentaire de Mt 2, 16 est remarquablement court par rapport à celui de Mt 2, 17-18 : il représente environ un quart de l'extrait étudié. La longueur du commentaire des lamentations de Rachel s'explique peut-être par le goût de Paschase pour ce thème (il a écrit un commentaire du livre des Lamentations), mais elle est sans doute également le reflet de la spiritualité monastique, ce dont témoigne l'intérêt pour le thème de la consolation. Au demeurant, dans les commentaires ultérieurs, le commentaire de Mt 2, 17-18 est toujours beaucoup plus long chez les auteurs monastiques qu'en milieu séculier.

I. 4. a. Le commentaire de Mt 2, 16

Dans le commentaire du verset 2, 16 (l. 1-46), l'élément nouveau est le questionnement de l'auteur sur le nombre d'enfants massacrés : tout d'abord, Paschase précise qu'ils sont 144 000, suivant ce qu'il appelle la « tradition » qui les assimile aux élus de l'Apocalypse². Cette « tradition » semble avoir été inaugurée par Bède le Vénérable qui, dans le sermon que nous considérons désormais comme fondateur de la tradition exégétique sur le massacre des Innocents³, a procédé à la mise en lien systématique des saints Innocents avec les versets apocalyptiques pouvant se rapporter à leur massacre. Paschase Radbert reprend donc cette piste exégétique féconde de Bède,

¹ Sur le contexte de la production intellectuelle à Corbie, voir David GANZ, *Corbie in the Carolingian Renaissance*, Sigmaringen, Jan Thorbecke Verlag, 1990.

² Il est à noter cependant que si les Innocents sont identifiés aux 144 000 élus de l'Apocalypse dans les commentaires de Matthieu, je n'ai pas repéré d'assimilation des 144 000 aux Innocents dans les commentaires du livre de l'Apocalypse. Un passage du commentaire (sur le chapitre 14) de Richard de Médiavilla (OFM, †1308) signalé par Alain Boureau, que je remercie de cette information, précise toutefois que les 144 000 ne sont pas limités aux seuls adultes.

³ Cf. *supra*, p. 165sq.

qui n'en avait pas exploré toutes les potentialités, et approfondit la mise en relation du massacre des Innocents avec les versets apocalyptiques 7, 4-9.

Dans un premier temps, le nombre des Innocents est donc estimé par Paschase Radbert à 144 000, 12 000 par tribu d'Israël, comme il est écrit en Ap 7, 4-9. Mais comme le massacre n'eut lieu que dans les alentours de Bethléem, l'auteur propose une estimation plus raisonnable : le massacre a été perpétré dans un espace de vingt lieues autour de Bethléem, et cent enfants par lieue ont été tués, ce qui donne 2 000 victimes. Il est difficile d'interpréter cette attention nouvelle portée au nombre des Innocents, repris par de nombreux commentateurs ; il est assurément hyperbolique, mais il illustre à quel point le livre de l'Apocalypse éclaire le sens du massacre des Innocents. Le nombre des victimes n'a pas pu être révélé au moment du massacre perpétré dans la précipitation et la confusion, et finalement cela importe peu. Leur nombre n'est calculable que dans l'au-delà : combien de saints figureront aux côtés de l'Agneau dans le royaume des cieux est bien ce qui importe dans la logique eschatologique chrétienne.

Cette assimilation aux 144 000 élus a été opérée, semble-t-il, par un glissement de sens, l'innocence enfantine, au sens étymologique d'« incapacité de nuire » s'étant progressivement dotée d'une connotation sexuelle, c'est-à-dire la virginité. Cette connotation est sans doute liée aux réflexions sur le pédobaptême, qui connaissent une nouvelle actualité à l'époque carolingienne, bien que le raisonnement soit le même depuis saint Augustin : si l'on baptise les enfants, ce n'est pas parce qu'ils ont commis des péchés, mais parce qu'ils sont porteurs de la macule du péché des autres, c'est-à-dire du péché originel qui les promet à l'enfer s'ils meurent sans baptême. Le retour à l'innocence provoquée par le baptême, et *a fortiori* par le martyre considéré comme un baptême de sang, permet donc la synonymie entre innocence et virginité.

I. 4. b. Le commentaire des lamentations de Rachel.

L'autre élément de nouveauté introduit par Paschase Radbert est la longueur du commentaire des lamentations de Rachel dont le contenu est en outre original (l. 47-164). L'auteur explique tout d'abord la cause du chagrin de Rachel en le rapprochant d'une histoire extraite du Livre des Juges (chapitres 19-21). Ce croisement avec un épisode vétérotestamentaire est attesté dans un recueil de questions sur les Évangiles

longtemps attribué à Augustin¹, ainsi que dans le commentaire de Smaragde de Saint-Mihiel² ; ce sont peut-être là les sources de Paschase. Rappelons le récit biblique. Un Lévite et son épouse en voyage sont accueillis par un homme sur le territoire de la tribu de Benjamin. À l'issue du dîner et de diverses négociations, l'épouse est violée par plusieurs hommes de cette tribu. Le Lévite tue alors sa femme souillée, la découpe en douze morceaux et envoie l'un d'entre eux à chacune des tribus d'Israël pour faire connaître le crime perpétré par la tribu de Benjamin. Une guerre contre cette tribu s'ensuit à l'issue de laquelle elle est presque entièrement décimée. C'est donc ces enfants-là que Rachel pleure, en tant que mère de la tribu de Benjamin, selon Paschase, mais, écrit-il, depuis que le saint Esprit a révélé la vérité, la prophétie sur les lamentations de Rachel annonce en réalité le massacre des Innocents. Cependant, « la prophétie peut concerner et la destruction de la tribu de Benjamin, et le massacre des Innocents, car le prophète annonce à la fois l'imminente *captivitas* des juifs et la future vérité du corps (*corporis veritas*), c'est-à-dire le massacre des Innocents³ », qui témoigne de l'Incarnation. Le temps de l'Incarnation est le temps de la *captivitas Iudeorum*, d'après Paschase, qui accrédite la vision augustinienne des conditions de la survivance des juifs en terre chrétienne. De plus, la *corporis veritas* est révélée *ex umbra*, une manière de signifier que l'Incarnation relatée dans le Nouveau Testament vient dissiper les ténèbres de l'Ancien.

¹ Ce texte aurait été écrit à Rome dans les années 370. Attribué depuis le V^e ou le VI^e siècle à Augustin, il est de la main d'un auteur anonyme qui a également écrit des commentaires aux épîtres pauliniennes longtemps attribués à Ambroise de Milan. Les humanistes nommèrent donc cet auteur anonyme *Ambrosiaster*. Le texte est édité, entre autres, par Migne qui le place dans les œuvres douteuses d'Augustin et l'intitule *Quaestiones veteris et novi testamenti*, PL 35, col. 2258 (c. 62) : *Quid est ut occisis filiis Liae, qui erant ex tribu Juda, Rachel filios suos plangere dicatur? Quantum ad historiam pertinet, Rachel filii sunt tribus Benjamin. Porro olim pro maleficiis propriis, operibus scilicet Sodomitarum, et stupro quod in concubinam viri Levitae gesserant, a reliquis tribubus extincti et erasi sunt. Quamobrem consolationem recipere velle negatur, sciens nullam spem eorum qui periisse noscuntur. Filii autem Liae in primaevis annis, in Salvatoris causa occisi sunt. Unde eorum causam planctui non vult adscribi; quia et innocentes occisi sunt, et propter Deum, a quo sine dubio, mercedis gratia, aeterna vita donati sunt. Quapropter planctum Rachel filiis dicit competere, qui et in praesenti et in futuro erasi sunt. Illi autem carnaliter plancti, spiritualiter consolati sunt. Filii autem Rachel carnaliter conversati, flammis spiritualibus consumentur. Idcirco autem Liae filiis occisis adimpletum planctum Rachelis Evangelista testatur, quia tunc plangere filios suos coepit, quando filios sororis suae in tali causa vidit occisos, ut aeternae vitae haeredes existerent. Cui enim aliquid adversum advenit, ex felicitate alterius, infausta sua miserius luget. Avant Paschase, l'association des lamentations de Rachel avec Jg 19-21 est également présente chez SMARAGDE DE SAINT-MIHIEL, *Explication des épîtres et des évangiles*, PL 102, col. 52-53, mais c'est bien à travers l'œuvre de Paschase (repris par la Glose ordinaire et toute la tradition ultérieure) que cette association s'est ancrée dans le commentaire de Mt 2, 17-18.*

² Cf. *supra*, p. 163sq.

³ Annexe n° 11, p. 37, lignes 59-61.

La « vérité du corps » mentionnée immédiatement après l'évocation du corps déchiqueté de l'épouse du Lévite fait sans doute écho au débat brûlant qui oppose alors Paschase à son confrère Ratramne de Corbie¹ à propos de l'eucharistie – l'eucharistie qui d'ailleurs, comme substitut du sacrifice, est chez les théologiens médiévaux un argument en faveur de la supériorité du christianisme sur le judaïsme. Paschase défend ce que l'on appellera trois siècles plus tard la transsubstantiation : le corps historique du Christ est identique à son corps sacramentel et est réellement présent dans la consécration eucharistique, brisé par les mains du prêtre et déchiqueté par les dents des fidèles. Ratramne, quant à lui, soutient qu'il existe une différence radicale entre les deux corps, l'hostie n'étant qu'une représentation symbolique du corps historique du Christ. Le massacre des Innocents semble venir à l'appui de la démonstration de Paschase sur l'eucharistie en ce qu'il témoigne de la *corporis veritas*. Trois siècles plus tard, les accusations de meurtres rituels d'enfants chrétiens proférées contre les juifs, que d'aucuns ont interprété comme des initiatives pédagogiques cléricales destinées à faire comprendre aux fidèles la présence réelle, auront également des liens étroits avec le massacre des Innocents².

Ces éléments relèvent également d'un *topos* anthropologique universel : celui du corps morcelé que l'on retrouve dans toutes les civilisations, depuis le mythe d'Osiris jusqu'à Frankenstein, en passant par le *diasparagmos* dionysiaque et le martyr chrétien³. Corps découpés de l'épouse du Lévite, des saints Innocents et des enfants prétendument martyrs des juifs qui apparaissent comme des « prêtre-corps du Christ »⁴, corps du Christ matérialisé dans l'hostie, découpé et mâché par les fidèles, tous obéissent à une logique sacrificielle. Un autre passage de l'œuvre de Paschase Radbert permet de mettre au jour les rapports qui existent entre la dimension antijuive du massacre des Innocents, le *topos* du corps déchiqueté et l'eucharistie. Il s'agit d'un

¹ Jean-Paul BOUHOT, *Ratramne de Corbie : histoire littéraire et controverses doctrinales*, Paris, Études augustiniennes, 1976.

² Chapitre 9, *infra*, p. 327sq.

³ Plusieurs aspects de ce « corps en morceaux » sont développés dans les différents articles du numéro éponyme de la revue *Terrain*, n°18, Yves RENAUDIN (dir.), 1992. Voir en particulier l'article de Jean-Pierre ALBERT, « Le corps défait. De quelques manières pieuses de couper en morceaux », p. 33-45.

⁴ Expression d'Éric BERTHON, « À l'origine de la spiritualité médiévale de l'enfance : les Saints Innocents », dans Robert FOSSIER (dir.), *La petite enfance dans l'Europe médiévale et moderne. Actes des XVI^e journées internationales d'Histoire de l'Abbaye de Flaran*, Toulouse, Presses universitaires du Mirail, 1997, p. 31-38, ici p. 37.

exemplum donné par Paschase dans son traité *Sur le corps et le sang du Seigneur*, rédigé en 831. Le passage a été traduit et analysé par Bernard Blumenkranz :

« L'intention dogmatique poursuivie dans cet ouvrage est nettement accusée par l'introduction avec laquelle Paschase Radbert présente le récit suivant : des transformations visibles des espèces eucharistiques en sang et en chair se produisent, dit-il, à cause des sceptiques, pour que "ce qui jusqu'ici était caché dans le mystère, leur apparaisse dans le miracle. La bonté divine accomplit cela sur ceux qui croient mais qui continuent à douter, pour que eux-mêmes acceptent la certitude de la vérité et pour que le miracle amène en même temps d'autres à la foi". Le miracle relaté est le suivant : un Juif s'était mêlé parmi les fidèles chrétiens qui assistaient à l'office célébré par saint Basile, pour voir comment se passe le sacrifice eucharistique. Il croit voir que le saint découpe sur l'autel un enfant. Quand les fidèles se présentent pour la communion, il en fait autant et reçoit un morceau de chair ; dans le calice il trouve du sang, et il en apporte à sa femme. Le lendemain, il se convertit avec toute sa famille.¹ »

Dans ce récit, le corps démembré d'un enfant sur l'autel représente la présence réelle du Christ dans l'hostie et provoque la conversion. La nécessité de faire comprendre aux fidèles ou à ceux que l'on cherche à convertir un énoncé contre-intuitif² mais voué à devenir un dogme fondateur du christianisme, à savoir la présence réelle du corps du Christ lors de la consécration eucharistique, conduit à rapprocher cette dernière d'épisodes bibliques censés l'annoncer et comprenant une dimension sanglante, tels le démembrement du corps de l'épouse du Lévite ou le massacre des Innocents, réactualisé ensuite dans les martyres d'enfants imputés aux juifs. Par ailleurs, la piste exégétique ouverte par Paschase, celle de l'interprétation des lamentations de Rachel par l'histoire de la femme du Lévite relatée en Jg 19-21, est reprise au XII^e siècle par les auteurs de la *Glose ordinaire* et par Pierre le Mangeur à partir de la *Glose*. L'association d'idées entre le massacre des Innocents, l'histoire de la femme du Lévite du Livre des Juges et l'eucharistie n'est donc pas seulement une reconstitution *a posteriori*, même si le lien entre Jg 19-21 et l'eucharistie n'est jamais explicitement établi dans les sources médiévales.

Cette réflexion sur l'eucharistie explique également que Paschase Radbert compare les Innocents à des agneaux pleurés par leur mère la brebis – l'étymologie

¹ Bernhard BLUMENKRANZ, *Les auteurs chrétiens latins du Moyen Âge sur les juifs et le judaïsme*, Paris-Louvain, Peeters, 2007 [1963 pour la 1^e éd.], p. 192 (*exemplum* n°162). PASCHASE RADBERT, *De corpore et sanguine Domini Liber*, c. XIV, 1-2, PL 120, col. 1317.

² Pour l'usage de ce terme issu des sciences cognitives en sciences sociales, voir Jean-Pierre ALBERT, « Hérétiques, déviants, bricoleurs. Peut-on être un bon croyant ? », *L'Homme* 1/ 2005 (n° 173), p. 75-95 ; *ID.*, « Qui croit à la transsubstantiation ? », *L'Homme* 3/ 2005 (n° 175-176), p. 369-396.

hébraïque de Rachel, connue des exégètes chrétiens grâce à Jérôme de Stridon transmis par Raban Maur¹. La comparaison des Innocents à des agneaux permet leur assimilation avec le Christ, agneau lui aussi dans sa dimension sacrificielle, et opère, grâce au sacrifice et aux références eucharistiques, un rapprochement entre massacre des Innocents et Passion alors même que ce rapprochement qui n'est pas évident puisque, on l'a souligné, le massacre des Innocents n'est en rien une préfiguration de la Passion.

Enfin, la réflexion eucharistique est indissociable de la réflexion portant sur l'institution ecclésiale, seule dispensatrice de l'eucharistie. Le commentaire des lamentations de Rachel se conclut par un parallélisme tout à fait saisissant entre corps du Christ et corps du diable. Rachel représente le *schema ecclesie* (l'organisation de l'Église), tête du corps du Christ, pleurant ses membres persécutés sur toute la terre, tandis qu'Hérode incarne entièrement (par opposition à l'Église qui est la tête d'un corps formé par ses membres persécutés) le diable et ses membres. S'il est dit que Rachel pleure, et non pas toute la cité de Bethléem (c'est-à-dire les pères et les mères des Innocents), c'est parce que la figure du sacrement mystique (*mystici figura sacramenti*) est mieux représentée par Rachel que par la cité de Bethléem, parce qu'elle représente mieux le *schema ecclesie*, écrit Paschase. Tous les martyrs préfigurés par les Innocents sont ainsi intégrés au corps ecclésial en perpétuelle expansion, tandis que les ennemis qui forment le corps du diable sont déjà tous incarnés en Hérode : la logique binaire relève de la simplification de l'épisode biblique du massacre des Innocents, simplification qui est le préalable au emploi dans des contextes polémiques.

Paschase Radbert innove également en introduisant dans le commentaire des lamentations de Rachel des éléments d'*ekphrasis* concernant les parents des Innocents, ce qui est exceptionnel dans les sources de type exégétique : les mères s'arrachent les cheveux et se griffent la poitrine (l. 89-92), ce qui réactive un lieu commun des sermons antiques sur les Innocents. Cette tendance n'est pas reprise par les exégètes postérieurs², non plus que la mention des pères des Innocents se lamentant sans toutefois effectuer les gestes ostentatoires du deuil, réservés aux seules femmes. En revanche, Paschase Radbert diffère peu de ses prédécesseurs en ce qui concerne l'assimilation des Innocents à l'ensemble des martyrs (*genus omnium pro Christo martyrum*, l. 101) et Rachel à

¹ Cf. *supra*, p. 153sq.

² Elle le sera en revanche dans l'iconographie plus tardive du massacre des Innocents.

l'*Ecclesia* qui les pleure : il sous-entend que la persécution n'a pas commencé avec la Passion, mais qu'elle est apparue au moment même où le Christ est venu au monde. Avec les Innocents est donc née la *forma martyrii* (l. 99).

La persécution apparue au moment de la naissance du Christ plonge depuis lors Rachel-l'Église dans une « vallée de larmes » (*in valle lacrymarum*, l. 102). Le motif de la vallée de larmes, sans doute tiré du Psaume 84, 7 et de l'interprétation qui en est donnée par les Pères de l'Église, désigne l'affliction et les malheurs subis ici-bas¹. Cette image est très rare dans les commentaires de Mt 2, 17-18. On ne la trouve qu'à trois reprises dans les commentaires édités de Matthieu² : chez Paschase Radbert, et dans deux versions d'un même bref commentaire des évangiles attribué par Migne à Walafrid Strabo³. Dans ce texte, dont nous ne pouvons déterminer l'époque⁴, la présence du motif de Rachel comme l'Église pleurant dans une vallée de larmes est frappante en raison de l'explication donnée à ces lamentations : l'Église pleure, dans une vallée de larmes, ceux qu'elle a perdus et qui avaient péché auparavant ; elle ne veut pas être consolée de leur sort, « parce qu'ils ne sont pas chrétiens », *quia non sunt christiani*. Cette remarque est un *hapax* et s'inscrit à contre-courant de la construction exégétique habituelle des lamentations de Rachel, qui refuse d'être consolée car elle a confiance dans le devenir des âmes des martyrs. Ici, Rachel refuse la consolation car elle pleure ceux qui persistent dans l'erreur de ne pas être chrétiens. Malgré son statut douteux, ce texte témoigne d'une façon singulière de comprendre le refus de consolation de Rachel.

¹ L'expression est absente de l'ouvrage de Piroska NAGY, *Le don des larmes au Moyen Age. Un instrument spirituel en quête d'institution, V^e-XIII^e siècle*, Paris, Albin Michel, 2000.

² Sondage effectué dans la *Patrologie latine* et dans le *CCCM*.

³ *Expositio in quatuor evangelia*, PL 114, col. 861-916, ici col. 867 : *Tunc Herodes videns, quod inclusus [sic] sit a magis, hic prophetia impletur, draco iste quem formasti ad inludendum eis, et mittit et occidit omnes pueros, ut regem natum inveniret, hic plus inluditur, quos extinctos putavit vivos in paradiso misit. A bimatu et infra, id est, ab anno praeterito et sequenti, quia infantiae nomen amorum [sic] duorum. Vox in rama et reliqua: Rachel interpretatur ovis videns Deum: Rama excelsus, Rachel, Ecclesia qui plorat in vallae lacrymarum, quos perdidit qui ante peccaverunt de quibus non vult consolari, quia non sunt Christiani, Rachel mater fuit Benjamin, sive quia ibi mortua est et sepulta, ubi parvuli occisi sunt, defuncti sunt enim et reliqua. Ideo synecdoche, parte pro toto*. Le même texte édité, sans erreur de transcription cette fois, dans les œuvres douteuses de Jérôme (PL 30, col. 531-590, ici col. 538).

⁴ Le répertoire de Stegmüller ne donne aucun manuscrit correspondant à ces textes, qu'il attribue au Pseudo-Jérôme (n° 3424 et 8327). Il est donc impossible de savoir si Paschase Radbert a pu s'en inspirer, ou si au contraire c'est l'auteur inconnu qui s'inspire de Paschase.

I. 4. c. Le commentaire du retour d'Égypte

Le commentaire de *Defuncto Herode* par Paschase, comme ceux de ses prédécesseurs, relève de la clarification entre les divers Hérodes de l'Écriture¹. Quant au commentaire de *Defuncti sunt*, il accrédite la thèse selon laquelle Hérode n'a pas agi seul mais conseillé par des complices. Paschase ajoute une hypothèse supplémentaire pour expliquer que *defuncti* est au pluriel : peut-être qu'à Hérode s'ajoutent les jeunes nobles juifs que le roi ordonna de tuer au moment de sa mort afin que toute la Judée le pleure, tradition reprise par Jacques de Voragine². Enfin, Paschase Radbert émet une dernière hypothèse : *defuncti* désigne peut-être « par synecdoque » l'ensemble de l'« ordre des persécuteurs » (*omnis ordo persecutorum*). On retrouve ici le processus, déjà observé chez Raban Maur, d'inclusion d'Hérode dans plusieurs cercles concentriques : les complices, les *nobiliores*, l'*ordo persecutorum*.

I. 5. Le commentaire de Sedulius Scottus

Auteur irlandais, Sedulius Scottus (v. 810- 858) s'installe sur le continent au milieu du IX^e siècle, auprès de l'évêque de Liège. Son commentaire de Matthieu³ a connu une diffusion limitée (deux manuscrits aujourd'hui conservés), mais son originalité réside dans le fait qu'il utilise, pour composer le passage relatif au massacre des Innocents, non les commentaires exégétiques antérieurs mais un livre liturgique, l'homélaire de Paul Diacre, dont il s'écarte très peu. Cet homélaire, compilé entre 786 et 801 sur ordre de Charlemagne, était destiné à aider les clercs dans la composition de leurs sermons ; il est par conséquent très répandu et l'actuel bréviaire romain en est encore tributaire. La fête des Saints-Innocents y figure dans le temporal au même titre que les fêtes de Saint-Étienne et de Saint-Jean l'Évangéliste, ce qui montre que ces fêtes étaient alors des célébrations du temps de la Nativité avant d'être consacrées à un saint

¹ La mise en série des commentaires semble suggérer que Jacques de Voragine, en incluant dans son chapitre sur les Innocents un passage sur les trois Hérodes contenus dans la Bible, ne faisait que suivre une tradition bien ancrée.

² cf. *supra*, p. 90sq.

³ SEDULIUS SCOTTUS, *Kommentar zum Evangelium nach Matthæus 1,1-11,1*, vol. 1, Bengt LÖFSTEDT (éd.), Freiburg im Breisgau, Herder, 1989, p. 82. Texte en annexe, n° 12, p. 40-42.

particulier. Les lectures du *natalis Innocentium*, d'après l'édition de Réginald Grégoire¹, sont les suivantes : le sermon *Zelus quo tendat* de Pierre Chrysologue attribué à un certain Severianus, un sermon pseudo-augustinien attribué à Jean Chrysostome et le sermon de Bède le Vénérable présenté précédemment.

Le commentaire que Sedulius effectue de *Tunc Herodes videns (...) iratus est valde* suit assez fidèlement Augustin² sur la solution des contradictions entre l'évangile de Luc et celui de Matthieu. Il explique le déroulement des événements en trois temps : Hérode est troublé par la nouvelle de la naissance du Seigneur (*turbatus*, Mt 2, 3), puis irrité par la duperie des Mages, et enfin poussé à perpétrer le massacre des Innocents. L'auteur revient peut-être au texte originel d'Augustin ou y a eu accès par une autre voie que le commentaire de Raban Maur car le passage est assez éloigné de ce dernier.

Le commentaire de *et mittens (...) a bimatu et infra* est principalement constitué par le sermon 152 de Pierre Chrysologue *Zelus quo tendat*³. Notons par ailleurs que ce sermon devient une des lectures de l'office des Saints-Innocents, attestée dès le X^e siècle dans un lectionnaire de l'office clunisien⁴, puis au XIII^e siècle dans le coutumier de Fleury⁵ et dans le sanctoral de l'office dominicain⁶. En reprenant littéralement de longs passages de ce sermon, Sedulius Scottus se fait le passeur du discours antique sur les saints Innocents. En effet, l'argumentation du sermon de Pierre Chrysologue repose sur une série d'antithèses présentes depuis Cyprien : selon ce dernier, « un âge impropre au combat fut en mesure de conquérir la couronne »⁷. Chez Pierre Chrysologue, repris par Sedulius Scottus, la rhétorique de l'antithèse est encore développée en écho à Mt 5, 3-11 (« Heureux les simples d'esprit, *etc.* »), grâce à l'anaphore de *beati*. Elle se double de considérations assez originales sur les mères des Innocents, incluses dans le martyre de leurs enfants : « par un seul et même don, les

¹ Réginald GRÉGOIRE, *Les homéliaires du Moyen Âge. Inventaire et analyse des manuscrits*, Rome, Herder, 1966, p. 81-82 (n° 34 à 36) et PAUL DIACRE, *Homélaire*, PL 95, col. 1174-1177 (texte en annexe n° 12bis).

² AUGUSTIN D'HIPPONE, *De Consensu Evangelistarum*, II, 11, PL 34, col. 1088.

³ PIERRE CHRYSOLOGUE, *Sermo 152*, PL 52, col. 604-607 (en annexe n° 8)

⁴ Raymond ÉTAIX, *Homéliaires patristiques latins. Recueil d'études de manuscrits médiévaux*, Paris, Institut d'Études augustiniennes, 1994, p. 143.

⁵ *Consuetudines Floriacenses saeculi tertii decimi*, Anselme DAVRIL (éd.), Siegburg, Schmitt, 1976 (CCM IX).

⁶ Anne-Élisabeth URFELS-CAPOT, *Le sanctoral de l'office dominicain (1254-1256)*, Paris, École des Chartes, 2007, p. 177.

⁷ Lettre 58, VI, 2, dans CYPRIEN, *Epistulae 58-81*, Gerard Frederik DIERCKX (éd.), Turnhout, Brepols, 1996 (CCSL 3C), p. 328 : *Aetas necdum habilis ad pugnam idonea extitit ad coronam.*

mères sont baptisées dans leurs larmes et les fils dans leur sang (...) car l'épée, en traversant les membres des fils, a pénétré jusqu'au cœur des mères¹ ». Les Innocents ont reçu le baptême de sang, cette affirmation était fréquente dans les sermons antiques mais quasi-absente de l'exégèse médiévale. Le baptême de sang est ensuite décliné en un « baptême de larmes » reçu par les mères des Innocents : avant l'institution du sacrement, la rédemption peut arriver par l'effusion de sang ou de larmes, ou par la grâce divine. La longue citation de Pierre Chrysologue s'achève par une remarque théologique sur le martyr, déduite de l'exemple des saints Innocents : le martyr n'est pas un effort personnel en vue de la gloire, mais est uniquement le résultat de la grâce divine.

Sedulius Scottus ajoute aux antithèses reprises de Pierre Chrysologue celles empruntées au sermon de Jean Chrysostome : *Dicunt Domino laudes trucidati ab Herode infantes, uel lactantes loquuntur sanguine, quod lingua non possunt ; passione canunt, quod sermone non norunt ; occisi praedicant, quod uiui non poterant*². Ce passage fait peut-être écho au Ps 8, 3 *Ex ore infantium et lactantium perfecisti laudem propter inimicos tuos ut destruas inimicum et ultorem* qui est une lecture de la messe des Innocents. Suit le commentaire de l'âge des Innocents (signification de *a bimatu et infra*) qui, de façon désormais habituelle, sert à dater le massacre.

Enfin, le commentaire des lamentations de Rachel est très développé mais le déséquilibre est moindre que chez Paschase Radbert ; il montre la diversité des sources auxquelles Sedulius Scottus avait accès à Liège, outre l'homélaire de Paul Diacre. Il commence par la question, récurrente depuis saint Jérôme, sur Rachel qui pleure comme siens les enfants de la tribu de Juda. Le premier élément de réponse est le commentaire de Jérôme, sans doute par l'intermédiaire de Raban Maur. Sedulius Scottus présente ensuite une autre solution, introduite par *aliter*³ : il s'agit d'une phrase du *Liber de situ et nominibus locorum Hebraeorum* de Jérôme⁴, catalogue de noms des lieux saints. Comme dans le texte de Raban Maur étudié précédemment, on y décèle une volonté de

¹ (...) *Dono uno in lacrimis suis martyres suo sanguine baptizantur (...) nam gladius filiorum pertransiens membra ad matrum corda deuenit.*

² « Ils disent la louange pour Dieu, les enfants tués par Hérode, ou, encore allaités, ils expriment par leur sang ce qu'ils ne peuvent dire avec leur langue ; par leur passion ils chantent ce qu'ils ne purent pas apprendre par la parole ; morts, il prêchent ce qu'ils n'avaient pas pu faire de leur vivant. »

³ La présentation des variantes introduites par *aliter* est caractéristique de la compilation.

⁴ *PL* 23, col. 917 : *Est autem et alius locus in tribu Benjamin iuxta Bethleem, de quo dicitur : Vox in Rama audita est.*

faire correspondre les Écritures à des lieux réels, peut-être en lien avec un développement du pèlerinage en Terre sainte au IX^e siècle¹. Quoi qu'il en soit, il faut souligner la tendance des exégètes carolingiens à rapporter le massacre des Innocents et les lamentations de Rachel à des lieux bien réels, tendance reprise dans le discours sur les saints Innocents au moment des Croisades et de l'afflux massif d'Occidentaux en Terre sainte. Pour ses remarques topographiques et toponymiques, Sedulius Scottus a recours au texte de Jérôme vieux de plus de cinq siècles, preuve de l'importance des *auctoritates* dans le discours exégétique – *auctoritates* dont la vérité est toujours actuelle pour les théologiens carolingiens.

La citation suivante, introduite par *Item Iohannem de infantibus* et jusqu'à *Victoria per interitum comparatur*, provient du sermon présenté comme étant de Jean Chrysostome dans l'homélaire de Paul Diacre², et qui suit immédiatement dans celui-ci le sermon *Zelus quo tendat* de Pierre Chrysologue. Sedulius Scottus cite ensuite un sermon qu'il attribue à Fauste de Riez († v. 493), mais il s'agit en réalité d'un extrait du sermon 222 de Césaire d'Arles³, qui reprend à Prudence la métaphore florale des Innocents, *flores martyrum*. La suite du commentaire cite presque littéralement le début du sermon de Bède le Vénérable (de *iuxta vero* à *ad gregem*), peut-être par l'intermédiaire de Raban Maur – puisque les coupures dans le texte se font aux mêmes endroits –, même si l'on observe de légères différences avec le texte de Raban. Sedulius conclut le commentaire avec une citation du sermon présenté comme étant de Jean Chrysostome dans l'homélaire de Paul Diacre⁴. Le commentaire de Sedulius Scottus fait donc entrer les lectures liturgiques dans l'exégèse.

¹ Bat-Sheva ALBERT, *Le pèlerinage à l'époque carolingienne*, Louvain-la-Neuve, Bibliothèque de la Revue d'histoire ecclésiastique, 1999.

² PAUL DIACRE, *Homélaire*, I, 39, PL 95, col. 1177. Ce sermon est aujourd'hui identifié comme sermon *Caillau-Saint-Yves 2*, App. 79, cf. Francesco SCORZA BARCELLONA, « La celebrazione dei santi Innocenti nell'omiletica latina dei secoli IV-VI », *Studi medievali*, 15/2, 1974, p. 705-767, ici p. 748-756.

³ CÉSAIRE D'ARLES, *Sermon 222*, dans *Sermones*, Germain MORIN (éd.), Turnhout, Brepols, 1953 (CCSL 104), p. 877-881, édité par Migne comme le sermon 220 d'Augustin (PL 39, col. 2152-2154).

⁴ PAUL DIACRE, *Homélaire*, I, 39, PL 95, col. 1177.

I. 6. Le commentaire de Christian de Stavelot

Ce commentaire provient de la même aire géographique que celui de Sedulius Scottus, la région de Liège, et permet d'y localiser un pôle important de l'exégèse carolingienne¹. Christian de Stavelot l'a rédigé vers 865 pour les plus jeunes moines de l'abbaye Stavelot-Malmédy, en guise d'introduction aux études de théologie. Ce commentaire, de diffusion restreinte (huit manuscrits aujourd'hui conservés, provenant tous de l'aire germanique), est considéré comme une « pièce maîtresse de l'exégèse carolingienne »². Le commentaire est bref et synthétique ; l'auteur ne cite pas ses sources, mais les paraphrase, les résume (citations *ad sensum*), et innove sur quelques points. Il cite les lemmes bibliques et les commente brièvement, le but étant de fournir des explications simples aux jeunes moines³. Christian s'en explique dans l'épître dédicatoire : les jeunes connaissent mal le premier Évangile et le commentaire de Jérôme est trop difficile pour eux. Le commentaire allégorique n'est donc pas une priorité pour lui⁴.

Les raisons de la colère d'Hérode sont mises de côté et l'explication du terme biblique *inlusus* est réduite à la portion congrue : après avoir attendu une année, Hérode se rend compte de la supercherie des Mages qui n'ont visiblement pas tenu leur promesse de revenir le voir. Christian de Stavelot se démarque de ses prédécesseurs en n'accordant pas d'importance à l'explication de la temporalité de la colère d'Hérode et des différentes étapes menant au massacre des Innocents. Son commentaire est pragmatique et « économique » : il va à l'essentiel. Ce trait caractéristique du commentaire de Christian de Stavelot est très important dès lors qu'on cherche à identifier les idées-forces du discours exégétique médiéval sur les Innocents : on a ici un exemple de commentaire *a minima*, loin des longues réflexions et du raisonnement en arborescence d'un Paschase Radbert.

¹ Christine RENARDY, « Les écoles liégeoises du IX^e au XII^e siècle : grandes lignes de leur évolution », *Revue belge de philologie et d'histoire*, Tome 57 fasc. 2, 1979. p. 309-328. Texte en annexe, n° 13.

² *Ibid.*, p. 310, et la n. 4. L'édition de référence est CHRISTIAN DE STAVELOT, *Commentaire sur l'Évangile selon Matthieu*, Robert Burchard Constantijn HUYGENS (éd.), Turnhout, Brepols, 2008 (CCCM 224), c. 2, 407-467 ; p. 106-109. Texte en annexe, n° 13, p. 46-47.

³ Matthew PONESSE, « The Instruction of Monks in Christian of Stavelot's Commentary on the Gospel of Matthew », *The Journal of Medieval Latin*, vol. 18, janvier 2008, p. 24-35 (*non vidi*).

⁴ Max Ludwig Wolfram LAISTNER, « A Ninth-Century Commentator on the Gospel According to Matthew », *The Harvard Theological Review*, Vol. 20/ 2 (April 1927), p. 129-149, ici p. 131.

Christian de Stavelot a le souci de rendre l'Écriture intelligible et, pour ce faire, il utilise un vocabulaire simple et parlant pour ses lecteurs. Lorsqu'il commente *in Bethleem et in omnibus finibus eius*, il traduit le lexique biblique en des termes contemporains et procède ainsi à l'actualisation topographique du récit biblique : *in villis quae ad eius comitatum pertinebant* (« dans les *villae* qui appartenaient au comté [de Bethléem] »). Quelles que soient les réalités topographiques que désignent les termes *villa* et *comitatus* à l'époque carolingienne, il faut souligner que les prédécesseurs de Christian de Stavelot n'évoquaient, quant à eux, que les *finēs* (limites, frontières) ou les *finēs civitatis* (Paschase Radbert), comme dans le texte biblique.

Christian rapporte ensuite une tradition (*sicut tradunt*) qui veut que les enfants aient été rassemblés à l'occasion d'une fête (*solemnitas*) dont Hérode aurait profité pour ordonner leur massacre. Cette mention est unique semble-t-il, mais renvoie peut-être au récit Lc 2, 1-7, qui précise que l'empereur Auguste avait ordonné un recensement général de la population de l'Empire. Le recensement s'effectue dans la ville d'origine, et cet élément du récit permet à l'évangéliste de justifier la naissance de Jésus à Bethléem, ville de David, et non à Nazareth où habitaient Joseph et Marie.

L'explication de l'âge des Innocents (*a bimatu et infra*) diffère également de ce que nous avons pu trouver dans les commentaires antérieurs. Elle ne sert pas à justifier la date de célébration du massacre des Innocents dans le calendrier chrétien. En grammairien, Christian donne l'étymologie de *bimatus*, qui selon lui est composé de *matus*, qui veut dire « année » (*sic*) et du préfixe *bis*. Le terme *matus* ne signifie pas « année », dans aucun des lexiques médiévaux ou dictionnaires contemporains consultés. Cependant, il est possible que par association d'idées, l'auteur ait fait de *matus* le supin de *maturo*, qui signifie « mûrir » (ou de sa forme inchoative *maturesco*) : dans ce cas un *bimatus* est un enfant qui a « mûri » deux ans... L'auteur explique ensuite la préposition *infra*, donc les victimes du massacre sont âgées d'une nuit à deux ans.

Le commentaire de *Secundum tempus quod, etc.* précise que les Mages ont mis un an à venir jusqu'à Hérode et que celui-ci a attendu une autre année que les Mages reviennent (ce qui explique la limite d'âge des Innocents). Cette remarque se trouvait déjà dans le commentaire de Mt 2, 7¹ (« Alors Hérode fit appeler secrètement les Mages

¹ CHRISTIAN DE STAVELOT, *Commentaire sur l'Évangile selon Matthieu*, éd. cit., p. 97.

et se fit préciser par eux l'époque à laquelle l'astre apparaissait »): Christian y expliquait qu'Hérode avait convoqué les Mages en secret car il craignait que les Judéens, qui le haïssaient parce qu'il était d'une autre race, ne s'emparassent de l'enfant. Les Mages lui indiquent alors que l'étoile leur est apparue depuis un an. Il est donc sous-entendu que le massacre a eu lieu un an après le passage des Mages et la naissance de Jésus, mais Christian de Stavelot ne va pas jusqu'à faire le lien avec l'organisation du calendrier.

Le commentaire des lamentations de Rachel s'inspire largement de celui de Jérôme. Comme ce dernier, Christian de Stavelot indique que *Vox in Rama* ne se réfère pas à un nom de lieu mais signifie « au plus haut des cieux » (*excelsus*). Cette « traduction » s'effectue grâce au texte de Jr 31, 15 qui dit *Vox in excelso audita est*. Cependant, l'importance accordée par les exégètes carolingiens à la topographie de l'Écriture sainte les conduit tout de même à préciser ce qu'est « Rama ». Comme ses prédécesseurs, Christian indique que Rama se trouve près de Gaba (Gaba et Rama sont aujourd'hui identifiées au village palestinien de Al-Ram, situé au nord de Jérusalem, à l'opposé de Bethléem). Il dit tenir cette précision du Livre des Rois, mais il est probable qu'il confonde avec le Livre des Juges, où est relatée l'histoire de la femme du Lévite dont le viol à Gaba (Rama) a provoqué l'extermination de la tribu de Benjamin ; comme nous l'avons vu, ce passage a été utilisé par Paschase Radbert pour son propre commentaire des lamentations de Rachel¹ et sous-entend le raisonnement suivant : l'Écriture sainte indique que l'on entend à Rama (ou Gaba) les pleurs de Rachel, qui se lamente du massacre des Innocents perpétré à Bethléem, ce qui est impossible du fait de la distance séparant ces deux localités. La contradiction est résolue par le fait que Rama n'est pas un nom de lieu mais un synonyme de *in excelso* ; cependant, il ne faut pas en conclure que Rama n'est qu'une métaphore : c'est un lieu cité dans la Bible qui existe vraiment.

La question suivante résolue par Christian de Stavelot est celle que se posent tous les exégètes depuis Jérôme : pourquoi Rachel pleure-t-elle des enfants qui ne sont pas de sa descendance mais de sa sœur Léa ? L'auteur indique que Rachel a été enterrée à Bethléem *prophético more* (de façon prophétique, c'est-à-dire que les actions relatées dans l'Ancien Testament prennent tout leur sens à l'avènement du Nouveau).

¹ Cf. *Supra*, p. 170sq. Cela tendrait à prouver que Christian a lu le commentaire de Paschase Radbert ou celui de Smaragde de Saint-Mihiel.

En grammairien, Christian explique que l'affirmation selon laquelle « Rachel pleure les enfants de Bethléem » relève de la métonymie (*per metonomiam speciem*), c'est-à-dire que le contenant (Bethléem) est désigné par le contenu (Rachel) : c'est donc Bethléem qui pleure ses enfants, et non l'Église tout entière¹. Christian reprend ensuite l'explication désormais classique selon laquelle Benjamin et Juda sont deux tribus limitrophes. Par ailleurs, son souci d'éclaircir le texte biblique en expliquant les figures de style se retrouve dans le commentaire de Mt 2, 19-20 sur la mort d'Hérode et le retour d'Égypte de la sainte Famille : il précise que « ceux qui en voulaient à la vie du petit enfant sont morts » est une synecdoque, et que « ceux qui sont morts » (*defuncti sunt*), au pluriel, a en réalité un sens plus restreint et désigne Hérode seul. L'interprétation par Christian de Stavelot du pluriel de *defuncti sunt* est donc rigoureusement inverse de celle de Paschase Radbert² : alors que pour le moine de Corbie la synecdoque était généralisante (Hérode renvoyant à tous ses complices dans le crime), elle est particularisante pour le moine de Stavelot (le pluriel désigne Hérode seul). Sa position est donc contraire à celle, majoritaire, de Raban Maur : il n'impute pas le massacre aux *maiores* juifs ou aux juifs dans leur ensemble. Au contraire, Hérode a agi seul.

Enfin, la question du refus par Rachel de la consolation est résolue de la même façon que dans les commentaires précédents : Rachel refuse d'être consolée soit parce qu'elle sait que le sort des enfants dans l'au-delà est plus enviable qu'ici-bas, et elle n'est donc pas triste, soit parce qu'elle pense qu'ils seront perdus, et elle est alors inconsolable.

Dans l'ensemble du commentaire de Christian de Stavelot, on trouve encore deux occurrences des Innocents, en lien avec la mort des persécuteurs. Il s'agit premièrement du commentaire de Mt 2, 20 (*Defuncti sunt qui quaerebant animam pueri*), où l'on peut lire qu'Hérode mourut dans d'atroces souffrances (*qui Innocentes occidit cum multis tormentis spiritum exalavit*³), avec la référence à Flavius Josèphe⁴. Dans l'exégèse, c'est une des premières occurrences du motif du châtement des

¹ L'interprétation littérale à vocation pédagogique explique sans doute que le commentaire de Christian de Stavelot soit le seul d'époque carolingienne à ne pas assimiler Rachel à l'Église. On ne peut pas exclure que cela relève également de l'avis personnel de l'auteur.

² Cf. *supra*, p. 176sq.

³ Ligne 42 du texte en annexe n° 13, p. 46.

⁴ Ligne 28 du même texte.

persécuteurs appliqué à Hérode. En effet, si l'on trouve cet élément du récit dans les sermons antiques, les exégètes carolingiens antérieurs à Christian de Stavelot ne l'ont pas évoqué et commentaient Mt 2, 20 comme la préfiguration de la conversion finale des juifs. On peut donc émettre l'hypothèse suivante : l'exégèse de Mt 2, 20 s'enrichit chez Christian de Stavelot du motif de la mort atroce des persécuteurs, dans la mesure où il s'agit d'un commentaire à vocation pédagogique. La mort des persécuteurs est sans doute de nature à frapper les lecteurs du commentaire davantage que des remarques sur la fin des temps ou sur l'interprétation typologique du retour d'Égypte. Notons au passage que les victimes d'Hérode sont désignées sans ambiguïté comme « les Innocents ».

Enfin, dans son commentaire de Mt 27, 66¹ (Pilate accède à la requête des Phariséens qui lui demandent de bien faire garder le sépulcre afin que les disciples de Jésus ne puissent pas prendre le corps et faire croire qu'il est ressuscité), Christian de Stavelot rapproche Pilate d'Hérode en ce qui concerne leur triste fin : tous deux ont péri de leur propre main. Hérode, trois ans après avoir fait tuer « les Innocents » (désignés comme tels, et non plus grâce à une périphrase) et alors qu'il souffrait mille tourments dans son corps, se tua avec le couteau qui lui servait à peler sa pomme. C'est, semble-t-il, la plus ancienne occurrence de cette anecdote dans l'exégèse médiévale. À cette occasion, Christian ajoute à la détestable réputation d'Hérode une autre précision inédite : celui-ci a fait brûler toute la documentation sur ses origines, afin qu'on le pense issu de la lignée de David. Cette information est donnée dans une phrase qui énumère les stratagèmes mis en place par Hérode pour rester au pouvoir, alors qu'il n'était qu'un usurpateur : tenter d'éliminer le « roi des juifs », massacrer les Innocents et faire disparaître toutes les écritures concernant ses origines². Cette dernière idée se retrouve dans le *Speculum historiale* de Vincent de Beauvais dans des termes différents³. Les motivations d'Hérode étaient donc bien politiques. Cette insistance est peut-être à mettre en lien avec des réflexions récurrentes sur la tyrannie, dont témoigne la floraison

¹ CHRISTIAN DE STAVELOT, *Commentaire sur l'Évangile selon Matthieu*, éd. cit., p. 522-524.

² (...) *Herodes, qui illum [Jésus] voluit occidere et pro ipso Innocentes occidit iussitque omnes scripturas aduri ut putaretur progenies eius de regali semine David esse, Ibid.*, p. 522.

³ VINCENT DE BEAUVAIS, *Speculum historiale*, VI, 93, réimpression anastatique de l'édition de Douai (1624), Graz, 1965, t. 4, p. 205 : *Herodes etiam ne forte ignobilis, et ab Israelitico semine argueretur extraneus ; combussit omnes libros in quibus nobilitas gentis in templo servabatur ascripta, ut deficientibus probamentis, ipse ad hanc pertinere videretur.*

au IX^e siècle du genre des *Miroirs* des princes¹. L'exégèse véhicule également les représentations que l'on se fait du bon et du mauvais souverain, Hérode étant l'archétype du second. Quoi qu'il en soit, Christian de Stavelot se distingue des autres exégètes carolingiens dans le traitement de la figure d'Hérode : il agit seul, pour des motifs purement politiques, car il est un usurpateur. Il ne représente ni le Mal ni l'incarnation de la haine que les juifs vouent aux chrétiens.

La tonalité du commentaire de Christian de Stavelot diffère donc grandement de celle des autres commentaires d'époque carolingienne. La raison en est peut-être la recherche de clarté pédagogique – la métonymie pouvant être un procédé difficile à faire comprendre à de jeunes moines –, mais on ne peut exclure totalement la possibilité qu'un choix délibéré de l'auteur le mène à refuser l'identification de l'Église à Rachel, des Innocents à l'ensemble des martyrs et d'Hérode à l'ensemble du peuple juif. Quelle qu'en soit la raison, cette position originale ne fut guère reprise ensuite mais elle mérite d'être relevée.

I. 7. Le commentaire attribué à Remi d'Auxerre

Il faut ici faire une place à un commentaire longtemps attribué à Remi d'Auxerre (v. 850-908) et invoqué par Jacques de Voragine comme une de ses sources pour le chapitre « Innocents » de la *Légende dorée*. La diffusion de ce texte est très importante : une trentaine de manuscrits du commentaire sont aujourd'hui conservés, ainsi qu'une autre trentaine de manuscrits du même texte divisé en douze homélies, transmises dans des homéliaires² et éditées sous cette forme dans la *Patrologie latine*³ d'après plusieurs manuscrits florentins. Colette Jeudy et Petrus Tax⁴ ont démontré que Remi n'était pas

¹ Les principaux *Miroirs* d'époque carolingienne sont ceux de Smaragde de Saint-Mihiel, Jonas d'Orléans, Sedulius Scottus et Hincmar de Reims. Les auteurs de ces traités sont des théologiens et exégètes. Voir Hans Hubert ANTON, *Fürstenspiegel und Herrscherethos in der Karolingerzeit*, Bonn, Ludwig Röhrscheid, 1968 ; Dominique IOGNA-PRAT, « La construction biographique du souverain carolingien », *Annexes des Cahiers de linguistique et de civilisation hispaniques médiévales*. n° 15, 2003, p. 197-224 ; Alain DUBREUCQ, « Le prince et le peuple dans les miroirs des princes carolingiens », dans Hervé OUDART, Jean-Michel PICARD, Joëlle QUAGHEBEUR (dirs.), *Le prince, son peuple et le bien commun, de l'Antiquité tardive à la fin du Moyen Âge*, Rennes, Presses Universitaires de Rennes, 2013, p. 97-114.

² Henri BARRÉ, *Les homéliaires carolingiens de l'école d'Auxerre*, Vatican, 1962.

³ PSEUDO-REMI D'AUXERRE, *Homélies VI et VII*, PL 131, col. 895-907 (textes en annexe n° 14, p. 48-56).

⁴ Colette JEUDY, « L'œuvre de Remi d'Auxerre. État de la question », dans Dominique IOGNA-PRAT, Colette JEUDY, Guy LOBRICHON (dirs.), *L'école carolingienne d'Auxerre de Murethach à Remi*,

l'auteur de ce commentaire et Michael Gorman, qui en prépare une édition partielle critique, l'attribue à Haymon d'Auxerre († v. 865). L'auteur n'écrit pas un commentaire très personnel, à la différence de ceux précédemment évoqués de Paschase Radbert ou de Christian de Stavelot : il compile des textes anciens et introduit un grand nombre de variantes par *sive* ou *aliter*, entre lesquelles il ne tranche pas. Il cite abondamment l'Ancien Testament. Il procède par distinctions et par questions – réponses (*Quaerendum est quare (...) solvitur tamen sic : (...)*), même si, le plus souvent, le procédé est rhétorique car certaines questions ne méritent pas d'être posées¹.

L'épisode du massacre des Innocents (Mt 2, 16-18) n'est pas commenté pour lui-même : l'homélie VI² porte sur Mt 2, 19-23 tandis que l'homélie VII³ traite de Mt 2, 1-12. Pour la clarté de l'exposé, nous traiterons de ces homélies dans l'ordre du texte biblique, c'est-à-dire l'homélie VII, puis l'homélie VI. Les Innocents ne sont pas identifiés comme des saints à part entière et ne sont pas qualifiés d'« Innocents » : seules trois mentions furtives dans les deux homélies évoquent les *pueri qui erant in Bethleem* (c'est le texte biblique), les *parvuli* tués par Hérode ou la *nex parvulorum*⁴. Cependant, le texte constitue l'un des éléments de la construction de la figure des saints Innocents dans la mesure où certains passages sont passés à la postérité grâce à l'usage que Jacques de Voragine en a fait dans la *Légende dorée* : il s'agit principalement de remarques concernant Hérode (Hérode l'usurpateur, Hérode l'archétype du diable et Hérode le bourreau châtié).

Tout d'abord, le Pseudo-Remi s'attarde sur les deux Hérode des Écritures (le père et son fils Archelaüs), reprenant les considérations d'Augustin dans le *De consensu evangelistarum*⁵ ainsi que la tradition exégétique du commentaire de *Defuncto Herode* (Mt 2, 19) ; Jacques de Voragine fera siennes ces indications. Ensuite, les remarques

830-908 : *actes des Entretiens d'Auxerre 1989*, Paris, Beauchesne, 1991, p. 373-397, particulièrement p. 377-378 ; Petrus W. TAX « Remigius of Auxerre's Psalm Commentary and the Matthew Commentary attributed to him », dans *ibid.*, p. 413-424. Haymon d'Auxerre a d'ailleurs peut-être écrit lui-même un commentaire sur Matthieu, inédit ; voir Michael GORMAN, « Manuscript Books at Monte Amiata in the Eleventh Century », *Scriptorium*, 56 (2002), p. 225-293 (je remercie Sumi Shimahara pour cette référence).

¹ Petrus W. TAX, « Remigius of Auxerre's Psalm Commentary... », art. cit., p. 419.

² PSEUDO-REMI D'AUXERRE, *Homélie VI*, PL 131, col. 895-899, texte en annexe n° 14, p. 54-56.

³ *Id.*, *Homélie VII*, PL 131, col. 899-907, texte en annexe n° 14, p. 48-53.

⁴ Respectivement lignes 177 p. 51 (homélie VII) ; lignes 55 et 79 p. 55 (homélie VI), annexe n° 14.

⁵ AUGUSTIN D'HIPPONE, *De Consensu Evangelistarum*, livre II, chapitre 7 (*De duobus Herodibus*), PL 34, col. 1086.

présentes dans les homélies du Pseudo-Remi dont Jacques de Voragine s'est fortement inspiré concernent la figure d'Hérode comme usurpateur. À plusieurs reprises, le Pseudo-Remi revient sur l'origine étrangère d'Hérode, qualifié d'*alienigena*. Dans l'homélie VII, à propos de la naissance du Christ rapportée en Mt 2, 1 (*Cum ergo natus esset Jesus in Bethlehem Juda in diebus Herodis regis*), l'auteur effectue une distinction. Quand on évoque la naissance du Sauveur, écrit-il, on se réfère à trois choses : la personne (Jésus-Christ), le lieu (Bethléem) et le temps (celui où Hérode était roi). Le Pseudo-Remi affirme que Matthieu fait mention d'Hérode, ce roi étranger, pour montrer que la prophétie de Jacob (Gn 49, 10) est accomplie : « Le sceptre ne s'écartera pas de Juda » (*Non auferetur sceptrum de Juda*). Dans la Genèse, Jacob, sur son lit de mort, prophétisa à l'intention de son fils Juda que le sceptre resterait dans sa lignée, « jusqu'à ce que vienne celui auquel il appartient » (Gn 49, 10). La mention de ce verset de l'Ancien Testament permet d'affirmer que le Christ vient accomplir les prophéties vétérotestamentaires dans la mesure où le sceptre, momentanément entre les mains d'Hérode, a vocation à revenir au Messie qui vient juste de naître. Ce verset est du reste très discuté dans la controverse judéo-chrétienne durant le haut Moyen Âge : les juifs contestent fermement l'interprétation christologique du verset¹.

Le Pseudo-Remi développe ensuite le thème des origines étrangères d'Hérode en affirmant que son père était Iduméen et sa mère Philistine : le royaume n'aurait pas dû lui revenir puisqu'il n'est pas d'ascendance davidique. Une mention de *Josephus historiographus* dans l'homélie VI² permet d'affirmer que le Pseudo-Remi tient ses informations de Flavius Josèphe, de première ou de seconde main. L'origine étrangère d'Hérode n'est pas un élément nouveau de l'exégèse de Matthieu, mais il semble que ce soit la première fois que cette origine est présentée systématiquement comme cause directe du massacre des Innocents. La crainte éprouvée par Hérode de perdre son royaume explique son trouble en Mt 2, 3 et son indignation de voir que quelqu'un puisse être appelé roi sans l'autorisation de César³. Le fait qu'Hérode convoque les

¹ Bernhard BLUMENKRANZ, *Juifs et chrétiens dans le monde occidental, 430-1096*, Paris – Louvain, Peeters, 2006 (1960 pour la 1^e éd.), p. 227-237. L'auteur explique que l'opposition juive à l'interprétation chrétienne du verset s'effectue grâce à plusieurs arguments : un roi juif peut ne pas être d'ascendance davidique, et peut même être un converti. C'est le pouvoir réellement exercé qui importe. Cela va totalement à l'encontre du caractère récurrent de la qualification d'usurpateur appliquée à Hérode dans l'exégèse chrétienne.

² Annexe n° 14, ligne 31 p. 54.

³ Annexe n° 14, ligne 141 p. 51.

prêtres et les savants pour se faire préciser le lieu de naissance du roi des juifs (Mt 2, 4-6) confirme encore son origine étrangère car, écrit le Pseudo-Remi, s'il avait été juif, il aurait connu la prophétie de Michée (5, 1) qui dit que Bethléem verra naître « celui qui règnera sur Israël ». Pourtant, Hérode est, ailleurs, présenté comme juif ou allié des juifs. Par exemple, dans le commentaire de *defuncti sunt qui quaerebant animam pueri* (Mt 2, 20), le Pseudo-Remi écrit (comme d'autres auteurs carolingiens) que le terme *defuncti* est au pluriel car non seulement Hérode mais de nombreux juifs voulaient la mort du Sauveur¹.

Hérode est ensuite présenté, selon une lecture typologique, comme l'archétype du diable. Après une argumentation prouvant que Jésus est à la fois vraiment homme, vraiment roi et vraiment Dieu², Hérode est appelé *pellicius* (« couvert de peau »), *sive pellis gloria* (« c'est-à-dire gloire de la peau »), ce qui fait référence Gn 3, 21 : après la Faute, Dieu revêt Adam et Ève de tuniques de peau (*tunicas pelliceas*). Par l'adjectif *pellicius*, Hérode est assimilé au diable, au serpent, à la faute en général : le Pseudo-Remi explique que le diable a volé aux premiers hommes (*protoplastoi*) le manteau d'immortalité (*stola immortalitatis*) et leur a fait revêtir à la place des tuniques de peau. L'auteur décrit ainsi la condition humaine et charnelle depuis la Chute qu'il impute au diable et, partant, à Hérode, après avoir traité de l'Incarnation de Jésus, réellement homme. En outre, le mot *stola* est fréquemment utilisé dans le culte des saints Innocents (témoins dans leur chair de l'Incarnation du Dieu fait homme), dont une des lectures est Ap 7, 14, « Ce sont ceux qui viennent de la grande tribulation ; ils ont lavé leurs robes (*stolas*) et les ont blanchies dans le sang de l'Agneau ». C'est également ce verset qui permet de penser leur martyre comme un baptême de sang.

Hérode est directement identifié au diable régnant dans le monde (*Regnante igitur Herode, id est regnante diabolo in mundo*)³. Sous son règne, Jésus est né à Bethléem et Bethléem symbolise l'âme de chaque fidèle. Telle la condition humaine : le diable règne dans le monde mais Jésus renaît chaque jour dans les âmes des croyants. Hérode possède d'autres attributs diaboliques : il est fourbe (*callidus*) et hypocrite (*hypocritas*). Il convoque les Mages en secret pour leur demander de venir le renseigner une fois qu'ils auront trouvé l'enfant. Ce faisant, il est déjà méfiant et sait que si les

¹ Annexe n° 14, lignes 76-77 p. 55.

² Annexe n° 14, lignes 109-115 p. 50.

³ Lignes 115-116 p. 50.

Mages ne reviennent pas le trouver, il fera tuer les enfants de Bethléem¹. Il possède presque l'omniscience du diable. En outre, il est rangé du côté de la chair par son titre de *pellicius*, et c'est dans sa chair qu'il subit les tourments réservés ici-bas aux persécuteurs du Christ, longuement décrits par le Pseudo-Remi² et repris par Jacques de Voragine. Il finit par se suicider avec le couteau qui lui servait à peler sa pomme (*malum*)³.

Laissons le bourreau et revenons aux victimes. Des Innocents, le Pseudo-Remi ne dit presque rien, si ce n'est à l'occasion d'une remarque courante qui vient de Bède le Vénérable : le fait que les enfants soient tués et que Jésus échappe au massacre signifie que les corps des martyrs peuvent être massacrés mais que la foi en eux est inextinguible ; ce ne sont pas exactement les mots de Bède mais l'idée, issue de Mt 10, 28, est la même. À l'appui de cette affirmation, le Pseudo-Remi cite Paul en Rm 14, 8 (« Car si nous vivons, nous vivons pour le Seigneur; et si nous mourons, nous mourons pour le Seigneur »). Cette citation paulinienne montre peut-être que le Pseudo-Remi a eu accès au sermon de Bède le Vénérable directement, et non par l'intermédiaire de Raban Maur qui avait copié Bède mot pour mot mais supprimé de son texte la citation de Paul. Le Pseudo-Remi ajoute que le Christ a échappé au massacre car son heure n'était pas venue, en vertu des mots de Moïse répétés en Ex 23, 19 ; Ex 34, 26 et Dt 14, 21 : « Tu ne feras pas cuire le chevreau dans le lait de sa mère (*Non coques haedum in lacte matris suae*) ». Cette citation explique que Jésus a été crucifié à l'âge adulte, car l'*infans* ou le *puer* ont encore besoin du lait de leur mère. Le chevreau signifie à la fois les pécheurs et Dieu lui-même, qui s'est sacrifié pour les péchés des hommes, sacrifice réitéré dans l'eucharistie.

Les exégètes carolingiens ont synthétisé et filtré l'apport patristique, en particulier en faisant de Rachel la figure de l'Église pleurant les Innocents, figures de tous les martyrs chrétiens, assassinés par Hérode, figure du Mal. Le parcours à travers les différents commentaires édités a permis de montrer une certaine diversité des interprétations : si l'exégèse pré-scholastique et scolastique retient prioritairement les lectures de Raban Maur et de Paschase Radbert, il existait à l'époque carolingienne

¹ Lignes 175-182 p. 51.

² Lignes 78-97 p. 55-56.

³ Jacques de Voragine et Christian de Stavelot écrivent *pomum*, Remi *malum*.

d'autres possibles exégétiques, qui n'ont pas été suivis : Christian de Stavelot, en particulier, se démarque de ses contemporains en ce qu'il ne cherche pas à faire entrer le massacre des Innocents dans le « moule ecclésial ». De ce fait, la tonalité de son commentaire est nettement moins antijuive : Hérode n'est qu'un usurpateur, et non la personnification de la haine des juifs envers les chrétiens ; Rachel et les Innocents n'y sont pas « déjudaïsés » de force. L'exégèse carolingienne du massacre des Innocents semble donc s'inscrire dans un mouvement plus vaste de construction ecclésiologique « réactive », opérée contre les juifs¹.

II. L'exégèse grégorienne

Le deuxième groupe de commentaires qui se distingue chronologiquement et thématiquement est celui de l'époque de la réforme dite grégorienne (deuxième moitié du XI^e siècle – premier quart du XII^e siècle). Le X^e siècle et le début du XI^e siècle sont une ère de silence exégétique. Une reprise s'amorce au milieu du XI^e siècle, mais les centres d'intérêt des exégètes se sont alors détournés du commentaire de Matthieu. Si les exégètes carolingiens ont commenté de préférence l'Évangile de Matthieu et la Genèse, leurs successeurs de l'époque grégorienne ont plutôt fait porter leurs efforts sur l'Apocalypse et le Cantique des cantiques ; ainsi, la limitation du corpus à deux textes semble ne pas être le seul effet de la méthode adoptée – celle du « carottage » – mais bien un reflet des préoccupations de la période. Ce groupe est donc formé de deux commentaires, celui de Bruno de Segni (1045-1123), grégorien proche des papes réformateurs, et celui de Rupert de Deutz (v. 1075-1129), témoin quant à lui de la théologie monastique bénédictine traditionnelle.

¹ Deux auteurs ont récemment renouvelé l'interprétation de l'antijudaïsme carolingien : Giacomo TODESCHINI, « Les Juifs, les pouvoirs chrétiens et l'Église en Occident pendant le Moyen Âge », dans Antoine GERMA, Benjamin LELLOUCH, Évelyne PATLAGEAN (dirs.), *Les Juifs dans l'histoire*, Seyssel, Champ Vallon, 2011, p. 225-243, spécialement p.231-234 ; Warren PEZÉ, « Amalaire et la communauté juive de Lyon. À propos de l'antijudaïsme lyonnais à l'époque carolingienne », *Francia* 40, 2013, p. 1-25, en particulier la conclusion.

II. 1. Le commentaire de Bruno de Segni

Le commentaire de Bruno de Segni date de 1089¹ et a vraisemblablement été rédigé au moment où son auteur était conseiller du pape Urbain II. Il est relativement bref et ne se répète pas (on n'y trouve aucune énumération des variantes d'interprétation, par exemple)². Le commentaire de Mt 2, 16 tient en quelques lignes et n'est pas innovant. Hérode décide du massacre des Innocents après avoir entendu d'un oracle de prophètes (*oraculo prophetarum*) que le Christ allait naître à Bethléem ; il n'est pas fait mention des prophéties de Syméon et Anna (Lc 2, 25-38), ni des scribes et des docteurs (Mt 2, 4-6). Le commentaire, sur ce point, ne fait pas appel à d'autres passages des Évangiles pour clarifier le récit biblique et rompt ainsi avec la logique du *De Consensu Evangelistarum libri* d'Augustin qui était à l'œuvre dans les commentaires d'époque carolingienne. Pour quelle raison se passer de ces explications ? On ne peut que formuler les hypothèses suivantes : soit l'exégèse du massacre des Innocents était bien connue des lecteurs de Bruno, soit il considérait ces précisions comme inutiles, trop historiques ou bien déjà traitées par d'autres auteurs. Hérode fit tuer tous les enfants afin d'en trouver un seul, écrit Bruno, et ces enfants avaient moins de deux ans car il savait que c'était à peu près l'âge du Christ d'après ce que lui avaient dit les Mages. La tradition exégétique sur l'explication du massacre différé de deux ans après la naissance du Christ est condensée en quelques mots : Hérode avait d'autres préoccupations, et après deux ans, alors qu'il ne voyait pas les Mages revenir, il comprit leur duperie et ordonna le massacre.

Le commentaire des lamentations de Rachel est lui aussi beaucoup plus court que chez les prédécesseurs carolingiens de Bruno de Segni. Encore une fois, il condense toute la tradition héritée de Jérôme en quelques phrases : la reprise du texte de Jérémie pour expliquer la mention de Rama (i.e. *excelsa*), et la question désormais courante de savoir pourquoi Rachel pleure les enfants de sa sœur. Bruno innove cependant sur trois points.

Tout d'abord, les pleurs sont entendus en tous sens, parce que « toutes les mères, tous les parents, tous les humains de chacun des deux sexes, à la vue d'une telle cruauté,

¹ Datation donnée par Beryl SMALLEY, *The Gospels in the Schools, c. 1100-c. 1280*, Londres, Hambledon Press, 1985, p. 46. La biographie de référence reste celle de Réginald GRÉGOIRE, *Bruno de Segni : exégète médiéval et théologien monastique*, Spolète, Centro italiano di studi sull' Alto Medioevo, 1965.

² Voir le texte en annexe n° 15, p. 57.

même s'ils le voulaient, ne pourraient contenir leurs plaintes »¹. L'évocation des parents des deux sexes (et non pas seulement des mères) est suffisamment rare pour être soulignée². En effet, dans les descriptions du massacre des Innocents depuis l'Antiquité, les lamentations et les gestes de deuil sont réservés aux mères. Dans l'iconographie également, l'expression du deuil est uniquement féminine. Pourtant, les mères des Innocents sont absentes du texte biblique : c'est à partir d'une exégèse très libre de Mt 2, 17-18 et d'une assimilation des mères des Innocents à Rachel que l'on a élaboré ces figures. Dans la description (textuelle ou figurative) du massacre des Innocents, on se trouve face à deux groupes : Hérode et ses sicaires opposés au groupe formé par les mères et leurs enfants. On peut s'étonner de l'absence des pères pour défendre leur progéniture contre le pouvoir tyrannique et meurtrier d'Hérode, mais on peine à lui donner une explication satisfaisante.

Bruno de Segni résout ensuite le problème de Rachel pleurant les enfants de sa sœur, « dans la tribu de laquelle ce massacre immense eut lieu » (*in cuius tribu haec caedes immensa facta est*) ; c'est, au passage, la première fois que le massacre des Innocents considéré comme une tuerie de masse, sans mention des victimes au génitif (*puerorum, parvulorum*, etc), et on ressent à la lecture du commentaire la compassion de l'auteur pour les victimes, comme si le massacre était actuel. Rachel signifie « brebis » (*ovis*), écrit Bruno, qui est la traduction de l'hébreu et n'est pas une innovation car ce point étymologique est présent depuis Jérôme. Celui-ci, cependant, ne le précise pas dans le commentaire de Mt 2, 17-18 mais dans son *Liber de nominibus hebraicis*³, et la mention est intégrée au commentaire de Mt 2, 17-18 par Bède le Vénérable dans le sermon précédemment étudié : Rachel y est identifiée à la brebis égarée, parabole rapportée en Mt 18, 12-14 et Lc 15, 4-7. À la suite de Bède, Raban Maur s'approprie l'équivalence Rachel / brebis (sans la mention de la brebis égarée), mais n'est que peu suivi sur ce point par les auteurs carolingiens. Cette pierre d'attente carolingienne est donc actualisée, en contexte grégorien, par Bruno de Segni qui en extrait de nouvelles potentialités interprétatives : Rachel « signifie la sainte Église, qui imite la simplicité ovine (*ovina simplicitas*) ». Cet esprit « ovin » fait peut-être

¹ *Multus enim ploratus multusque ululatus ibi erat, ubi tot matres, tot parentes, tot homines utriusque sexus, visa tanta crudelitate, etiamsi vellent, voces cohibere non poterant*, PL 165, col. 84.

² Elle se trouve également, de façon fugace, chez Paschase Radbert (texte en annexe n° 11, ligne 92, p. 38).

³ PL 23, col 783.

référence à parabole de la brebis égarée, mais il semble plutôt que Bruno ait en tête Jn 10, 11, où Jésus s'identifie au bon pasteur guidant ses brebis, c'est-à-dire l'ensemble des fidèles rassemblés dans l'*Ecclesia*. Et on peut, à bon droit, appeler « fils de Rachel (...) ceux qui presque comme des agneaux sont assassinés, innocents et sans voix. Et de qui les agneaux sont-ils les fils, si ce n'est de la brebis ? Ils sont donc les fils de Rachel »¹. La désignation des Innocents comme des agneaux les rapproche, évidemment, de l'Agneau.

Enfin, les considérations de Bruno de Segni sur l'absence de consolation de Rachel semblent nouvelles. Pour rappel, chez les auteurs précédents, on pouvait lire que Rachel refusait d'être consolée car elle n'en avait pas besoin : soit parce que les enfants étaient morts pour toujours et qu'elle était inconsolable, soit parce qu'elle savait qu'ils étaient victorieux dans l'au-delà et, dans ce cas, se réjouissait de leur mort ; chez Raban Maur, qui reprend Hilaire de Poitiers, Rachel refuse la consolation parce qu'elle voit les enfants de Bethléem tués par ceux qu'elle aurait voulu garder pour ses premiers-nés, c'est-à-dire les juifs. Dans le commentaire de Bruno de Segni, Rachel, c'est-à-dire l'Église, pleure ses enfants, même si elle sait qu'ils ont acquis le repos dans l'au-delà, parce qu'on les lui a enlevés *corporaliter*, « corporellement », parce qu'ils ne sont plus avec elle « dans cette vie » (*in hac vita*). Pour Bruno, Rachel pleure à bon droit, même si la consolation dans l'au-delà est promise (il cite Jn 16, 22 à l'appui) et même si elle sait que le sort réservé aux Innocents est meilleur dans les cieux, « s'ils sont déjà près de Dieu ».

Ces affirmations appellent deux remarques. Premièrement, l'incise *si quidem iam nunc cum Deo sunt* pose la question du devenir des âmes des Innocents juste après leur massacre : la couronne du martyr est-elle acquise immédiatement ? Bruno ne considère-t-il pas plutôt les Innocents comme des enfants morts sans baptême dont la place serait dans le Limbe des enfants, à un moment où s'amorce la réflexion sur ce point² ? Ou pense-t-il, comme certains de ses contemporains, que les âmes des Innocents sont descendues aux enfers avant d'être libérées par le Christ en même temps

¹ (...) *non immerito filii Rachel esse dicuntur, qui quasi agni innocentes et sine voce, jugulantur. Denique cujus filii sunt agni ? nonne ovis ? Sunt igitur filii Rachel* (annexe n° 15, lignes 19-21).

² Didier LETT, « De l'errance au deuil. Les enfants morts sans baptême et la naissance du *Limbus puerorum* aux XII^e-XIII^e siècles », dans Robert FOSSIER (dir.), *La petite enfance dans l'Europe médiévale et moderne. Actes des XVI^e journées internationales d'Histoire de l'Abbaye de Flaran*, Toulouse, Presses universitaires du Mirail, 1997, p. 77-92, ici p. 80.

que celles des justes de l’Ancien Testament¹ ? Deuxièmement, Bruno de Segni, par la compassion qu’il exprime pour Rachel-l’Église séparée de ses enfants *corporaliter* et *in hac vita*, semble disqualifier la consolation acquise dans l’au-delà au profit de la vie ici-bas. Il s’inscrit ainsi pleinement dans les problématiques de son époque concernant la valorisation du corporel comme don de Dieu et du séjour ici-bas. Le commentaire reflète ce que Damien Boquet a qualifié de « tournant anthropologique »², c’est-à-dire une valeur plus grande accordée à partir du XI^e siècle au séjour terrestre et aux actions humaines. Les théologiens valorisent désormais le monde comme don de Dieu, qui s’accompagne d’une spiritualisation du monde matériel et de la récupération de celui-ci par l’institution ecclésiale. Plus concrètement, cela se manifeste par une incursion plus grande de l’Église dans les affaires privées – on songe au mariage qui est en train de devenir un sacrement, par exemple –, et par un intérêt renouvelé accordé à la nature humaine du Christ, crucifié et souffrant, bien visible dans l’art, et à la figure de la Vierge Marie. Ces évolutions générales de la spiritualité médiévale sont donc bien visibles dans le détail du commentaire de Mt 2, 16-18³. On peut également penser que le fait de dévaloriser la consolation uniquement acquise dans l’au-delà aux dépens du séjour ici-bas fait écho à des controverses du temps de Bruno : l’« hérésie » de Bérenger de Tours, qui remettait en cause la doctrine de la présence réelle (d’où la nécessité d’insister sur la dimension *corporaliter* de celle-ci), ou encore la naissance de mouvements qui commençaient à prôner la renonciation aux biens de ce monde comme voie d’accès privilégié à la perfection et au salut.

¹ Chapitre 6, *infra*, p. 248sq.

² Damien BOQUET, « Des racines de l’émotion. Les préaffects et le tournant anthropologique du XII^e siècle », dans Damien BOQUET, Piroška NAGY, *Le Sujet des émotions au Moyen Âge*, Paris, Beauchesne, 2009, p. 163-186.

³ Sur la pénétration des idées grégoriennes (en particulier la lutte contre la simonie et la séparation des sphères cléricales et laïques) dans l’exégèse de Bruno de Segni, voir Ian S. ROBINSON, « Political Allegory in the Biblical Exegesis of Bruno of Segni », *Recherches de théologie ancienne et médiévale*, 50, 1983, p. 69-98.

II. 2. Le commentaire de Rupert de Deutz

Le commentaire de Rupert de Deutz¹, postérieur à celui de Bruno de Segni d'une trentaine d'années, est écrit dans un contexte très différent : les années 1120, au moment où les idées grégoriennes sont bien afferemies, où les rapports entre le sacerdoce et l'empire connaissent, et surtout après la première Croisade. L'œuvre est écrite dans le milieu monastique bénédictin de la région de Liège, très dynamique à l'époque carolingienne mais en déclin à l'époque de Rupert. Celui-ci est « un des fondateurs de la mystique spéculative médiévale, qui a ouvert la voie à l'école de Saint-Victor, et (...) un adversaire tenace de la dialectique, mise à l'honneur par Abélard surtout »² : la mystique apparaît comme une « position de repli (...), à l'opposé de (...) l'inclination rationaliste »³ de la pré-scholastique. Rupert de Deutz est partisan des idées grégoriennes de stricte séparation du spirituel et du temporel et dénigre les vices du siècle. Son commentaire prend la forme d'un commentaire linéaire écrit au fil de la plume, à l'opposé du commentaire verset par verset, qui va à l'essentiel, d'un Bruno de Segni. Rupert de Deutz est considéré comme un théologien novateur dans l'aspect prophétique et illuminé que prend son exégèse (il a reçu un commandement divin en songe), et le passage de son commentaire de Matthieu concernant le massacre des Innocents est assez original. Le commentaire de Mt 2, 16 est presque inexistant car inséré dans le commentaire de la fuite en Égypte ; en revanche, celui des lamentations de Rachel est très développé.

Rupert ne commente pas le début du verset Mt 2, 16 (*Tunc Herodes videns quoniam illusus esset a magis, iratus est valde*), c'est-à-dire qu'il fait l'impasse sur les raisons de la colère d'Hérode. L'aspect historique ne semble pas l'intéresser. En revanche, il commente longuement la fuite en Égypte du point de vue de l'accomplissement de la prophétie d'Osée 11, 1 *ex Aegypto vocavi filium meum* (Mt 2, 15) : l'auteur explique que c'est la fuite de la sainte Famille vers l'Égypte qui accomplit la prophétie où Dieu appelle son fils hors d'Égypte, c'est-à-dire hors de Sodome, hors des mains d'Hérode et de tout ce qui représente le mal. Rupert coupe alors court en indiquant que ce point est très compliqué. L'explication du massacre des

¹ RUPERT DE DEUTZ, *Super Mattheum*, Hrabanus HAACKE (éd.), Turnhout, Brepols, 1979 (CCCM 29), p. 45-49. Texte en annexe n° 16, p. 58-59.

² Christine RENARDY, « Les écoles liégeoises du IX^e au XII^e siècle... », art. cit., p. 319.

³ *Ibid.*, p. 322. Sur Rupert de Deutz, voir sa biographie par John H. VAN ENGEN, *Rupert of Deutz*, Berkeley, University of California Press, 1983.

Innocents est faite en lien avec cette interprétation particulière de la fuite en Égypte : celle-ci est en réalité la réactualisation de la sortie d'Égypte, à ceci près, écrit Rupert, que le massacre des Innocents est différent de celui des garçons hébreux ordonné par Pharaon. En effet, par Pharaon et par Hérode s'expriment le « même diable » et le « même esprit malin ». Cependant, le premier a ordonné aux sages-femmes, puis à tout son peuple de tuer tous les enfants mâles, « pour qu'il n'y ait plus de semence d'où, selon la promesse faite à Abraham [peut-être Gn 12, 7 : 'C'est à ta descendance que je donnerai ce pays'], le Christ pût naître ». La mesure d'ordre démographique, prise, dans le premier chapitre du livre de l'Exode, par Pharaon qui déplorait l'accroissement du peuple hébreu, est ici interprétée comme une mesure contraceptive et préventive, pour empêcher la naissance du Christ¹. Notons, avec Rupert, que cette mesure préventive se fait par élimination des enfants mâles uniquement puisque Pharaon prescrit de laisser vivre les filles (Ex 1, 16 et 1, 22) : le Christ, issu de la « semence » d'Abraham, n'a pas de femme dans sa généalogie (Mt 1, 1-17). Au contraire, le massacre de tous les enfants de Bethléem ordonné par Hérode est présenté comme la conséquence de l'échec de la mesure contraceptive de Pharaon : le Christ est né malgré celle-ci, et il faut tuer tous les enfants, garçons et filles, afin que le seul enfant qu'Hérode craint ne puisse en réchapper – nouvel échec. La remarque de Rupert laisse cependant supposer qu'il ait pu y avoir des filles parmi les enfants massacrés à Bethléem. Ce fait n'est attesté nulle part, mais le mot *puer* en latin, et le mot *paidia* en grec (qui tous deux désignent les Innocents dans la Bible) peuvent renvoyer aussi bien à des garçons qu'à filles. Aucun commentateur ne se pose jamais la question de l'existence d'« Innocentes », probablement du fait de la nature typologique de l'épisode biblique, qui n'est là que pour rejouer en Christ la vie de Moïse, réchappant, lui, d'un massacre d'enfants mâles. Enfin, Rupert de Deutz, à la différence de ses prédécesseurs, ne commente pas l'âge des Innocents : celui-ci semble inutile à son propos, sans doute parce que la perspective historique l'intéresse peu.

Le commentaire des lamentations de Rachel est, lui, très développé. Rupert donne tout d'abord les deux citations bibliques sur les lamentations de Rachel, Mt 2, 18 et Jr 31, 15. Il affirme ensuite que la cause du massacre des Innocents « selon la vérité de l'Évangile » se trouve dans le livre de Jérémie peu après l'évocation de Rachel,

¹ Dans les sources juives, c'est la naissance de Moïse qu'il s'agit d'empêcher.

quand le prophète écrit : « Le Seigneur créera du nouveau sur la terre : la femme entourera son mari¹ » (Jr 31, 22), c'est-à-dire, explique Rupert, que la femme n'admettra pas de semence étrangère (*semen deforis*) mais concevra en elle (*intus*) et mettra au monde le Fils par l'opération du Saint-Esprit. C'est donc parce que la femme a cherché l'homme, parce que le roi des juifs est né de la Vierge, que les Innocents sont tués. Le raisonnement n'est pas très clair. On peut supposer que Rupert lit le passage de Jérémie comme une évocation de l'incarnation du Christ (« le nouveau sur la terre », c'est la conception de Jésus uniquement par l'action divine ; la femme, la Vierge, entourera son mari, le Christ²). La cause du massacre des Innocents, et de tous les autres martyres dont celui des Innocents est le premier, est donc l'Incarnation. La citation de Jr 31, 22 reste étrange : pourquoi convoquer ce passage si peu explicite ? Le *semen deforis* est-il une allusion lointaine à l'origine étrangère d'Hérode soulignée par d'autres commentateurs ? Autre hypothèse : l'auteur semble opposer *semen deforis* et *intus* spirituel, Bethléem et les enfants étant compris dans l'*intus*, qui englobe l'action de la Vierge d'où est créé le roi des juifs, et son lieu ; Rupert étend peut-être ainsi l'enfantement virginal aux saints Innocents. Quoi qu'il en soit, le commentaire entend bien donner une interprétation christologique à ce passage de l'Ancien Testament.

De plus, Rachel est appelée par Rupert de Deutz la *mater Ecclesia* (la mère Église) et représente toute mère qui pleure ses enfants victimes de persécution, puisqu'elle est la mère de Joseph, le premier persécuté : ici l'auteur cite à l'appui non pas la Genèse (chapitre 37), mais le Psaume 105 (17-18). Cette mention de Joseph est assez originale : on trouve plus souvent Abel cité comme premier martyr. Elle s'explique sans doute par la nécessité de faire correspondre Rachel avec la *mater Ecclesia* : Joseph était historiquement son fils préféré, tant attendu, premier-né après une longue stérilité, persécuté et vendu en esclavage par ses propres frères. La figure de la mère pleurant son fils persécuté n'est pas sans faire penser à la Vierge.

¹ Je traduis ici littéralement *femina circumdabit virum*. La TOB donne : « la femme fait la cour à l'homme ».

² La Vierge peut sans difficulté être à la fois la femme, la sœur, la mère et la fille de Jésus, d'où les célèbres mots que Dante prête à Bernard de Clairvaux dans le *Paradis*, XXXIII, v. 1 : *Vergine Madre, figlia del tuo figlio*. Cf. Guy PHILIPPART, « Le récit miraculeux marial dans l'Occident médiéval », dans Dominique IOGNA-PRAT, Éric PALAZZO, Daniel RUSSO (dirs.), *Marie. Le culte de la Vierge dans la société médiévale*, Paris, Beauchesne, 1997, p. 563-590, ici p. 582-583 ; Salvatore D'ONOFRIO, « La Vierge sans âge. Mythes et rites, images et parentés », *Images Re-vues* [En ligne], 9 | 2011, mis en ligne le 25 novembre 2011, consulté le 04 février 2015. URL : <http://imagesrevues.revues.org/1599>

Rupert se livre ensuite à une longue méditation sur la consolation, que l'on ressent mieux « par l'expérience que par la lecture » (*melius sentiri potest per experimentum quam per solum lectionis auditum*). Cette remarque est celle d'un exégète inspiré, qui a fait l'expérience de la consolation divine lors de visions extatiques : il raconte avoir reçu un commandement divin d'écrire des commentaires bibliques, se livre régulièrement aux larmes et reçoit des consolations sous forme de visions de Jésus. L'accès à la béatitude par le « don des larmes » est aussi une justification du don d'interprétation de l'Écriture sainte¹.

Pourquoi les Écritures se contredisent-elles à propos des lamentations, s'interroge Rupert sur ce sujet qui lui est cher : Rachel se lamente à bon droit, de même que sont heureux ceux qui pleurent car ils seront consolés (Mt 5, 5), tandis qu'ailleurs (Jr 31, 17-18), note-t-il, il est prescrit de sécher ses larmes. La réponse apportée par Rupert est qu'il existe deux types de lamentations : celles qui viennent de Dieu, avec l'inspiration, qui mènent au salut et pour lesquelles il n'est pas besoin d'être consolé ; et les lamentations du siècle, qui mènent à la mort, quand on n'est pas consolé d'une perte terrestre par l'espoir de la résurrection². Ce passage contredit complètement le texte de Bruno précédemment cité, qui accordait à Rachel le droit de se lamenter pour une perte qu'elle ressent *in hac vita*. Le texte de Rupert de Deutz, enfin, est également remarquable pour les pistes qu'il ouvre. Par exemple, Rachel pleure les martyrs car ils ne sont pas encore parvenus à l'immutabilité de Dieu au ciel. Où sont-ils en attendant ? La question n'est pas posée mais le sera au siècle suivant, au moment de l'invention du Purgatoire et des limbes, de même que la question de l'immutabilité de Dieu sera abondamment traitée par la scolastique. Enfin, curieusement, la veine antijuive est assez peu explorée par Rupert dans son commentaire de Mt 2, 16-20, alors qu'il est par ailleurs un fervent polémiste, pourfendeur de la *carnalitas Iudeorum* et auteur d'un traité contre les juifs³.

¹ Piroska NAGY, *Le don des larmes, op. cit.*

² Sur les contradictions de l'Écriture relevées par Rupert à propos des consolations, voir Susan BOYNTON, « Performative Exegesis in the Fleury *Interfectio Puerorum* », *Viator*, vol. 29, janvier 1998, p. 39-64, ici p. 53.

³ David E. TIMMER, « Biblical Exegesis and the Jewish-Christian Controversy in the Early Twelfth Century », *Church History*, Vol. 58, n° 3, sept. 1989, p. 309-321.

II. 3. Un contrepoint byzantin : le commentaire de Théophylacte d'Ochrid

À ce point de la réflexion, on aimerait apporter un élément de comparaison avec l'exégèse latine d'époque grégorienne. Il s'agit du commentaire du massacre des Innocents par un important exégète byzantin, Théophylacte (v. 1050-ap. 1126), évêque d'Ochrid, en Bulgarie, actif au temps de la réforme grégorienne¹ et de la première Croisade². Le goût prononcé des théologiens et artistes byzantins pour les écrits apocryphes³ invite à s'interroger sur la façon dont la matière narrative des apocryphes a été intégrée, ou non, au commentaire du massacre des Innocents, appelé *Brephoktonias* en grec et célébré le 29 décembre en Orient. Proche des milieux impériaux, Théophylacte a été l'élève de Michel Psellos, précepteur de Constantin Doukas, auquel il adresse un *Miroir*, puis promu et à la fois exilé en Bulgarie par les Comnène.

Le commentaire est bref et s'effectue verset par verset. L'évêque d'Ochrid compare Pharaon et Hérode, comme le fait Rupert de Deutz, sans pourtant relever les différences : ils sont tous deux des tueurs d'enfants (*paidoktonoi*) qui ont été joués, se sont mis en colère et ont fait tuer des enfants mâles (*arrena*) – ici les enfants sont mâles, sans ambiguïté. En tuant les enfants, écrit Théophylacte, Hérode montre sa colère envers les Mages qui pourtant ne l'ont pas offensé. Le commentaire est rendu vivant par une suite de questions adressées à l'auteur par un interlocuteur imaginaire. Pourquoi des enfants ont-ils été tués ? « Pour montrer la nature mauvaise (*kakia*) d'Hérode. Mais tu me diras peut-être "Et comment ! Pourquoi pour montrer sa nature mauvaise a-t-il fallu faire du mal à des enfants ?" Écoute, ils n'ont pas subi de tort, car ils ont mérité les couronnes. Car quiconque subit quelque mal ici-bas, ou souffre pour réparer des péchés, ou pour être honoré d'une couronne, comme ces enfants, reçoit la couronne ». Les préoccupations de Théophylacte d'Ochrid à propos du massacre des Innocents sont différentes de celles de ses contemporains occidentaux. Il ne s'attarde pas sur chaque détail du texte biblique, ne s'étend pas sur les raisons de la colère d'Hérode ou sur l'âge des enfants. Il se contente de justifier brièvement (le raisonnement n'est pas d'une grande cohérence argumentative) le massacre d'enfants, ce qui rappelle la perspective augustinienne évoquée précédemment, qui cherche à faire une place à la souffrance des

¹ Théophylacte est par ailleurs l'auteur d'une lettre s'opposant aux erreurs des Latins sur la primauté romaine (*PG* 126, col. 241).

² THÉOPHYLACTE D'OCHRID, *Enarratio in Evangelium S. Matthæi*, *PG* 123, col. 162-170. Je remercie Philippe Hoffmann d'avoir attiré mon attention sur ce texte, en annexe n° 17, p. 60.

³ Louis BRÉHIER, *La civilisation byzantine*, Paris, Albin Michel, 1950, p. 310-311.

enfants dans le plan divin ; le commentaire du verset suivant, qui affirme que le massacre des Innocents est le résultat de la volonté divine, va dans le même sens.

Le verset 17 est commenté indépendamment du verset 18, ce qui est assez rare en Occident : l'auteur indique que pour que personne ne puisse penser que la « destruction des enfants en bas âge » (*tôn nèpiôn anairésis*) a été accomplie « malgré Dieu » (*akontos tou theou*), le verset montre ce que Dieu savait par avance et avait prédit. En Occident, l'accomplissement de la prophétie n'est pas commenté pour lui-même, mais les exégètes cherchent à démontrer en quoi le massacre des Innocents accomplit la prophétie des lamentations de Rachel, et le Nouveau Testament l'Ancien, ce qui n'est pas la perspective de Théophylacte.

Le commentaire du verset 18 est littéral : Rama est un lieu de Palestine situé « en hauteur », dont le nom signifie « en hauteur ». Il se trouve dans le territoire (*klèros* – ce terme ne correspondant pas à une division territoriale de l'Empire byzantin mais renvoyant à des réalités antiques ou d'époque hellénistique¹) de la tribu de Benjamin, qui était le fils de Rachel. Or celle-ci, relève Théophylacte, est enterrée à Bethléem, donc le prophète, lorsqu'il dit « Rachel », désigne en fait Bethléem. C'est donc Bethléem qui pleure ses enfants et ne veut pas être consolée, parce qu'ils ne sont plus. Ils ne sont plus dans cette vie, parce que leurs âmes sont immortelles. L'explication du texte biblique est réduite au strict nécessaire : l'auteur ne procède pas à des distinctions complexes ou à de longues dissertations sur la consolation. Il n'analyse pas non plus Rachel comme figure typologique de l'Église, et ne pose pas la question du deuil des enfants de sa sœur. Ces différences s'expliquent sans doute par une tradition patristique différente (peu d'interpénétration entre les aires de langues grecque et latine) et une nécessité moindre de façonner l'épisode biblique à des fins ecclésiologiques et politiques.

¹ Voir par exemple Andréas HELMIS, « Chapitre II. Variations helléniques sur le thème de la tenure militaire », dans Jean-Pierre POLY, Éric BOURNAZEL (dirs.), *Les féodalités*, Paris, PUF, 1998, p. 631-644.

III. L'exégèse pré-scolastique

Nous entrons ici dans des contrées mieux connues grâce aux travaux fondateurs de Beryl Smalley. La pratique exégétique est bouleversée au tournant des XI^e et XII^e siècles par la création, dans le Nord de la France et dans l'Ouest de l'empire germanique, d'écoles cathédrales qui s'approprient cet art jusqu'alors cultivé plutôt en milieu monastique – même si de grands exégètes des époques antérieures ont pu avoir des postes élevés dans la hiérarchie ecclésiastique séculière, ils écrivaient leurs commentaires plutôt lors de leur passage (ou de leur fin de carrière) comme abbé de tel ou tel grand monastère. Cette mutation est le résultat du lent déclin des écoles claustrales à partir du X^e siècle : avec les réformes clunisienne puis cistercienne, le monastère n'est plus envisagé comme lieu d'éducation – les oblats sont d'ailleurs de moins en moins accueillis dans les monastères – mais comme lieu de méditation et de culte rendu à Dieu par l'intermédiaire de la liturgie des heures. L'exégèse est encore bien vivante en milieu monastique mais n'a plus la vocation pédagogique qu'elle avait sous la plume d'un Christian de Stavelot : elle devient plutôt une pratique individuelle de la Bible.

Pour l'heure, concentrons-nous sur ce milieu producteur d'un savoir exégétique renouvelé : les écoles cathédrales. Les commentaires de Matthieu y sont rares jusqu'à une date avancée dans le XII^e siècle car la production de l'exégèse correspond aux contenus des enseignements : les Psaumes et les Épîtres pauliniennes, bases de l'enseignement scolaire, sont par conséquent beaucoup plus fréquemment commentés¹. Le changement est impulsé à Laon par Anselme (v. 1050-1117) et par son frère Raoul (v. 1060-1133), qui entreprennent de commenter la Bible dans son ensemble : leur œuvre sera qualifiée dès la fin du XII^e siècle de Glose « ordinaire ». À partir de ce moment, tout exégète se réfère à la Glose pour la composition d'un nouveau commentaire.

Il a donc été décidé, pour déceler les changements dans le discours exégétique sur les saints Innocents, d'étudier ce qu'en disent la Glose ordinaire, puis l'auteur anonyme des *Enarrationes in Matthæum*, commentaire assez répandu, puisqu'il en

¹ Beryl SMALLEY, *The Gospels in the Schools*, op. cit.

subsiste aujourd'hui une cinquantaine de manuscrits, qui s'inspire, entre autres, de la Glose. Enfin, une attention particulière sera accordée à l'œuvre de Pierre Comestor (v. 1110-1179), « passeur » de la Glose ordinaire qui influence son commentaire de Matthieu, mais surtout son *Histoire scolastique*, une des œuvres les plus lues au Moyen Âge.

III. 1. La Glose « ordinaire »

Dans les écoles, les maîtres ont pour mission de donner une vision plus large, peut-être plus superficielle et moins méditative de la *sacra pagina* que dans les monastères. La glose est pratiquée dans le Nord de la France dès la fin du XI^e siècle pour les livres les plus commentés : Psaumes, Épîtres de Paul, Cantique des Cantiques et Apocalypse. Cette forme « restaure le primat du texte [biblique] qui est reproduit dans son intégrité et non plus lemmatisé, et elle distille l'information nécessaire au sens entre les lignes et dans les marges. L'effet recherché est celui d'une lecture dynamique (...)»¹. » Ainsi, le caractère très personnel de certains commentaires monastiques antérieurs s'efface au profit d'une forme et d'un contenu plus ramassés et systématisés, avec distinction plus nette des niveaux d'exégèse, littérale et allégorique. Dans un premier temps, il existe autant de gloses que de maîtres, *tot glossae quot magistri*². Ces gloses du Nord de la France produites au XI^e siècle sont progressivement supplantées et « périmées » par la glose de l'ensemble de la Bible, élaborée par l'école de Laon sous l'impulsion d'Anselme, puis de son frère Raoul, entre 1090 et 1130. Dès la fin du XII^e siècle, la glose de Laon, dite désormais « ordinaire », fait partie du « socle commun » des études de théologie, et imprime durablement sa marque sur l'exégèse biblique. Il en subsiste aujourd'hui environ 2 700 manuscrits.

La glose de Matthieu est attribuée par Pierre Comestor à Raoul de Laon, ce qui a été confirmé par Heinrich Weisweiler³. Celui-ci identifie les sources de la Glose sur Matthieu : Paschase Radbert (dont l'école de Laon possédait un abrégé anonyme),

¹ Guy LOBRICHON, « L'exégèse biblique, histoire d'un genre littéraire (VII^e-XIII^e siècle) », dans *ID.*, *La Bible au Moyen Âge*, Paris, Picard, 2003, p. 55-70, ici p. 65.

² Beryl SMALLEY, « Les commentaires bibliques de l'époque romane : glose ordinaire et gloses périmées », *Cahiers de civilisation médiévale*, Janvier-mars 1961, n° 13, p. 15-22, ici p. 15.

³ Heinrich WEISWEILER, « Paschasius Radbertus als Vermittler des Gedankengutes des karolingischen Renaissance in den Matthäuskommentaren des Kreises um Anselm von Laon », *Scholastik*, vol. 35, 1960, p. 363-402 et 503-536, cité par SMALLEY, *The Gospels in the Schools*, *op. cit.*, p. 5.

Raban Maur et des auteurs patristiques connus à travers les auteurs carolingiens. Il faut donc préciser, avec Gilbert Dahan, que les commentaires de la Glose ordinaire ne sont pas uniquement des gloses au sens strict, glose qui est « la structure la plus élémentaire de l'exégèse, son "atome" », c'est-à-dire un mot du texte biblique suivi de son explication (souvent un synonyme) : puisqu'on y trouve des extraits des Pères, il s'agit également d'un commentaire de type anthologique.

La glose de Mt 2, 16-18 reprend de nombreux éléments précédemment évoqués : elle récapitule et fixe la tradition constituée à l'époque carolingienne qui sert désormais de fondement à tout commentaire du massacre des Innocents et des lamentations de Rachel. Le texte étudié a été établi par nos soins à partir de l'édition *princeps* de Strasbourg (1480-1481) ; ce texte est considéré comme assez représentatif de l'état médiéval de la Glose et permet de repérer les différentes influences. Depuis la transcription effectuée, le texte a été établi de manière plus sûre par l'équipe de glossae.net¹.

Le commentaire de *Tunc Herodes videns* de la glose marginale est constitué de deux parties distinctes. La première est une réécriture d'Augustin, connu sans doute par l'intermédiaire du commentaire de Raban Maur. La citation n'est pas textuelle ; il s'agit plutôt d'une simplification du texte antique : les subordonnées infinitives sont supprimées, l'ordre des mots de la phrase se rapproche davantage de celui de la langue vernaculaire, les phrases très longues sont découpées en plusieurs phrases et certaines précisions sont supprimées (l'épisode de la purification de la Vierge et les prophéties de Syméon et d'Anna relatés dans l'Évangile de Luc ; la mention de la fuite en Égypte). Le compositeur de la Glose, probablement Raoul pour ce passage, conserve les idées suivantes : Hérode a pensé que les Mages avaient mal interprété l'étoile, en ne les voyant pas revenir ; il cesse alors de chercher l'enfant-Jésus, mais il entend parler des rites accomplis au Temple, s'aperçoit de sa méprise et envoie tuer les enfants. La deuxième partie du paragraphe est empruntée à un autre passage de Raban Maur pour la mention de la date du massacre (un an et quatre jours après la naissance du Christ) et

¹ Texte en annexe n° 18 (p. 61-62), établi d'après l'édition *princeps* de 1480-1481, Adolphe RUSCH (éd.), Strasbourg, consultable en ligne sur le site de l'Université de Erfurt/Gotha :

http://archive.thulb.uni-jena.de/ufb/receive/ufb_cbu_00000227?jumpback=true&maximized=true&page=/Mon-typ-2-00011_009.tif

La *Glose ordinaire* est en cours d'édition numérique sur le site glossae.net.

pour l'idée qu'Hérode ordonne un massacre de masse afin que Jésus ne puisse en réchapper (pour l'idée seulement, car le vocabulaire est *in globo* emprunté à Paschase Radbert). Ici, l'auteur ajoute un élément pour expliquer que le massacre a été différé par rapport à la naissance de Jésus : Hérode se serait rendu à Rome « soit parce qu'il y était accusé, soit pour consulter les Romains sur ce que l'on racontait du Christ ». Cette mention de Rome fait écho à la tradition présente dans l'exégèse carolingienne de l'origine étrangère d'Hérode, usurpateur à qui les Romains ont confié le pouvoir, tyran qui reçoit ses ordres d'une puissance étrangère aux dépens de « son » peuple. Une mention de séjours réguliers d'Hérode à Rome se trouve dans l'homélie précédemment étudiée du Pseudo-Remi d'Auxerre. Mais le récit, promis à une longue postérité, d'Hérode convoqué à Rome au moment de la naissance de Jésus, puis rentrant à Jérusalem renforcé dans son pouvoir ce qui lui permet d'ordonner le massacre des Innocents, se trouve dans une homélie attribuée à Haymon d'Auxerre¹. La source de l'auteur de la Glose sur ce séjour d'Hérode à Rome est impossible à déterminer. L'auteur accumule le plus d'éléments possibles pour expliquer que le massacre, pourtant présent à l'esprit d'Hérode dès la naissance de Jésus, n'a pas eu lieu plus tôt.

En effet, le fait que le massacre ait été différé contredit quelque peu l'affirmation suivante, qui ouvre le commentaire de *occidit omnes pueros* : la persécution commença aussitôt que (*cito*) le Christ apparut au monde – non, puisque le massacre eut lieu plus d'un an après sa naissance ! L'ensemble du passage est un abrégé du commentaire de Paschase Radbert. Cette persécution immédiate préfigure celle des saints. La polyptote (*infans, infantes, infantia*) est empruntée à Paschase : alors que l'on cherche un enfant, on tue des enfants en qui est née la forme du martyr (*forma martyrii*) et où l'enfance de l'Église est révélée (allusion au sang des martyrs comme semence de l'Église, *topos* depuis Tertullien, mais également au fait qu'il faut être comme un enfant pour entrer au royaume de Dieu). La deuxième partie du paragraphe est une redite : le massacre des Innocents préfigure la passion de tous les martyrs. Hérode préfigure tous les impies. Cette partie empruntée à Raban Maur, qui dépend lui-même d'Augustin (*humiles et innocentes*) et de Bède (*bimi quia doctrina et operatione perfecti ; corpora possunt perimi, etc*).

¹ PL 118, col. 78.

Le commentaire de *et in omnibus finibus* est emprunté à Raban Maur et simplifié. La glose correspondant à *a bimatu* comporte des échos du commentaire de Paschase Radbert, toujours *via* son abrégiateur anonyme, semble-t-il : Hérode, de même qu'il s'empara des limites de la ville (*finis civitatis*) sans que cela soit vraiment nécessaire, s'empara également d'une autre année, c'est-à-dire qu'il aurait pu se contenter de faire tuer les enfants de moins d'un an et quatre jours, mais ajouta au nombre des victimes les enfants de un à deux ans. Il avait peur que l'enfant « auquel les étoiles étaient soumises » (*puer cui famulabantur sydera*) pût se dissimuler sous la forme d'un enfant un peu plus âgé ou un peu plus jeune. Cet argument est attribué par Thomas d'Aquin à Augustin¹ mais la référence reste obscure ; l'argument est en tous cas transmis par Raban Maur.

Le commentaire de *Tunc adimpletum* indépendamment de la suite du verset, c'est-à-dire du seul processus de l'accomplissement de la prophétie, est une innovation de la Glose – il se trouve dans le commentaire byzantin de Théophylacte de Bulgarie², mais il est peu probable que l'auteur de la Glose y ait eu accès. La nécessité d'expliquer le processus d'accomplissement de l'ancienne Loi par la nouvelle peut se comprendre en contexte scolaire, alors qu'elle était moindre, voire inexistante, en contexte monastique. La phrase est de Paschase Radbert mais le découpage du texte biblique ne correspond pas à celui de l'exégète carolingien, qui inclut cette phrase dans le commentaire de *Vox in Rama*. Avant que soit révélé ce qui est caché dans le texte biblique, dit la Glose, l'accomplissement y réside en puissance : la lettre de l'Ancien Testament est dite « inachevée » (*semiplenum*).

L'auteur de la Glose invoque ensuite l'unique *auctoritas* de tout le passage : Jean Chrysostome (v. 344-407), dans sa septième homélie³. Le passage traite des signes célestes des grands événements : l'étoile apparut pour la naissance du Christ, de même « des signes apparurent dans le ciel » pour la « destruction des Romains » et l'on entendit les anges crier *Transeamus ab his sedibus* (sortons d'ici, quittons ces régions). L'événement auquel l'expression *destructio Romanorum* fait allusion est difficile à identifier. La paternité des paroles prêtées aux anges est fréquemment attribuée à

¹ *Summa Theologiae* III, q. 36 a. 6 ad. 3 : (...) *Ideo autem non solum bimos interfecit sed etiam infra, quia, ut Augustinus dicit, in quodam sermone innocentum, timebat ne puer cui sidera famulantur, speciem suam paulo super aetatem vel infra transformaret.*

² Cf. *supra*, p. 199sq.

³ Le texte édité dans la *PG* et identifié comme la septième homélie ne correspond pas (*PG* 57, col. 76-77).

Flavius Josèphe, dans le commentaire de Mt 27, 51 (les éléments se déchaînent au moment de la mort de Jésus), et ce depuis Jérôme¹. Il s'agit peut-être d'une traduction libre par Jérôme du texte de Flavius Josèphe (*Guerre des Juifs*, VI, 5, 3) qui relate la destruction du Temple par Titus en 70 ; les prêtres fuient alors le Temple en disant : *metabainomen enteûthen*².

Le commentaire du verset Mt 2, 18 *Vox in Rama, etc* est principalement littéral et emprunté à l'abrégé du commentaire de Paschase Radbert. Deux phrases introduites par *allegorice*, adverbe qui signale le passage du sens littéral au sens spirituel, sont issues du commentaire de Raban Maur. *Vox in Rama* est, *allegorice*, la voix de l'Église gémissant sur le meurtre de ses membres, qui montent jusqu'au trône du juge suprême. La seconde phrase introduite par *allegorice* et empruntée à Raban affirme que Rachel est la centième brebis ramenée dans le droit chemin par le bon pasteur.

La voix est entendue à Rama, qui est près de Gaba, à douze milles de Bethléem, où a eu lieu le viol et le meurtre de la femme du Lévitain (Jg 19-21) ayant donné lieu à l'extermination presque totale de la tribu de Benjamin : cette interprétation vient du commentaire de Paschase Radbert³. Comme dans celui-ci, *audita* est commenté de la façon suivante : il s'agit d'une hyperbole, d'une amplification (presque au sens acoustique du terme) puisque l'on entend Rachel déjà morte pleurer ses fils disparus. Le commentateur affirme que l'extermination de la tribu de Benjamin en Jg 19-21 annonce la *futura vastatio* des juifs, « selon l'histoire des Chaldéens » : il s'agit ici peut-être d'une référence à Is 23, 13 qui raconte la destruction du pays des Chaldéens (la région de Babylone) par les Assyriens qui le conquièrent en 703. Quoi qu'il en soit, en dernier lieu, c'est le massacre des Innocents qui vient accomplir (et dissiper l'ombre de) toutes les prophéties d'anéantissement de l'Ancien Testament et qui annonce « l'imminente captivité » du peuple juif. Le raisonnement est emprunté à Paschase Radbert, mais un mot diffère : ce n'est plus la *corporis veritas* que le massacre des Innocents annonce, mais la *futura veritas*. L'abrégé de Paschase Radbert en usage à Laon ayant disparu, on ne peut pas déterminer si ce changement de vocabulaire est l'initiative de l'auteur de la Glose ou si celui-ci reprend les mots de l'abrégé. Cependant, il révèle sans doute un

¹ Chez Jérôme, *SC* 259, p. 300-301 ; le Pseudo-Bède, *PL* 92, col. 125 ; Smaragde, *PL* 102, col. 193 ; Christian de Stavelot, *CCCM* 224, p. 514 (l. 478) ; Paschase Radbert, *PL* 120, col. 964 ; *etc.*

² Le Josèphe latin tel qu'il est transmis au Moyen Âge ne le traduit pas comme Jérôme : *Migremus hinc*, dans l'édition Frobenius, Bâle, 1524, l. VI, c. 12, p. 821, et non *Transeamus ab his sedibus*.

³ Cf. *supra*, p. 170sq.

changement dans l'interprétation de l'Incarnation par rapport à l'époque carolingienne : il n'est plus aussi urgent d'insister sur la vérité *du corps*, signe peut-être que les idées grégoriennes de spiritualisation du charnel ont déjà fait leur chemin.

La suite du commentaire est empruntée à Jérôme et à Bède par l'intermédiaire de Raban Maur : Rachel est appelée « mère » parce qu'elle a été enterrée près de Bethléem, qui appartient pourtant au territoire de la tribu de Juda, non issue de Rachel. Benjamin et Juda étant limitrophes, il y a sans doute des descendants de Rachel parmi les victimes d'Hérode. Ce problème est constant dans l'exégèse depuis Jérôme et montre l'importance de la question des lieux de l'Évangile. Un personnage a disparu dans la Glose ordinaire : la sœur de Rachel, Léa, qui n'est plus nommée. Il est implicite qu'elle est l'ascendante de la tribu de Juda et donc de Bethléem. On se trouve ici devant une simplification de la signification par l'abandon d'une piste exégétique auparavant très suivie. De même, la question de la possibilité pour Rachel de pleurer les enfants de sa sœur a disparu du texte de la Glose, révélant peut-être, de manière interstitielle, un changement de perception de l'émotion, désormais plus uniformément partagée, provoquée par la mort des enfants.

Le glossateur introduit ensuite une remarque (*nota*) empruntée à Paschase Radbert, à savoir que Rachel représente mieux la *figura sacramenti* que Bethléem. C'est la raison pour laquelle l'évangéliste a choisi d'évoquer Rachel : pour mieux représenter le *scema ecclesiae*, qui pleure non pas tant le fait que les martyrs soient morts (car il faut se réjouir de la mort des martyrs) mais plutôt la façon dont ils le sont devenus, c'est-à-dire suppliciés. Ici, la dimension ecclésiale des remarques de Paschase Radbert, qui correspondait parfaitement aux préoccupations de l'époque carolingienne, est évoquée rapidement, pour insister davantage sur ce qui intéresse désormais les commentateurs du massacre : le devenir des martyrs dans l'au-delà, qui explique l'absence de consolation. Le paragraphe suivant, qui vient d'Hilaire de Poitiers par l'intermédiaire de Raban puis de Paschase, ne dit pas autre chose : Rachel ne se lamente pas sur la mort des Innocents, qui ont assurément acquis la vie éternelle. Rachel-Église pleure ceux qu'elle aurait voulu garder comme ses premiers-nés (les juifs) et qui sont morts pour l'éternité. Dans le dernier paragraphe introduit par *allegorice*, ce n'est plus Rachel qui pleure mais l'Église elle-même, qui ne veut pas être consolée car ses fils « ne sont pas de ce monde » (*non sunt de hoc mundo*). Cette référence à la façon dont

Jésus qualifie son règne en Jn 18, 36¹ renforce l'assimilation des Innocents au Christ. La fin du passage est une citation presque textuelle de Jn 16, 20-22 : Jésus prédit alors l'affliction de ses disciples au moment de sa disparition mais leur promet que leur tristesse se transformera en joie, de même que la femme est accablée lorsqu'elle enfante, mais est remplie de joie au moment où naît son enfant. La naissance de l'Église, de la communauté des fidèles, est donc comparée à un accouchement et la douleur (de voir mourir les martyrs, de Rachel qui pleure ses enfants) est présentée comme nécessaire à l'avènement d'un plus grand bien. On retrouve ici des positions très augustinienes, c'est-à-dire l'inscription du massacre des Innocents dans le plan divin, dans des termes beaucoup plus charnels cependant.

Deux remarques pour finir. Dans la Glose, les Innocents ne sont jamais appelés « Innocents », ce qui confirme que l'exégèse n'est pas le lieu de l'élaboration hagiographique et que le vocable « Innocents » provient d'une nécessité liée au culte. Enfin, on soulignera le remploi, dans la glose interlinéaire, de la percutante formule de Paschase Radbert *Lingua usus pro gladio* : Hérode formule l'ordre de faire tuer les Innocents, sa langue est donc comme une épée, alors qu'il n'a pas lui-même manié d'arme. On retrouve la question de la responsabilité du massacre. Si Hérode ne l'a pas perpétré de sa main, il est tout de même coupable de l'avoir ordonné. Dans le commentaire des versets suivants (Mt 2, 19-20), Hérode et ses complices meurent, ce qui fait cesser la persécution contre l'Église. Le propos est donc ambigu quant à la responsabilité du massacre : Hérode semble avoir agi à la fois seul et avec des complices. Le *defuncti sunt* n'est, de plus, pas commenté grâce à la synecdoque/métonymie comme aux temps carolingiens, mais de façon plus littérale : l'auteur s'appuie sur l'anecdote rapportée par Flavius Josèphe (et reprise plus tard par Jacques de Voragine) selon laquelle Hérode, au moment de mourir, aurait fait tuer tous les nobles juifs afin que la Judée le pleure. L'étude du texte de la Glose montre donc à quel point celle-ci se situe à l'aboutissement d'une tradition exégétique, principalement carolingienne. Elle constitue désormais la base des connaissances bibliques dont on trouve de nombreux échos dans la *Légende dorée* de Jacques de Voragine.

¹ *Regnum meum non est de hoc mundo.*

III. 2. Les Enarrationes in Matthæum du Pseudo-Anselme

Ce commentaire de Matthieu, longtemps attribué à Anselme de Laon, a été écrit dans les années 1140 et a été très lu dans la suite du XII^e siècle. Il en subsiste aujourd'hui une cinquantaine de manuscrits. Il est intéressant à plusieurs titres, en particulier parce qu'il constitue la courroie de transmission du savoir de l'école de Laon vers les écoles parisiennes : en effet, Pierre Comestor cite ce texte, parfois en l'attribuant à Geoffroi Babion¹. En outre, il passe à la postérité parce qu'il constitue l'une des sources principales de la partie sur les Évangiles de l'*Histoire scolastique* de Pierre Comestor. Beryl Smalley² a listé les sources des *Enarrationes* : il s'agit de la Glose ordinaire, de la compilation anonyme de Paschase Radbert et d'un texte contenu dans le manuscrit 26 de la Bibliothèque municipale d'Alençon. Le texte n'est donc pas très original³, à une exception près : c'est dans ce commentaire que l'on trouve l'une des seules attestations, dans l'exégèse des Évangiles⁴, de la liturgie particulière des Saints-Innocents : « Ces martyrs descendirent aux enfers puisque le Christ n'avait pas encore souffert la Passion, et pour cela, lors de leur fête, on tait les chants d'allégresse, c'est-à-dire l'*Alleluia* et le *Gloria in excelsis Deo*⁵. » On reviendra sur ce point de liturgie dans le chapitre suivant, mais l'on peut d'ores et déjà souligner que dans ce cas, l'exégèse se permet des incursions dans la liturgie convoquée pour justifier cette affirmation *a priori* choquante : les Innocents sont descendus aux enfers. Pierre Comestor est le seul exégète à reprendre cette remarque, dans l'*Histoire scolastique* comme dans son commentaire sur Matthieu.

¹ Voir le texte en annexe n° 19, p. 63-64. Pour l'attribution, voir Damien VAN DEN EYNDE, « Autour des *Enarrationes in Evangelium S. Matthæi* attribuées à Geoffroi Babion », *Recherches de théologie ancienne et médiévale*, Abbaye du Mont César, Louvain, t. XXVI, 1959, p. 50-84.

² SMALLEY, *The Gospels in the Schools...*, *op. cit.*, p. 20sq.

³ On a déjà commenté *supra* p. 80 l'épisode des navires de Tarse, l'autre originalité de ce texte.

⁴ Exception liturgique attestée par ailleurs dans d'autres types de sources : l'*Histoire scolastique* de Pierre le Mangeur, et les commentaires de la liturgie, cf. *infra*, p. 248sq.

⁵ *Hi martyres ad inferos descenderunt, quia nondum passus erat Christus, et ideo in solennitate eorum etiam tacentur voces gaudii, id est alleluia, et Gloria in excelsis Deo*, PL 162, col. 1259.

III. 3. Le commentaire de Pierre Comestor et l'Histoire scolastique

Le commentaire de Pierre Comestor sur Matthieu est en réalité un commentaire de la Glose ordinaire ; il subsiste une vingtaine de manuscrits¹ de ce que Béryll Smalley considère comme des *reportationes*, c'est-à-dire des notes de cours prises par un élève du maître parisien. Il est le premier maître parisien dont les lectures sur les Évangiles ont été conservées². Dans la mesure où il a utilisé son propre commentaire sur la *Glose ordinaire* pour composer son ouvrage majeur, l'*Histoire scolastique*, on a choisi de ne commenter que cette dernière.

L'*Histoire scolastique* de Pierre le Mangeur³ est un grand manuel d'histoire biblique, ouvrage classique des écoles du XII^e au XVI^e siècle, devenu manuel scolaire et lecture obligatoire dans les études de théologie du vivant de son auteur, lu et copié par des générations d'écoliers : en témoignent les quelque huit cents manuscrits aujourd'hui conservés, dont cent quatre-vingts en France, et sa traduction en français vernaculaire dans les années 1290 par Guyart des Moulins. Elle permet de suivre comme une chronique et de façon synoptique le déroulement historique des faits rapportés par la Bible.

Pierre le Mangeur, né vers 1100, est formé à Troyes par un disciple d'Anselme de Laon et obtient du pape, en 1147, le titre honorifique de doyen de Troyes avant de se rendre à Paris où il étudie avec Pierre Lombard. Il occupe la chaire de théologie de 1164 à 1168, puis devient chancelier des écoles parisiennes de 1168 à 1178 et est appelé à participer au concile de Latran III en 1179 : c'est donc un personnage très important. Il vit et travaille à la rédaction de son *Histoire scolastique*, dédiée à l'archevêque de Sens, dans les années 1170 à l'abbaye de Saint-Victor, où il peut profiter de la riche bibliothèque. Il semble que ses *socii* aient eu besoin d'une compilation destinée à servir d'outil de référence. Sa compilation d'histoire biblique est une chronique universelle, depuis la création du monde jusqu'à l'ascension du Sauveur. La toile de fond de l'ouvrage est donnée par Flavius Josèphe, complété par l'opinion des Pères. En suivant l'ordre des livres bibliques, Pierre le Mangeur, appelé ainsi peut-être parce qu'il dévore et digère les saintes Écritures, utilise aussi un grand nombre d'auteurs du XII^e siècle

¹ STEGMÜLLER, *RB*, n° 6575.

² SMALLEY, *The Gospels in the Schools*, *op. cit.*, p. 37.

³ *PL* 198, col. 1543 à 1547 sur l'épisode du massacre des Innocents (en annexe n° 20, p. 65-66).

dont il ne cite pas le nom. Le récit consacré à l'épisode du massacre des Innocents est repris ensuite presque mot pour mot par Jacques de Voragine.

Le récit de Pierre le Mangeur est découpé en chapitres distinguant les épisodes de la narration évangélique, compilant les données des quatre évangiles et tentant de les compléter. Nous avons choisi d'inclure ce texte dans notre propos sur l'exégèse dans la mesure où il se présente comme un commentaire biblique (lemme biblique suivi de son commentaire). De plus, l'extrait de l'*Histoire scolastique* concernant Mt 2, 16-18 est un exemple d'utilisation de l'exégèse dans un autre contexte, l'histoire ecclésiastique : Pierre Comestor a étudié l'exégèse, en particulier la Glose, a lui-même écrit un commentaire des Évangiles et en a digéré la matière pour mettre au point son œuvre.

Tout d'abord, le commentaire la première partie du verset Mt, 2, 16 *tunc Herodes vidit quod illusus esset a magis* (chapitre X) reprend les propos d'Augustin transmis par les exégètes antérieurs : dans un premier temps, Hérode renonce à chercher le roi des juifs puisque les Mages ne sont pas revenus le trouver comme prévu, sans doute honteux d'avoir mal interprété l'étoile. Mais les propos des bergers et les prophéties de Syméon et d'Anna le font changer d'avis ; se rendant compte qu'il a été joué par les Mages, il envisage de faire massacrer les enfants de Bethléem et, parmi eux, Jésus. Le maître intercale la fuite en Égypte, qui se trouve après le massacre des Innocents dans le récit de Matthieu. Puis il explique (chapitre XI) pourquoi le massacre est différé d'un an : Hérode est convoqué à Rome par Auguste pour répondre aux accusations de ses fils ; en chemin, il fait brûler tous les navires de Tarse car il pense que les Mages s'y trouvent ; puis à son retour, la sentence d'Auguste lui étant favorable et le rendant plus audacieux, il fait exécuter son sinistre projet. Il fait massacrer tous les enfants d'une nuit à deux ans car il craint une métamorphose de l'Enfant dont les pouvoirs surnaturels lui permettraient de se dissimuler sous les traits d'un enfant plus jeune ou plus âgé. Pierre Comestor invoque ensuite Jean Chrysostome auquel il prête, de façon erronée, semble-t-il, l'affirmation selon laquelle les victimes d'Hérode ont en réalité entre deux et cinq ans, ce qui expliquerait l'existence de reliques « géantes » de saints Innocents ; mais, écrit le maître parisien, les gens d'alors étaient plus grands que ceux d'aujourd'hui¹... Cette phrase est peut-être un écho de l'idée, alors répandue, que

¹ Ce passage, et en particulier la fausse attribution à Jean Chrysostome, a déjà été expliqué dans le chapitre consacré à la *Légende dorée*, supra, p. 89.

l'humanité rétrécit, que le monde vieillit (*mundus senescit*¹, selon l'expression d'Augustin dans son sermon sur la chute de Rome). Cette mention des reliques géantes constitue, du reste, un exemple de l'usage de la tradition exégétique à des fins de justification de réalités culturelles. Chez les exégètes postérieurs, qui s'inspirent tous plus ou moins de l'*Histoire scolastique* (Hugues de Saint-Cher, Albert le Grand notamment), les remarques de Pierre Comestor sur les reliques des Innocents sont reprises : l'exégèse n'est plus destinée à la méditation et à l'étude, mais elle a des applications pratiques.

Enfin, dans le chapitre XII, Pierre Comestor explique la prophétie de Jérémie (*Vox in Rama*). La tradition exégétique est bien présente dans ce passage, puisqu'on y retrouve l'histoire de la femme du Lévitain (Jg 19-21) empruntée à Paschase Radbert à travers la Glose ordinaire, ainsi que la question des lamentations de Rachel portant sur des enfants qui ne sont pas les siens. Il n'y a pas de considérations sur la consolation, mais seulement cette remarque : Rachel pleure des martyrs qui ont désiré mourir (*mortui esse desiderant*). L'usage du verbe *desiderare* montre une conception novatrice du martyre des Innocents et la difficulté de penser le martyre sans l'intervention d'une forme de conscience ou d'acceptation de leur sort par les victimes (ce que l'on retrouvera chez Thomas d'Aquin). Ici, plus que de volonté, il s'agit de désir du martyre. Les Innocents – cette fois-ci appelés *Innocentes* – sont en effet, écrit Pierre le Mangeur, appelés martyrs « dans un sens très large » (*laxato vocabulo*), par extension, non parce qu'ils ont témoigné de leur foi en Jésus, mais parce qu'ils l'ont confessé en mourant, non en parlant (*non loquendo, moriendo tamen*). C'est pourquoi l'Église leur consacre une fête bien qu'ils soient descendus aux enfers, ce qui explique que l'on taise les chants d'allégresse quand on les célèbre². Pierre le Mangeur incorpore la liturgie dans le récit des événements évangéliques et à sa suite, l'exception liturgique dont bénéficient les saints Innocents sera évoquée dans tous les commentaires ultérieurs. Le lien est désormais explicitement tissé entre l'exégèse des lamentations de Rachel et la liturgie triste des Saints-Innocents.

¹ AUGUSTIN D'HIPPONE, *Sermon 81*, dans *Sermons sur la chute de Rome*, Jean-Claude FREDOUILLE (éd.), Turnhout, Brepols, 2004 (« Nouvelle Bibliothèque augustiniennne », 8), p. 63-64 (voir aussi *PL* 38, col. 499-506) ; Jacques LE GOFF, « Le Moyen Âge entre le futur et l'avenir », *Vingtième Siècle. Revue d'histoire*, n° 1, Janvier 1984, p. 15-22.

² Texte en annexe n° 20, lignes 46-51, p. 66. Ce problème de l'omission des chants d'allégresse est traité *infra*, chapitre 6, p. 248sq.

L'expression *non loquendo sed moriendo confessi sunt* est très commune dans le discours exégétique sur les saints Innocents à partir de Pierre Comestor. Elle n'est cependant pas à attribuer au maître parisien : on la trouve en effet dans les sacramentaires dès l'époque carolingienne. Ces livres liturgiques, qui sont les ancêtres du missel¹, comprennent des formulaires de messe. Pour les Innocents, la formule permet de définir le type de martyr dont ils ont fait l'objet : *innocentes martyres non loquendo, sed moriendo confessi sunt*. Cette formule est issue de l'*Hadrianum* authentique, version du sacramentaire grégorien commandé au pape Hadrien I^{er} par Charlemagne, mais elle se retrouve dans quasiment toutes les autres versions². Elle apparaît comme le décalque négatif des paroles de profession de foi proférées par les martyrs dans les *Passions* antiques : le *Christianus sum*³.

Les chapitres suivants sont consacrés aux rapports entre Hérode et ses fils (chapitres 13 à 15), puis à la maladie atroce du tyran (chapitre 16), conséquence de sa cruauté, et à sa mort (chapitres 17-18), chapitres empruntés en grande partie à Flavius Josèphe.

IV. L'exégèse scolastique

Avec les écoles, puis la création des ordres mendiants, l'exégèse connaît des changements sensibles. Exégèse et théologie sont, de plus en plus, des disciplines séparées : alors que jusqu'au début du XIII^e siècle les commentaires bibliques étaient de véritables encyclopédies en raison des nombreux excursus qu'ils contenaient, ils se recentrent, vers 1250, sur le commentaire plus serré du texte, tandis que les considérations d'ordre théologique sont compilées dans de larges *Sommes* dont le

¹ Cf. Marcel METZGER, *Les sacramentaires*, Turnhout, Brepols, 1994 (Typologie des sources du Moyen Âge occidental, n°70).

² Jean DESHUSSES, *Le sacramentaire grégorien. Ses principales formes d'après les plus anciens manuscrits. Édition comparative*, t.1, Fribourg, Éditions universitaires, 1971, p. 110.

³ Voir Geoffrey Ernest Maurice DE SAINTE-CROIX, « Why were the Early Christians Persecuted ? », *Past and Present*, 26, 1963, p. 6-38 : cette *responsio mortifera* des martyrs à la question posée par le gouverneur romain (*interrogavit ipsos an essent christiani*) fait écho à la réponse de Jésus au grand prêtre du Sanhédrin (Mc 14, 62) et est une déclaration d'identité spirituelle.

parangon est la *Somme de théologie* de Thomas d'Aquin. On a retenu pour cette partie quatre auteurs de commentaires sur Matthieu, trois dominicains, choisis pour la grande notoriété de leurs œuvres, Hugues de Saint-Cher, Albert le Grand et Thomas d'Aquin, et un franciscain, Pierre de Jean Olivi, retenu quant à lui pour ses positions plus originales.

IV. 1. La Postille d'Hugues de Saint-Cher (OP)

Écrite vers 1230-1235 à Paris, la *Postille* d'Hugues de Saint-Cher († 1263)¹ s'inspire des techniques de Pierre Comestor. Hugues commente un texte glosé, utilise les mêmes sources que Comestor mais insiste peut-être davantage sur les sources patristiques. Ses sources principales sont la Glose ordinaire et l'*Histoire scolastique* : voyons comment il s'en démarque, ou pas².

Le commentaire du début du verset 2, 16 relève du sens littéral et doit beaucoup à la Glose ordinaire. Hugues de Saint-Cher explique pourquoi le massacre des Innocents a été différé, ce qui permet de comprendre la date de leur fête (*quod patet ex solennitate eorum*) : Hérode s'est rendu à Rome parce qu'il a été accusé par ses fils, sans que soit précisée la nature de cette accusation. La formulation d'Hugues de Saint-Cher implique qu'il s'agissait d'une accusation d'usurpation : il précise en effet que les fils d'Hérode étaient de race royale parce que leur mère Mariam l'était elle-même³. Le but des fils était donc de prendre le pouvoir à ce titre, avec l'aval de Rome : on retrouve ici le motif, récurrent depuis l'époque carolingienne, d'Hérode *alienigena*.

Hérode est donc présenté comme un tyran en colère ; la figure d'Hérode construite dans l'exégèse, carolingienne en particulier, est celle du tyran injuste et sanguinaire, l'inverse du bon roi. À la suite de cette tradition, Hérode est présenté par Hugues de Saint-Cher comme l'opposé de l'homme juste auquel aucun malheur n'arrive, citation des Proverbes à l'appui (12, 21). Cette citation est extraite d'un passage des Proverbes qui rassemble des dictons sur la bonne et la mauvaise manière de

¹ Louis Jacques BATAILLON, Gilbert DAHAN, Pierre-Marie GY (dirs.), *Hugues de Saint-Cher (+1263) : bibliste et théologien*, Turnhout, Brepols, 2004.

² Le texte en annexe (n° 21, p. 67-69) est établi à partir de l'édition de Venise (Nicola Pezzana), 1703, vol. 6, fol. 8, édition considérée comme fiable par Gilbert Dahan et consultable en ligne sur le site glossae.net.

³ [*Herodes*] *Romam profectus est accusatus a filiis suis Aristobulo et Alexandro, qui erant filii Mariammes, qui erant nobiles, et de regio genere*, lignes 3-4 p. 67.

vivre. L'antithèse est la figure de style prédominante, depuis l'Antiquité, dans le discours sur les Innocents. Il est curieux qu'Hugues ait choisi de formuler son idée de la façon suivante : Hérode est un tyran, à l'inverse de l'homme juste dont il est dit dans les Proverbes qu'il n'est jamais affligé d'un malheur, en laissant justement de côté la partie du verset 12, 21 qui porte précisément sur les méchants accablés de maux.

Hugues explique ensuite le terme biblique *occidit* par *occidere fecit* : en effet, Hérode n'a pas tué lui-même les Innocents mais il a donné l'ordre de les massacrer, ce que les grammairiens nomment « énoncé factitif » – l'exemple consacré étant *Caesar pontem fecit*. Il est d'ailleurs possible que cette mention fasse écho au *lingua usus pro gladio* de la Glose, expression empruntée au commentaire de Paschase Radbert. Hugues de Saint-Cher lève donc les ambiguïtés que pourraient susciter le verset biblique : Hérode est directement responsable du massacre, même s'il ne l'a pas perpétré de sa main¹. La question de la responsabilité d'Hérode entre en résonance avec une évolution capitale dans la perception du refus de l'Incarnation par les juifs. Jusqu'au XII^e siècle, ce refus est imputé à l'aveuglement des juifs ; Jeremy Cohen a montré que la thèse de l'ignorance délibérée, et donc du déicide volontaire, avait été formée dans le cadre de l'idéologie antijuive développée au sein des ordres mendiants à partir du XIII^e siècle². Dans le même ordre d'idées, Hérode, symbole du peuple juif attestant malgré lui l'Incarnation en recherchant le Christ nouveau-né, mais la refusant en faisant massacrer les Innocents, perçu dans un premier temps comme simplement aveugle, est progressivement considéré comme coupable du massacre des Innocents.

L'explication de *a bimatu et infra* est beaucoup plus développée que dans les commentaires antérieurs. Hugues de Saint-Cher affirme que l'interprétation d'*infra* relève tantôt de l'*ordo numeri*, tantôt de l'*ordo temporis*. Selon l'ordre du temps, *infra bimatu* désigne des enfants âgés « de deux ans à un jour » (ce qui révèle une sorte de conception décroissante du temps). Selon l'ordre du nombre faussement attribué par la tradition à Jean Chrysostome³, les Innocents ont entre deux et cinq ans. Cette distinction est reprise de Comestor qui évoquait la *ratio numeri* pour justifier l'existence de

¹ *Qui facit per alium facit per se*, dit une maxime du droit.

² Jeremy COHEN, *The Friars and the Jews : The Evolution of Medieval Anti-Judaism*, Ithaca – New York – Londres, Cornell University Press, 1982 ; David E. TIMMER, « Biblical Exegesis and the Jewish-Christian Controversy... », art. cit., montre que l'on peut faire remonter cette accusation d'aveuglement délibéré au milieu du XI^e siècle et à l'œuvre exégétique de Rupert de Deutz.

³ Cette mauvaise attribution est traitée *supra*, p. 89sq.

reliques d'Innocents d'un âge beaucoup plus avancé que les deux ans retenus par la tradition. Hugues, pour sa part, ne fait pas mention de reliques. Cependant, il se demande pourquoi Hérode, au courant de l'âge réel du Christ au moment du massacre – un an et quatre jours, comme tous les auteurs le répètent depuis Raban Maur –, n'a pas fait tuer uniquement les enfants de cet âge. Il donne deux réponses possibles à cette question. La première, attribuée à Grégoire le Grand, serait que la cruauté effrénée du tyran a « débordé » sur des enfants à la fois plus jeunes et plus âgés que le Christ au moment du massacre. La seconde réponse, traditionnelle depuis Raban Maur, est qu'Hérode craignait que l'enfant Jésus pût se métamorphoser en un enfant plus jeune ou plus âgé et pût ainsi échapper à la mort.

La remarque suivante est essentielle dans la construction de la figure des saints Innocents : alors que Pierre Comestor affirmait que les enfants étaient descendus aux enfers avant la Passion de Jésus, Hugues de Saint-Cher explique que selon le sens littéral (*secundum litteram*), les Innocents, qu'il nomme ainsi, descendirent dans le Limbe des Patriarches, « de même que Moïse, Job et les autres de l'Ancien Testament ». Cependant, écrit Hugues, bien que l'Église ne célèbre pas les justes de l'Ancien Testament, elle célèbre les Innocents, alors que les uns comme les autres se trouvent au même endroit, dans le limbe. Hugues donne donc une explication au fait que l'on ne célèbre pas les premiers alors que les seconds bénéficient d'un culte : les Innocents sont des martyrs, « encore qu'ils ne le soient pas au sens propre » (*licet non proprie*), écrit-il ; le martyr est en effet un témoin du Christ, or les Innocents n'ont pas confessé le Christ « en parlant, mais en mourant » (*non loquendo, sed moriendo confessi sunt*). Cette expression, qui explique la nature du martyr des Innocents, vient de Pierre Comestor, comme on l'a souligné précédemment, et se retrouve dans tous les commentaires postérieurs. On remarque cependant que l'argument sur la liturgie particulière des Saints-Innocents qui célèbre leur descente aux enfers, que Pierre Comestor insère à ce moment précis de son commentaire, est laissé de côté par Hugues et par tous les autres commentateurs de notre corpus à partir du XIII^e siècle.

Hugues de Saint-Cher établit ensuite une longue typologie du martyr. Tout d'abord, il distingue, à la suite de Bernard de Clairvaux¹, les trois types de martyres

¹ BERNARD DE CLAIRVAUX, *De Festivitatibus Sancti Stephani, Sancti Ioannis et Sanctorum Innocentum*, dans *Sermons pour l'année*, I, 2 : *De Noël à la purification de la Vierge*, Jean LECLERCQ, Henri-Marie

incarnés par les trois saints du *triduum* de Noël : le martyr en acte résultant d'une volonté (saint Étienne, célébré le 26 décembre), le martyr sans acte mais avec la volonté de mourir pour Dieu (saint Jean l'Évangéliste, célébré le 27 décembre) et le martyr uniquement en acte et sans volonté (*actu, non voluntate*), celui des Innocents. Alors que Pierre le Mangeur avait fait du martyr des Innocents un martyr actif par l'usage du verbe *desiderare*, Hugues valide l'existence d'un martyr sans volonté, uniquement en acte. Et tandis que Bernard de Clairvaux accordait sa préférence au martyr des Innocents qui, n'ayant manifesté aucune volonté de devenir martyrs, l'étaient uniquement par la grâce divine, Hugues de Saint-Cher hiérarchise différemment ces trois types de martyrs. L'ordre est strictement inverse et correspond à l'ordre du calendrier, le martyr *actu et voluntate* (celui d'Étienne) étant d'après Hugues d'une plus grande dignité que le martyr *voluntate solum* (celui de Jean l'Évangéliste), qui lui-même est plus méritoire que le martyr *actu et non voluntate* des Innocents, comme si l'on perdait en dignité en s'éloignant temporellement de la naissance du Christ. Cette hiérarchie des trois types de martyrs dénote une importante évolution dans la conception du martyr : si pour Bernard de Clairvaux le martyr « par la grâce » et sans la volonté était le plus valorisé (reflet de la spiritualité monastique de Bernard et de sa position dans les débats avec Abélard sur la volonté), il est le moins valorisé pour les théologiens scolastiques.

Hugues de Saint-Cher distingue ensuite les nombreuses causes qui font le martyr, selon l'adage augustinien que ce n'est pas la peine, mais la cause qui fait le martyr : pour la justice, Abel ; pour la Loi, les Maccabées ; pour le salut du peuple, le Christ ; pour la foi du Christ, saint Laurent ; pour le Christ ou la place du Christ (*pro Christo*), les Innocents ; pour la *libertas Ecclesie*, Thomas de Cantorbéry ; pour l'affirmation de la vérité, Jérémie et Isaïe (deux prophètes assassinés) ; pour le fait de blâmer le péché, Jean le Baptiste. Cette classification sous-entend que le martyr des Innocents a une cause externe qui le rend valide, malgré l'absence de cause interne (volonté ou désir ardent et mystique), ce qui signifie que le martyr doit avoir une cause, quelle qu'elle soit ; l'argument de la grâce divine développé par Bernard de Clairvaux ne semble plus d'actualité pour Hugues de Saint-Cher.

L'adverbe *moraliter* signale le passage au sens moral. Il porte tout d'abord sur le comportement d'Hérode. Hugues de Saint-Cher tente de comprendre le processus mental qui a conduit à la transformation du simple trouble d'Hérode (Mt 2, 3) en colère destructrice. L'auteur tisse un réseau de correspondances avec des passages de l'Ancien Testament qui est tout à fait original. Il semble procéder par association d'idées, en ayant recours à des passages thématiquement proches, qui évoquent tous le fait de changer d'avis, d'être grugé et de persévérer dans l'erreur.

Hoc fit, quando diabolo instigante aliquis intrat religionem, vel aliud bonum facit, ut cum apostataverit, pejor fiat. Sed si perseverat, tunc Herodes illuditur. Job 40d : Nunquid illudes ei quasi avi¹. Psal 103 : Draco iste, quem formasti ad illudendum ei². Et tunc exaggerat diabolus persecutionem. Unde Glos. Super Exod. 8³. Pharao contemptus surgit in scandala. Et cum non potest invadere perfectos, invadit minores, sicut Herodes pueros. Jerem 51d : Replevit ventrem suum teneritudine mea Nabuchodonosor Rex Babylonis⁴, dicit religio, id est, novitius : in Bethlehem autem sunt, qui in Ecclesia sunt numero, et merito. In finibus autem sunt, qui numero, et merito. In finibus autem, qui numero tantum. Sed utroque occidit Herodes.

L'interprétation morale de l'âge des Innocents (*a bimatu*) se rapporte à la *caritas* : les deux ans des Innocents renvoient aux deux missions de la *caritas*. Il s'agit probablement d'une réminiscence d'Augustin qui, dans le sermon 202⁵ associait les deux ans des Innocents aux deux commandements énoncés par Jésus en Mt 22, 37-40, c'est-à-dire l'amour de Dieu et l'amour de son prochain, soit les deux formes de la *caritas*. La remarque d'Hugues de Saint-Cher se réfère peut-être également aux frères mendiants, qui remplissent leur mission par leur vie de pauvreté et par leur science des choses divines. En effet, le paragraphe précédent faisait référence à « quelqu'un [qui] épouse la vie religieuse » (*aliquis intrat religionem*). Et ils sont peu nombreux, ceux qui remplissent ces deux missions, écrit Hugues. L'assimilation des Innocents aux frères mendiants se poursuit dans le commentaire de *infra*, en faisant appel à Za 11, 17 qui énumère les malheurs du mauvais berger, dont le bras se dessèche et l'œil droit s'éteint.

¹ Jb 40, 23 dans la Vulgate clémentine et Jb 40, 29 dans la TOB.

² Ps 103, 26

³ Il s'agit du passage sur les dix plaies d'Égypte : Pharaon s'obstine (*ingravatum est cor Pharaonis*) à ne pas laisser partir les Hébreux, malgré ses promesses à Moïse et Aaron.

⁴ Jr 51, 34, sur la ruine de Babylone et la délivrance d'Israël.

⁵ Voir *supra*, p. 58. Augustin formule la même idée dans les *Dix-sept questions sur l'Évangiles de Matthieu*, PL 35, col. 1365 : *Quod dictum est, occisos infantes a bimatu et infra, significatum est humiles habentes geminam charitatem, tanquam parvulos bimos posse mori pro Christo.*

Le dessèchement du bras, explique Hugues, signifie la perte de la bonne action ; l'œil droit signifie la vie et l'œil gauche la science (même s'il n'est pas question d'œil gauche dans le texte de Zacharie).

Après le commentaire relativement innovant de Mt 2, 16, Hugues de Saint-Cher revient à des remarques plus traditionnelles sur Mt 2, 17. Il cite la Glose ordinaire qui elle-même emprunte au commentaire de Paschase Radbert, pour expliquer ce que signifie l'accomplissement de la prophétie. La prophétie de Jr 31, 15 sur les lamentations de Rachel est à moitié accomplie par deux épisodes de l'Ancien Testament : le viol et le meurtre de l'épouse du Lévitte (Jg 19-21) et la défaite des juifs face à Nabuchodonosor (Dn 1, 1 ; 2 R 25, 1-21 ; Jr 52, 1-30). L'Esprit Saint révèle par l'Évangile ce que la prophétie annonçait réellement : le massacre des Innocents (*necis puerorum*) ; tout ce passage est littéralement repris de la Glose ordinaire. Les explications propres à Hugues de Saint-Cher, qui se distinguent de la lettre de ses sources, consistent parfois en simples synonymes (*ploratus : lachrymarum*¹) qui actualisent le vocabulaire biblique et le rendent intelligible. Une remarque de l'auteur, insérée dans le commentaire des « pleurs nombreux » (*ululatus multus*), renseigne sur l'impression négative que ceux-ci peuvent produire sur un homme comme Hugues de Saint-Cher. Il donne tout d'abord deux synonymes d'*ululatus* : les sanglots (*singultus*) et les lamentations (*planctus*). Le terme *planctus* renvoie peut-être à un genre musical, le poème de deuil, que l'on retrouve dans le drame liturgique². Les *ululatus* sont condamnés par Hugues qui y voit là « le propre des êtres privés de raison (*proprie est irrationabilium*) », parmi lesquels la douleur excède la mesure.

Le commentaire de *Rachel plorans filios suos* provient de Jérôme par l'intermédiaire de Raban Maur et de la Glose ordinaire. Rachel pleure ses fils, c'est-à-dire Bethléem, car elle y est enterrée. Suit la question récurrente de savoir pourquoi Rachel pleure comme les siens les enfants de sa sœur Léa, et les deux réponses traditionnelles : les tribus de Benjamin et de Juda sont voisines, et Rachel a été enterrée à Bethléem (Gn 35, 19) *more prophetico* (c'est-à-dire de façon prophétique : le

¹ Sur les larmes dans l'exégèse, voir Piroška NAGY, « Les larmes du Christ dans l'exégèse médiévale », *Médiévales*, n° 27, 1994 (« Du bon usage de la souffrance »), p. 37-49.

² Chapitre 8, *infra*, p. 307sq.

massacre des Innocents se trouve en puissance dans son enterrement à Bethléem, pourrait-on dire).

Le passage se poursuit avec l'interprétation allégorique du verset Mt 2, 18 : selon une tradition bien établie, Rachel est assimilée à l'Église, mais il faut disséquer le raisonnement d'Hugues de Saint-Cher pour cerner ce que son interprétation a d'original. Tout d'abord, elle est elliptique : l'expression *Rachel videns principum est Ecclesia* renvoie aux interprétations antérieures, de Jérôme de Stridon en particulier, reprises ensuite par Bède le Vénérable et Raban Maur, qui expliquaient que Rachel signifiait étymologiquement « brebis » et « voyant Dieu »¹. Le processus ayant conduit à assimiler Rachel à l'*Ecclesia*, amorcé à la fin de l'Antiquité et systématisé à l'époque carolingienne, n'est pas non plus détaillé par Hugues, tant il lui semble relever de l'évidence probablement. Hugues de Saint-Cher innove cependant par le procédé de la distinction, propre à l'exégèse scolastique. Il distingue les trois genres de fils (*tria genera filiorum*) que pleure Rachel et les rapporte aux trois raisons pour lesquelles il est dit qu'elle refuse d'être consolée. Il s'agit, en quelque sorte, d'une remise en ordre des considérations de Paschase Radbert sur les différents types de consolation présents dans l'Écriture². Tout d'abord, Rachel pleure ses enfants qui ont souffert parce qu'elle sait qu'ils sont bienheureux : elle refuse d'être consolée ici-bas car la consolation viendra dans l'au-delà ; et l'auteur de citer le Ps 76, 3 (*renuit consolari anima mea* : « je refuse tout réconfort »). Deuxièmement, Rachel pleure les fils qu'elle a vu apostasier à cause de l'immensité des supplices ; de la perte de ceux-ci, elle ne veut pas être consolée car elle sait qu'ils sont damnés et n'a donc aucune pitié pour eux, comme il est dit en Os 13, 14-15. Enfin, Rachel pleure ceux dont elle aimerait pouvoir être la mère, ce dont elle est empêchée à cause de leur malice : il s'agit sans doute des juifs et d'une réminiscence d'Hilaire de Poitiers³. L'auteur ne le formule pas explicitement, mais les références bibliques invoquées semblent bien désigner les juifs, en particulier Is 37, 3 : « des fils se présentent à la sortie du sein maternel, mais il n'y a pas de force pour enfanter ». Cette phrase peut très bien désigner le peuple juif qui, selon l'interprétation

¹ *Liber de nominibus hebraicis*, PL 23, col. 783 (*Rachel, ovis, vel videns principium, aut visio sceleris, sive videns Deum*), 815, 843, etc.

² Cf., *supra*, p. 170sq.

³ Rachel pleure *quos primum genitos filios retinere uoluisset*, HILAIRE DE POITIERS, *Sur Matthieu*, I, 6-7, éd. cit., p. 98-101 ; idée transmise par Raban Maur et véhiculée, dans des formulations différentes, par Paschase Radbert, le *Glose*, etc.

chrétienne, est presque parvenu à venir au monde (*i.e.* à voir la vérité de l'Évangile et à reconnaître Jésus comme le Messie), mais n'est pas allé au bout de son effort.

Enfin, Hugues de Saint-Cher expose le sens moral des lamentations de Rachel. Ici, Rachel est présentée comme un supérieur d'ordre monastique qui en voyant ses subordonnés doit rapidement juger de leur qualité. En ce sens, explique Hugues, Rachel doit pleurer ceux de son ordre qui ont péché mortellement (avec citation de Jr 8, 23 à titre purement illustratif), et ses yeux pleurent « parce que le troupeau de Dieu est en captivité » (Jr 13, 17). La suite de la citation (Jr 13, 18) permet à Hugues de filer la métaphore de la communauté monastique : « Dis au roi et à la reine-mère, c'est-à-dire à l'abbé et à l'abbesse, humiliez-vous et asseyez-vous, parce que la couronne est descendue de votre tête ; la couronne, ce sont les sujets [frères, administrés, ceux sous le commandement de l'abbé] ». La citation d'Os 13, 14-15 qui illustre le *noluit consolari*, est complètement coupée de son contexte scripturaire et ne sert qu'à faire de nouveau référence à la communauté des frères, entre lesquels la consolation, invisible à ses yeux, est répartie¹.

Pour conclure, le commentaire d'Hugues de Saint-Cher, s'il est un bon témoin des éléments traditionnels de l'exégèse des versets Mt 2, 16-18, se démarque néanmoins par les recoupements très originaux avec plusieurs passages de l'Ancien Testament et par la métaphore filée de la communauté fraternelle mendicante.

IV. 2. Le commentaire d'Albert le Grand (OP)

Une génération après la *Postille* d'Hugues de Saint-Cher, un autre maître dominicain, Albert le Grand (v. 1200-1280), s'attèle à la tâche : le maître de Thomas d'Aquin écrit son commentaire vraisemblablement à la fin des années 1250 ou au début des années 1260². L'exégèse est devenue une discipline à part entière, détachée de la théologie, et les méthodes proprement scolastiques se sont affirmées. Le commentaire biblique est désormais un exercice obligatoire dans le cursus des aspirants maîtres en

¹ *Consolatio abscondita est ab oculis meis, quia inter fratres dividet.* La traduction de la TOB ne fait pas sens par rapport au propos de Hugues de Saint-Cher, qui prend des libertés avec le texte biblique.

² ALBERT LE GRAND, *Super Matthaëum, capitula I-XIV*, Bernhard SCHMIDT (éd.), Monasterii Westfolorum in aedibus Aschendorff, coll. « Sancti doctoris ecclesiae Alberti Magni Opera omnia », n° 21/1, 1987, p. XIII-XVI. Le commentaire de Mt 2, 16-18 figure p. 59-62 du même volume et ici en annexe n° 22, p. 70-72.

théologie des ordres mendiants. L'auteur opère par distinctions selon les procédés de la scolastique ; le texte est donc divisé à l'extrême. Ce commentaire est particulièrement clair et cohérent, principalement historique et littéral, et ne comprend pas de passage au sens allégorique. Le commentaire de Mt 2, 16 est beaucoup plus long que celui des lamentations de Rachel. Albert le Grand cite une première fois le verset biblique et annonce son plan, avant de commenter mot par mot, parfois même de reprendre un fragment de phrase.

La citation du verset Mt 2, 16 est suivie, de façon très didactique, d'une annonce du plan et des buts de l'auteur. Il s'agit de la partie sur la malignité ouverte d'Hérode, qui comprend trois paragraphes : le premier sur l'irritation d'Hérode, le second sur le massacre des Innocents (*interfectio puerorum*) et le troisième sur la confirmation de ces faits par l'Écriture.

Concernant la colère d'Hérode, il faut distinguer trois choses, écrit Albert le Grand : le temps de l'histoire, les causes de la colère et la colère elle-même. *Tunc* se réfère donc au temps ; Albert explique pourquoi la colère d'Hérode menant au massacre a été différée, s'inscrivant ainsi dans la longue tradition inaugurée par Augustin : la colère d'Hérode qui retombe à la pensée d'une erreur des Mages, la confirmation de la naissance du roi des juifs par les prophéties de Siméon et Anna, puis le détour par Rome d'Hérode, accusé par ses fils de les avoir écartés du trône au profit d'un fils illégitime. La nouveauté se situe dans le récit de l'échange avec l'empereur : Hérode lui demande quoi faire à propos de la réputation de l'enfant Jésus. Albert affirme qu'Hérode n'aurait jamais osé perpétrer le massacre des Innocents *sine auctoritate Imperatoris*. Avec la permission de l'empereur, et victorieux dans le combat avec ses fils, Hérode revient un an et quatre jours après la naissance du Christ, et fait tuer les enfants le lendemain. C'est ce qui explique la place de leur fête dans le calendrier ; Albert distingue ensuite les trois types de martyre, et semble sous-entendre que la place des fêtes des deux autres types de martyre, représentés par Étienne et Jean l'Évangéliste, est déduite de la place de la fête des Innocents. Il reprend la formulation désormais traditionnelle selon laquelle les Innocents ont proclamé la gloire du Christ *non loquendo sed moriendo*.

Après avoir traité du temps (*Tunc Herodes*), Albert se penche sur la cause de la colère d'Hérode, contenue dans le lemme *videns quoniam illusus esset a Magis*. Sur le chemin du retour qui le menait de Rome en Judée, Hérode a eu vent de la *fama* de l'enfant ; de surcroît, il a trouvé à Tarse des navires qui avaient transporté les Mages alors que ceux-ci avaient décidé de rentrer chez eux, sans lui rendre compte de leur

visite au nouveau-né, contrairement à leur promesse. De colère, Hérode fait donc incendier les navires, ce qui accomplit la prophétie du Ps 71, 10¹. Le commentaire du terme *illusus* fait partie de l'explication des causes de la colère d'Hérode. En effet, écrit Albert le Grand, un homme de bien ne trompe pas les gens. Or les Mages n'ont pas trompé Hérode, mais ils ont été utiles ; celui-ci, ne les voyant pas revenir, a pris cela pour de la tromperie. Quatre citations bibliques viennent alors à l'appui de l'affirmation selon laquelle Hérode n'est pas celui qui est trompé, mais bien celui qui trompe, parce qu'il appelle tromperie tout ce qui n'entre pas dans ses desseins malins.

Vient ensuite la description de la colère elle-même, contenue dans le lemme *iratus est valde*. L'auteur insiste sur l'aspect irrationnel de la colère d'Hérode, par la multiplication des termes du champ lexical de la démence et de la furie : il est pareil à un démon, qui convoite maladivement un royaume terrestre et éprouve de ce fait une colère insensée contre le roi des cieux incarné (*coeli Rex natus*). Et à l'encontre de tous les signes divins (étoile, prophéties), il agit de manière irrationnelle et persiste dans l'erreur. De plus, il est irrité de la croissante bonne réputation de Jésus. Ce qui conduit l'auteur à une conclusion morale : c'est le propre d'une âme dépravée que de s'attrister du bien.

La fin du verset (*et mittens (...) a Magis*) concerne à proprement parler le massacre des Innocents (*interfectio puerorum*) et se divise en six points, annoncés par Albert le Grand : la lâcheté d'Hérode (*timiditas*), sa monstruosité (*atrocitas*), sa méchanceté généralisée (*malitiae generalitas*), sa cruauté (*crudelitas*), le lieu du meurtre et l'âge des victimes. Premièrement donc, *mittens* renvoie à la « timidité » d'Hérode : il aurait bien aimé participer au massacre, mais craignant d'être agressé par les parents des victimes, il préféra envoyer des sicaires. « Certains disent en effet que la dignité royale consiste non à punir soi-même, mais à faire punir par d'autres », écrit Albert : ce qui lui semble une lâcheté de la part d'Hérode² ; déléguer aux sicaires, est pour « certains » (avec qui l'auteur n'est pas d'accord) une manifestation de la dignité royale. La question de la responsabilité d'Hérode dans le massacre ne se pose plus dans les mêmes termes qu'auparavant. Deuxièmement, *occidit* renvoie à la monstruosité d'Hérode, contenue dans un verset du Livre de la Sagesse (12, 5) qui se rapporte aux

¹ Épisode des navires de Tarse commenté *supra* p. 79.

² Lâcheté confirmée par la citation d'Is 16, 6, qui suit immédiatement : « son orgueil, son arrogance, son indignité, plus que son courage » (je traduis ici littéralement et m'éloigne de la version de la TOB).

pratiques atroces des Cananéens, anciens habitants de la Terre sainte punis par Dieu, qui massacrent leurs propres enfants (passage laissé de côté par Albert) et se livrent à des repas d'entrailles humaines. Albert compare ici les Innocents (*innocentes*) à ces *viscera hominum*, à cause de leur âge tendre, ou à cause de la tendresse que l'on a pour eux (*propter teneritudinem*) : curieuse façon de désigner les enfants, mais ne dit-on pas « la chair de ma chair » et « le fruit de vos entrailles » ? Troisièmement, *omnes* se rapporte au caractère universel de la malignité d'Hérode, qui n'épargne absolument personne. Citations de l'Exode à l'appui, Hérode est comparé à Pharaon, l'un et l'autre étant similaires du point de vue de la cruauté et de la malignité, bien que le premier surpasse le second : alors que Pharaon n'a cherché qu'à diminuer le peuple de Dieu, Hérode a hardiment voulu tuer Dieu incarné dans le Roi du ciel... Quatrièmement, *pueros* manifeste la cruauté du roi : pas même l'innocence de l'âge ne le pousse à épargner ses victimes. Il faut noter ici que, selon Albert le Grand, si l'on n'est pas ému par l'âge de l'innocence, alors on est cruel. Cinquièmement, Bethléem, le lieu du massacre, est également le lieu de la Nativité ; la citation des Lm 1, 20 (« dehors l'épée tue, et dedans c'est comme chez la mort »¹) vient à l'appui de la mention du lieu avec l'antithèse dedans / dehors (*foris / domi*) qui n'est pas sans rappeler l'antithèse de Rupert de Deutz entre *semen deforis* et *intus*².

Enfin et sixièmement, il est question de l'âge des victimes. Albert le Grand distingue trois points dans le lemme *infra bimatu* : premièrement, que des enfants de deux ans ont été tués ; deuxièmement, que des moins de deux ans l'ont également été ; troisièmement, que l'explication de l'expression *infra bimatu* se divise en deux selon que l'on parle du point de vue du nombre ou du point de vue du temps. Cette distinction, apparue, semble-t-il, chez Pierre le Mangeur, fait, au temps d'Albert le Grand, partie de la culture commune des exégètes du massacre des Innocents. Elle n'est pas remise en question, mais les propos du maître dominicain peuvent probablement la rendre un peu plus limpide pour le lecteur moderne. Si l'on parle du nombre des années, écrit Albert, alors le chiffre plus grand se trouve en-dessous du plus petit ; plus on s'éloigne du 1, en somme, plus le chiffre est *infra*. Il faut donc supposer que l'auteur se représente l'ordre des chiffres non pas comme une suite croissante (une unité s'ajoute à une unité pour faire 2, auquel s'ajoute une unité pour faire 3, et ainsi de suite), mais

¹ Je m'éloigne de nouveau de la traduction de la TOB.

² Cf. *supra*, p. 197.

bien plutôt comme une division de l'unité primordiale, l'unité étant l'attribut divin par excellence : la suite des chiffres serait donc dans ce cas décroissante, comme s'il s'agissait d'une suite de fractions, et dans ce cas, un cinquième (1/5) est assurément plus petit d'un demi (1/2). Selon l'ordre du nombre, les *infra bimatos* ont donc plus de deux ans, affirme Albert le Grand, qui cite l'*auctoritas* de Jean Chrysostome, comme ses prédécesseurs. Cependant, le maître dominicain n'attribue pas au Père grec la remarque sur l'*ordo numeri*, mais uniquement la limite supérieure de l'âge des victimes du massacre, c'est-à-dire cinq ans (un « lustre », écrit Albert). Un « signe » (*signum*) de la vérité de cette affirmation, écrit Albert le Grand, est l'existence de reliques d'Innocents ayant visiblement environ cinq ans. De plus, Hérode aurait craint que l'enfant dont on disait tant de bien (Albert a auparavant insisté sur la *fama* de l'Enfant-Jésus) ait eu le pouvoir de se transformer. Le processus d'éclaircissement du texte biblique par des vérités culturelles de l'époque où l'exégète écrit a déjà été noté à propos du passage de l'*Histoire scolastique* de Pierre le Mangeur, étudié précédemment. La dette d'Albert le Grand à l'égard de ce dernier est grande. Le maître dominicain prétend que *infra bimatu* peut aussi signifier « moins de deux ans », comme le dit la Glose (*ita dicit Glosa*) où on lit que les victimes étaient âgées d'une nuit à deux ans. Albert conclut en donnant son avis (*puto*) : il pense qu'Hérode a tué des enfants en-dessous et au-dessus de deux ans, donc les deux définitions de *infra bimatu* qu'il vient d'exposer sont valables pour lui.

Enfin, le commentaire de *secundum tempus, etc.* fait partie de la distinction sur l'âge des victimes et la prolonge. Albert attribue à Jean Chrysostome l'idée que l'étoile était déjà apparue depuis deux ans¹ lorsqu'Hérode s'enquit du temps de la naissance de Jésus auprès des Mages, ce qui expliquerait que le roi ait cherché à tuer des enfants de deux ans. La suite du texte est présentée comme une citation de Chrysostome, mais il s'agit peut-être des mots d'Albert lui-même : l'étoile est apparue un an avant la naissance, et Hérode a été occupé durant un an, donc deux ans sont déjà passés ; mais Hérode, l'impie, tue en-dessous et au-dessus de cet âge car il préfère tuer beaucoup d'innocents afin que n'en réchappe pas le seul qu'il cherche (avec jeu sur l'antithèse *multi / solus*). Ce qui est le propre de l'impiété, affirme Albert. La piété, en effet,

¹ Dans l'homélie attribuée à Jean Chrysostome sur Matthieu, on trouve cette idée que l'étoile a précédé les Mages de deux ans : *Proficiscentibus autem eis per biennium praecedebat stella* (PSEUDO-CHRYSOSTOME, *Opus imperfectum in Matthaem*, éd. cit., en annexe n° 3, p. 15 ; lignes 59-60).

préfère que beaucoup de nuisibles, de criminels¹ (*nocentes*) soient absous plutôt que de voir mourir un seul innocent : parce que les criminels libérés peuvent toujours se repentir, alors qu'un innocent mort l'est pour de bon. Puissant plaider contre la peine de mort, avec quelques siècles d'avance !

Le troisième temps de la séquence cohérente introduite par *tunc Herodes videns* est donc le commentaire des versets Mt 2, 17-18 : il s'agit, écrit Albert le Grand, de la « confirmation par l'Écriture ». Dans ces versets, deux choses méritent d'être notées : l'accomplissement (*impletio*) lui-même, et la prophétie qui est accomplie.

Le texte biblique dit *adimpletum*, mais Albert corrige en *impletum* : d'après lui, à un événement cruel comme le massacre des Innocents, Dieu n'ajoute rien, pas même une préposition ! La prophétie accomplie est annoncée non seulement en Jr 31, 15, mais également en Jr 3, 21 (« Une clameur monte de toutes les pistes, la déchirante supplication des Israélites »), qu'Albert ajoute. Le rapprochement avec Jr 3, 21 n'a pas été fait dans les commentaires précédemment étudiés, et l'on peut penser que le maître dominicain sous-entend que Matthieu aurait mélangé deux citations de Jérémie pour écrire le verset des lamentations de Rachel :

<p><u>Matthieu 2, 18 (Vulgate) :</u> <i>Vox in Rama audita est ploratus, et ululatus multus : Rachel plorans filios suos, et noluit consolari, quia non sunt.</i></p>	<p><u>Jérémie 3, 21 (Vulgate) :</u> <i>Vox in viis audita est, ploratus et ululatus filiorum Israël.</i> <u>Jérémie 31, 15 (Vulgate) :</u> <i>Vox in excelso audita est lamentationis : luctus, et fletus Rachel plorantis filios suos, et nolentis consolari super eis, quia non sunt.</i></p>
---	---

Ce que ces prophéties annoncent est que le Christ sera persécuté sitôt apparu dans ce monde. Puis il aborde quatre points : le premier est l'exagération de la grandeur des lamentations ; le deuxième est la question de savoir à qui (au pluriel, *quorum*, ce qui sous-entend qu'il y a plusieurs pleureurs) appartiennent ces pleurs ; le troisième est l'aspect inconsolable des pleureurs (pleureuses ? *plorantium*) ; la quatrième est la cause de l'absence de consolation.

Tout d'abord, la grandeur des lamentations est définie par son bruit (le nombre de décibels, pourrait-on dire), et par son mode. Albert remarque que Rama est la cité de Saul dans la tribu de Benjamin, et comme c'était une métropole, les pleurs furent très

¹ Je traduis un peu librement *nocentes* par « criminels » car il me semble qu'on se trouve ici dans le domaine de la justice.

forts, proportionnels sans doute au nombre d'habitants. Mais Albert préfère l'explication que tous les exégètes antérieurs ont donnée, à savoir que « Rama » n'est pas un nom de lieu mais signifie *in excelso*, vers où monte le bruit des lamentations. Le mode des lamentations est l'exagération, écrit Albert : le *ploratus* est une production de larmes, mais l'*ululatus* est le son des cris produit par une multitude de douleurs ; au sens propre, c'est le cri du loup. Parce que, par excès de douleur, ils ont hurlé (*clamaverunt*, mais on ne sait pas qui est sujet) comme des bêtes, perdant toute raison. Hérode, lui, n'a pas été pleuré de cette manière.

La deuxième question traitée est l'identité de ceux / celles qui pleurent (au pluriel toujours, pluriel qui n'est pas expliqué, comme chez certains auteurs antérieurs, par la métonymie). On voit que l'on parle d'une manière qui ne convient pas, écrit Albert : parce que Bethléem est dans la tribu de Juda, qui descend de Léa, et non dans celle de Benjamin. De plus, Rachel est déjà morte, alors comment peut-elle pleurer ? Certains (Paschase Radbert, la Glose ordinaire, Hugues de Saint-Cher ?) disent que le prophète Jérémie parle des fils de Benjamin qui ont été tués à cause de la femme d'un Lévite qu'ils avaient tuée lors d'un moment de débauche, comme il est dit en Jg 19, 23 *etc.* Mais cela est ridicule, écrit Albert qui se démarque ainsi de ses prédécesseurs : parce que, au moment où le prophète disait cela à propos du futur, ces événements étaient passés depuis longtemps, la concorde était revenue, et Rachel était morte depuis longtemps. Raisonnement d'une logique implacable qu'Albert est le premier à mener. Il faut donc suivre Gn 35, 19) qui dit que Rachel a été enterrée près de Bethléem et qu'elle pleure avec une affliction toute maternelle les enfants de sa terre d'adoption (explication provenant de Jérôme). Et cela a du sens : la cruauté du massacre fut telle que ceux qui étaient déjà morts, s'ils avaient pu, auraient pleuré. De plus, les tribus de Benjamin et de Juda sont limitrophes, donc des enfants de Benjamin ont pu être au nombre des victimes. Ainsi Rachel pleure pour les deux raisons qui viennent d'être exposées.

La troisième question est celle de l'absence de consolation, contenue dans le lemme *et noluit consolari* : à cause de l'énormité de la cruauté. La quatrième et dernière question concerne la cause de cette absence de consolation : *quia non sunt*. Tout d'abord, parce qu'ils ont été tués avant d'être, les enfants n'ont pas eu le temps de

devenir adultes¹ avant de mourir. Albert rapproche ensuite l'absence de consolation de Rachel de celle de Jacob pleurant son fils Joseph en Gn 37, 35 « Quand tous ses fils et ses filles vinrent pour le consoler, il refusa de se consoler car, disait-il “c'est en deuil que je descendrai vers mon fils au séjour des morts” »), car la mort des enfants avant celle des parents lui paraît contre nature (*non esse secundum vitam naturae*). Puis il explique le *quia non sunt* d'une seconde manière, reprenant l'histoire de l'épouse du Lévitain (Jg 19-21), pour dire que Rachel est inconsolable car ses fils sont morts honteusement, tandis que les Innocents sont morts dans l'honnêteté. Après avoir rejeté plus haut l'explication des pleurs de Rachel par l'épisode de l'épouse du Lévitain, Albert l'utilise tout de même pour commenter le caractère inconsolable de Rachel.

Chez Albert le Grand, l'exégèse des lamentations de Rachel se limite donc à une lecture littérale, historique, ce qui n'exclut nullement l'accomplissement de la prophétie, considérée comme historique dans l'histoire chrétienne. L'auteur ne fait pas mention de l'assimilation typologique de Rachel à l'*Ecclesia* dans son ensemble, des Innocents à tous les martyrs et d'Hérode à tous les juifs. C'est la conséquence de l'exercice exégétique en milieu scolastique : il s'agit d'une *lectio*, d'une explication de texte ; les conclusions d'ordre théologique de cette *lectio* ont vocation à être rassemblées dans d'autres types de sources : les sommes théoriques.

IV. 3. L'exégèse de Matthieu 2, 16-18 chez Thomas d'Aquin

Les deux commentaires de Thomas d'Aquin (1224/5-1274) peuvent être étudiés parallèlement : l'un date du début de sa carrière, probablement du temps où il était bachelier biblique (1254-1256), ou peu après. Il s'agit de la *Lectura super Matthæum* (v. 1256-1259 ?)², dont le texte est établi d'après la *reportatio* (c'est-à-dire des notes de cours) de l'un de ses élèves, Pierre d'Andria (quatrième leçon du deuxième chapitre). Le second commentaire est une œuvre composée à l'apogée de la carrière du maître

¹ Je rends ainsi le *perfectum*, qui sous-entend que l'*infans* est *factus*, et qu'il devient parfait (*perfectus*) selon la nature en devenant adulte, ce qui rejoint une conception médiévale de l'enfant comme un adulte en miniature.

² Le texte utilisé est celui de l'édition léonine par l'intermédiaire du *Corpus thomisticum* en ligne, [87333] *Super Mt.*, cap. 2, l. 4. (en annexe, n° 23, p. 73-75)
<http://www.corpusthomicum.org/cma01.html#87330>

dominicain : la *Catena aurea*¹ a été composée vers 1263-1264 à la demande du pape Urbain IV. Cet ouvrage renoue avec la tradition de la « chaîne exégétique », avec une différence notoire par rapport au commentaire anthologique d'un Raban Maur : Thomas cite ses sources. La comparaison de ses deux commentaires permettra peut-être de déceler une évolution de la pensée de Thomas d'Aquin sur le massacre des Innocents.

Dans la *Lectura*, l'introduction au commentaire du chapitre 2 de Matthieu place le massacre des Innocents parmi les manifestations de la naissance du Christ : le témoignage des Mages et le témoignage des Innocents. Au sein de ce chapitre 2, l'introduction de la quatrième leçon, qui porte sur les versets Mt 2, 13-23, explique en quoi consistent ces témoignages : les Mages ont rendu témoignage au Christ en naissant (*nascenti*), tandis que les Innocents l'ont fait non en parlant mais en mourant (*innocentes testimonium perhibent, non loquendo sed moriendo*). Le commentaire des versets Mt 2, 16-18 est un extrait de cette quatrième leçon. Thomas d'Aquin présente en premier lieu la séquence qu'il va commenter. Comme chez Albert le Grand, le massacre des Innocents et les lamentations de Rachel constituent un seul et même épisode au sein de la séquence portant sur la fuite en Égypte de la sainte Famille puis son retour après la mort d'Hérode. Dans l'épisode Mt 2, 16-18, il distingue trois moments : les circonstances du meurtre, le meurtre lui-même et l'accomplissement des prophéties.

Tout d'abord, les circonstances du meurtre sont contenues dans la colère d'Hérode, qui s'explique par deux raisons : la crainte de perdre son royaume et la duperie dont il est l'objet. Cette colère se décline en trois points relatifs à la cruauté : il y eut cruauté, écrit Thomas, quant au nombre, quant au lieu et quant au temps. Lorsqu'il traite du nombre, Thomas d'Aquin ne se pose pas la question du nombre de victimes, contrairement aux auteurs de l'époque carolingienne. Ce qui importe, c'est l'aspect démesuré de la cruauté : pour en chercher un (*unum*), il tue tous les enfants (*omnes*). Dans son développement sur le nombre, Thomas d'Aquin insère une objection : « mais on se demande, puisqu'ils n'avaient pas le libre arbitre (*liberum arbitrium*), comment on peut dire qu'ils sont morts pour le Christ ». Thomas introduit la question de savoir si le martyre est possible sans désir ou volonté de le subir, mais, pour ce faire, ne procède pas comme Hugues de Saint-Cher ou Albert le Grand qui reprenaient la tripartition de

¹ *Corpus thomisticum* en ligne, [85355] *Catena in Mt.*, cap. 2, l. 8, sur le verset Mt 2, 16 ; [85356] *Catena in Mt.*, cap. 2, l. 9 sur les versets Mt 2, 17-18. (en annexe, n° 23, p. 75-77)
<http://www.corpusthomisticum.org/cmt01.html>

Bernard de Clairvaux. C'est ici l'absence de libre-arbitre des Innocents qui est mise en avant. Si la réponse est relativement évasive, le problème est développé par ailleurs dans la *Somme de théologie*, composée par Thomas entre 1266 et 1273.

La résolution théologique du problème du libre-arbitre des Innocents n'a pas sa place dans l'exégèse : théologie et exégèse sont, dans la seconde moitié du XIII^e siècle, des disciplines séparées. Dans la question 124 de la *Secunda-secundae*, sur le martyre, principal acte de la vertu de *fortitudo* (la force d'âme), Thomas d'Aquin procède de la façon suivante : à l'opposant qui affirme que le martyre n'est pas un acte de vertu, car tout acte de vertu est volontaire, or on honore ces Innocents dont le martyre n'a pas pu être volontaire, le maître dominicain oppose deux arguments. Tout d'abord, « certains » (contradicteurs imaginaires ou réels, comme Bonaventure ?) ont soutenu que l'usage du libre arbitre (*liberum arbitrium*)¹ s'était développé miraculeusement chez les Innocents qui donc auraient subi le martyre volontairement. On constate donc qu'en plein XIII^e siècle, le débat sur la nécessité d'un désir ou d'une volonté dans le martyre est d'actualité. Cet argument n'est pas exploré davantage, mais il ouvre la voie à des possibilités vertigineuses : si les Innocents sont doués du libre-arbitre, ils ont donc la possibilité de pécher. La prudence de Thomas le pousse cependant à écrire que, puisque cela n'est pas confirmé par l'autorité de l'Écriture, « la gloire du martyre, méritée chez d'autres par leur volonté propre, ces tout-petits l'ont obtenue par la grâce de Dieu. Car l'effusion du sang pour le Christ tient la place du baptême. Aussi, de même que chez les enfants baptisés le mérite du Christ, par la grâce baptismale, est efficace pour obtenir la gloire, de même chez les enfants mis à mort pour le Christ, le mérite du martyre du Christ agit pour leur obtenir la palme du martyre »².

¹ Dans le *Commentaire des Sentences* (lib. 4 d. 49 q. 5 a. 3 qc. 2 ad 12), œuvre antérieure et de jeunesse, c'est l'usage de la raison, l'*usus rationis*, qui est allégué : (...) *quidam dicunt, quod in innocentibus occisis pro Christo virtute divina acceleratus est usus rationis, sicut et in Joanne Baptista, dum adhuc esset in materno utero; et secundum hoc vere martyres fuerunt et voluntate et actu, et aureolam habent. Sed alii dicunt, quod fuerunt martyres actu tantum, et non voluntate: quod videtur sentire Bernardus, distinguens tria genera martyrum, ut dictum est; et secundum hoc innocentes sicut non pertingunt ad perfectam rationem martyrii, sed aliquid martyrii habent ex hoc quod passi sunt pro Christo; ita etiam aureolam habent, non quidem secundum perfectam rationem; sed secundum aliquam participationem, inquantum scilicet gaudent se in obsequium Christi occisos esse, ut dictum est de pueris baptizatis, quod habebunt aliquod gaudium de innocentia, et carnis integritate.*

² THOMAS D'AQUIN, *Summa theologiae, II^a-II^ae*, q. 124 a. 1 ad 1, dans *Sancti Thomae Aquinatis Opera omnia iussu impensaue Leonis XIII P. M. edita*, t. 10, Ex Typographia Polyglotta S. C. de Propaganda Fide, Romae, 1899 : (...) *quidam dixerunt quod in innocentibus acceleratus est miraculose usus liberi arbitrii, ita quod etiam voluntarie martyrium passi sunt. Sed quia hoc per auctoritatem Scripturae non comprobatur, ideo melius dicendum est quod martyrii gloriam, quam in aliis propria voluntas meretur,*

Dans son œuvre exégétique, à propos de cette question de savoir si l'on peut mourir en martyr sans posséder l'usage du libre-arbitre, Thomas se contente de reprendre une idée qu'il attribue à Augustin, cité par ailleurs dans la *Catena aurea*¹. Il s'agit d'un sermon *dubius* d'Augustin, numéroté 373 par les Mauristes, dans lequel on lit que « seul celui qui doute de la valeur du baptême pour les petits enfants peut douter de la gloire des Innocents »². Le martyre des Innocents est donc valide, malgré leur absence de libre-arbitre, de même que le baptême administré aux enfants incapables d'un engagement personnel est valide. Cet argument fait écho à des controverses fort anciennes : si le baptême était réservé, durant l'Antiquité, à des catéchumènes adultes, le pédobaptême se généralisa au haut Moyen Âge. La controverse sur le pédobaptême menée à l'époque carolingienne n'avait pourtant pas convoqué l'exemple des saints Innocents : le rapprochement entre martyre de sang des Innocents et pédobaptême est opéré à la fin de l'Antiquité, puis de nouveau aux XIII^e et XIV^e siècles³. La question est finalement, chez Thomas comme chez Bernard, résolue par l'action divine.

La cruauté d'Hérode s'exerça également quant au lieu : « sur tout le territoire ». À la différence de certains auteurs carolingiens, Thomas ne cherche pas à préciser le sens de cette expression, ni la distance de Bethléem à l'intérieur de laquelle le massacre a été perpétré. Son attention se porte sur Hérode, comparé à un animal féroce blessé qui tue tout ce qui passe à sa portée : cette image est reprise de l'*Opus imperfectum in Matthæum*⁴ et est nommément attribuée à Jean Chrysostome dans la *Catena aurea*.

La troisième forme de cruauté se rapporte au temps. L'explication de *infra bimatu*, de façon désormais traditionnelle, consiste à comprendre pourquoi Hérode, connaissant l'âge du Christ, n'a pas fait tuer uniquement les nouveau-nés du même âge. Plusieurs réponses sont apportées : soit Hérode croyait que l'étoile était apparue deux

illi parvuli occisi per Dei gratiam sunt assecuti. Nam effusio sanguinis propter Christum vicem gerit Baptismi. Unde sicut pueris baptizatis per gratiam baptismalem meritum Christi operatur ad gloriam obtinendam, ita in occisis propter Christum meritum martyrii Christi operatur ad palmam martyrii consequendam.

¹ *Catena in Mt.*, cap. 2 l. 8. : *O parvuli beati. Ille de vestra corona dubitabit in passione pro Christo qui etiam parvulis Baptismum prodesse non existimat Christi: nam qui natus habere potuit praedicatorum Angelos, narratores caelos, adoratores magos, potuit et illis, ne pro eo sic morerentur, praestare, si sciret illa morte perituros, et non potius maiore felicitate victuros.*

² *O parvuli beati, modo nati, nunquam tentati, nondum luctati, iam coronati ! Ille de vestra corona dubitaverit in passione pro Christo, qui etiam Baptismum parvulis prodesse non existimat Christi. Non habebatis quidem aetatem, qua in Christum passurum credetis : sed habebatis carnem, in qua pro Christo passuro passionem sustineretis, PL 39, col. 1664.*

³ Voir *infra*, p. 371sq.

⁴ Texte en annexe n° 3, p. 21, lignes 356-360.

ans avant la naissance, donc le Christ avait deux ans ; soit Hérode a tardé à ordonner le massacre, et sur ce point trois raisons sont invoquées. Hérode a mis du temps à s'apercevoir de la duperie des Mages, ou il a « ratissé large » par précaution (et parce qu'il croyait que Jésus avait tant de pouvoir qu'il était capable de se transformer), ou alors le roi était très occupé. Les deux innovations de Thomas d'Aquin sur le sujet sont les suivantes : aux prophéties de Siméon et Anna (Lc 2, 25-38) annonçant la naissance du Messie et permettant à Hérode de se rendre compte de sa méprise, il ajoute celle de Zacharie (Lc 1, 67-79) qui pourtant concerne Jean-Baptiste. Il faut peut-être y voir un écho d'une tradition apocryphe¹ qui veut qu'Hérode ordonne le massacre des Innocents en cherchant Jean-Baptiste, qu'il prend pour le roi des juifs, nouvelle preuve de sa cécité. La seconde innovation de Thomas d'Aquin est d'associer l'humilité et l'innocence des *pueri infra bimatu*, annonçant celles de tous les martyrs, aux versets évangéliques qui affirment que le royaume des cieux est pour ceux qui sont comme des « petits enfants » (Mt 18, 3 ; Mt 19, 14 ; Luc 18, 16 ; Mc 10, 14 ; etc). Ce rapprochement est présent dans le discours antique sur les Innocents², mais est rare dans l'exégèse ; il est peut-être repris à Bède le Vénérable³, dont Thomas utilise le sermon dans la *Catena aurea*, dans laquelle il laisse de côté précisément la phrase de Bède où il est question de devenir comme des petits enfants, non pas pour entrer dans le royaume des cieux, mais pour mériter de souffrir le martyre pour le Christ (*quia nisi conversus fuerit quis et effectus ut parvulus non possit animam dare pro Christo*). Enfin, Thomas reprend l'idée du sermon 202 d'Augustin, qu'il ne cite pas dans la *Catena aurea*, selon laquelle les deux années représentent la « double charité » (*duplex caritas*), celle envers Dieu et celle envers le prochain. Enfin, Thomas reprend une idée de la Glose ordinaire selon laquelle la persécution, sous les traits du massacre des Innocents, apparut dans le monde dès la naissance du Christ ; il ajoute que sitôt que quelqu'un se convertit au Christ, il commence à être tenté. La comparaison entre le massacre des Innocents et le combat des hommes pieux contre le péché est explicite.

¹ Cf. *supra*, p. 123.

² Voir par exemple LÉON LE GRAND, *Sermon 32 sur l'Épiphanie*, 3, Antoine CHAVASSE (éd.), Turnhout, Brepols, 1973 (CCSL 138), p. 168, lignes 70-74.

³ *Quod enim parvuli occisi sunt significat per humilitatis meritum ad martyrii perveniendum gloriam et quia nisi conversus fuerit quis et effectus ut parvulus non possit animam dare pro Christo*, texte en annexe n° 10, ligne 3-5 p. 33.

Le commentaire des lamentations de Rachel commence par une remarque sur les différences entre le texte de Jr 31, 15 et celui que cite l'évangéliste Matthieu : si la lettre du texte n'est pas exactement le même, écrit Thomas d'Aquin, le sens est identique, car le récit des évangélistes leur a été insufflé par l'Esprit saint ; la citation du commentaire de Jérémie par Jérôme¹ dont cette remarque s'inspire figure dans la *Catena aurea*. Thomas explique ensuite le sens littéral de la citation de Jérémie : Rachel pleure la tribu de Benjamin exterminée après le viol et le meurtre de l'épouse du Lévitte (Jg 19-21) à Gaba, et ses pleurs se font entendre jusqu'à Rama. Le sens figuré de la citation est qu'elle exprime l'ampleur de la douleur (*magnitudinem doloris*). Thomas n'a donc pas les mêmes réserves sur cette interprétation que son maître Albert le Grand, qui écrivait que la prophétie de Jr 31, 15 ne pouvait être accomplie par un événement ayant eu lieu antérieurement (Jg 19-21) ; Thomas d'Aquin, pour sa part, explique, comme Paschase Radbert avant lui, que la prophétie porte à la fois sur le passé (Jg 19-21) et sur l'avenir, et ce pour deux raisons. Tout d'abord, Rachel est une métonymie désignant en fait Bethléem, puisqu'elle y est enterrée (l'auteur ne reprend pas le terme de « métonymie » mais l'exprime par une périphrase : *Et dicitur hoc eodem modo loquendi quo locus dicitur plorare mala quae in loco accidunt*). Mais surtout, les pleurs de Rachel peuvent se rapporter à la captivité d'Israël (*postest referi ad captivitatem Israel*), c'est-à-dire vraisemblablement l'exil à Babylone, qui est un événement postérieur à la prophétie de Jérémie. La prophétie indique aussi le meurtre des Innocents.

Comme Albert le Grand, Thomas d'Aquin distingue quatre modes de la douleur exprimée par les lamentations de Rachel : l'étendue (considérations sur Rama et *in excelso*, ce qui est traditionnel) ; l'ampleur ; l'objet et le caractère inconsolable de la douleur.

Les remarques concernant l'ampleur de la douleur sont originales dans l'exégèse médiévale bien qu'elles s'inspirent de l'*Opus imperfectum in Matthæum* (passage cité et attribué à Jean Chrysostome dans la *Catena aurea*) : les *ploratus* se rapportent, écrit Thomas, aux pleurs des enfants tués tandis que les *ululatus multus* désignent les pleurs des mères ; ou bien les deux se rapportent aux enfants : on entend leurs *ploratus* quand ils furent pris par les soldats et leurs *ululatus multus* quand ils furent égorgés. L'attribution des *ploratus et ululatus multus* aux enfants est rare ; Thomas semble donc

¹ PL 24, col. 877 ; cette citation a fait tradition dans les commentaires de Jérémie, puisqu'on la trouve chez Raban Maur et dans la Glose ordinaire.

ici reconnaître la douleur enfantine, bien qu'il affirme par la suite que « la douleur des mères est plus grande que celle des fils », puisque ceux-ci souffrirent brièvement, tandis que les mères se souviendraient toujours avec peine de leurs enfants tués. On remarque par ailleurs que Thomas d'Aquin laisse de côté, que ce soit dans la *Catena aurea* ou dans la *Lectura super Matthæum*, une autre remarque de l'*Opus imperfectum* : l'idée selon laquelle les Innocents n'ont souffert qu'une fois, lorsqu'ils ont été séparés de leur mère, et n'ont pas souffert de la mort puisqu'ils n'ont pas su qu'ils y étaient amenés. Les mères, en revanche, ont souffert deux fois : en voyant leurs fils tués, et par le souvenir sans cesse réactivé de leur mort¹. Thomas ne reprend pas à son compte la souffrance des bébés séparés de leur mère, comme si seule la souffrance des adultes était réelle : de même, l'objet de la douleur (*materia doloris*, troisième point de la distinction) est la mort des fils, donc seule la douleur des mères est, encore une fois, prise en compte.

La *mors filiorum* est la cause des pleurs de Rachel, or, écrit Thomas, « on objecte que Bethléem n'était pas dans la tribu de Benjamin » ; Rachel pleure donc les enfants de sa sœur. Problème récurrent dans l'exégèse de Mt 2, 18, auquel Thomas apporte trois solutions : celle de Jérôme (et il cite nommément l'*auctoritas*), celle d'Augustin (*idem*) et celle d'Hilaire, dont le nom n'est pas cité dans le commentaire *super Matthaëum* mais l'est dans la *Catena aurea*. Les explications de Jérôme et d'Hilaire ont été analysées précédemment ; Thomas les connaît par l'intermédiaire de la Glose ordinaire et/ ou de Raban Maur (les deux sont cités nommément dans la *Catena aurea*). L'explication attribuée à Augustin est la suivante : il est fréquent, quand quelque chose de favorable arrive à quelqu'un, que celui-ci souffre davantage lorsque survient l'adversité² ; Thomas semble sous-entendre que Rachel souffre davantage de l'extermination de la tribu de Benjamin à Gaba depuis qu'a eu lieu le massacre des Innocents, favorable aux descendants de sa sœur Léa puisqu'ils ont acquis la couronne du martyre. Dans la *Catena aurea*, le raisonnement, toujours attribué à Augustin, mais issu en réalité de l'*Opus imperfectum in Matthæum*, est plus clair : « Quand un malheur

¹ *Parvuli enim unum patiebantur dolorem, quia separabantur a matribus, et non quia ducebantur ad mortem. Nec enim sciebant adhuc mortis timorem. Matres autem duplicem: unum quidem, quod videbant parvulos suos interfici: alterum, quod ipsae desolabantur a filiis. In parvulis mors eorum beata finem faciebat doloris: in matribus autem parvulorum memoria semper reparatio erat doloris* (texte en annexe n° 3, p. 22, lignes 401-406).

² *Consuetudo est quod quando alicui aliqua prospera succedunt, ille, quando adversitates veniunt, magis dolet* ; je n'ai pas réussi à identifier à quel texte d'Augustin se réfère Thomas.

arrive à quelqu'un, celui-ci pleure plus amèrement son infortune en voyant le bonheur d'autrui »¹, c'est-à-dire que Rachel pleure parce qu'elle a vu ses enfants exterminés à Gaba, mais, bien plus, elle compare son infortune au bonheur de sa sœur Léa, dont les descendants (les Innocents, enfants de Bethléem et de la tribu de Juda) acquièrent la gloire éternelle. L'élément nouveau introduit ici par Thomas est la jalousie de Rachel envers sa sœur.

Enfin, Thomas d'Aquin traite du quatrième point de la distinction, à savoir le caractère inconsolable de la douleur : une première explication, désormais traditionnelle, est que Rachel est l'Église qui se réjouit (*gaudet*) de la mort de ses martyrs et n'a donc pas besoin d'être consolée. Plus originale est l'attribution aux mères des Innocents de la volonté de ne pas être consolées (*ut referatur ad opinionem matrum*) : Thomas les compare à un malade qui n'a plus de raison d'espérer (*sicut patet in infirmo desperato*). En effet, le peuple tel qu'il était alors (*populu[s] qui tunc erat*), sous-entendu le peuple juif, n'avait pas de raison d'espérer et refusait la consolation.

IV. 4. Le commentaire de Pierre de Jean Olivi

Après avoir analysé les commentaires de trois importants maîtres dominicains, il faut tâcher de cerner comment le massacre des Innocents a été commenté en milieu franciscain. Les commentaires de Matthieu sont, dans un premier temps, plus rares dans l'ordre des frères mineurs que chez les prêcheurs : cela est sans doute dû aux spécificités de l'ordre issu du *Poverello* qui ne prônait pas l'étude. Bonaventure, grand maître franciscain contemporain de Thomas d'Aquin, n'a pas commenté Matthieu, ou son commentaire n'a pas subsisté. Le commentaire d'Olivi a été choisi pour son originalité : il représente une voix discordante.

Il existe dix-huit manuscrits du commentaire de Matthieu par Olivi composé en 1279-1280, ainsi que des fragments et extraits copiés séparément. C'est l'œuvre la plus diffusée du franciscain, mais elle n'a pas encore fait l'objet d'une édition². Elle se

¹ *Cui enim aliquid adversum advenit, ex felicitate alterius, infausta sua miserius luget*, PL 35, col. 2258.

² L'entreprise est en cours, menée par Sylvain PIRON. Celui-ci a édité en ligne le prologue du Commentaire grâce à une dizaine de témoins. L'auteur fait également le point sur les éditions partielles du commentaire. PIERRE DE JEAN OLIVI, « *Lectura super Mattheum, prologus* », *Oliviana* [En ligne], 4 | 2012, mis en ligne le 14 mars 2013, consulté le 18 juin 2013. URL : <http://oliviana.revues.org/498>
Texte en annexe n° 24.

distingue des autres commentaires scolastiques par une plus grande place accordée au commentaire des lamentations de Rachel (Mt 2, 17-18), qui prend le pas sur celui du massacre des Innocents : cela s'explique sans doute par le fait qu'Olivi n'approuve pas la séparation entre la théologie et l'exégèse, et entend replacer celle-ci au centre de l'activité théologique¹. Par conséquent, dans l'équilibre entre Mt 2, 16 et Mt 2, 17-18, il est plus proche de l'exégèse monastique « à l'ancienne » que de l'exégèse scolastique. De celle-ci, il conserve cependant les pratiques de questions et distinctions. Au vu des remarques d'Olivi, celui-ci semble avoir sous les yeux la *Lectura super Matthæum* de Thomas d'Aquin ; son commentaire du massacre des Innocents est du reste très dépendant de Jérôme.

Olivi ne cite pas le début du verset Mt 2, 16 (*Tunc Herodes, etc*) : il ne porte pas autant d'intérêt que ses prédécesseurs à l'explication de la colère d'Hérode. Après tout, Hérode est un personnage maléfique dont il n'est peut-être pas nécessaire de commenter les sentiments. En revanche, Olivi se penche sur l'attitude des Mages : dans un premier temps, ils avaient promis à Hérode de revenir le voir pour le renseigner à propos de l'enfant, parce qu'ils croyaient que le roi voulait lui aussi l'adorer. L'auteur pose ensuite une question qui apparaît ici pour la première fois dans le commentaire de Mt 2, 16 : les Mages ont-ils mal agi en n'honorant pas leur promesse ? Olivi répond que non, puisque Dieu leur a prescrit de le faire et les a prévenus des mauvaises intentions d'Hérode ; ils n'étaient donc plus liés par leur promesse. Ce questionnement² est peut-être mettre en lien avec les préoccupations d'Olivi concernant les contrats³. Ensuite, Olivi commente le lemme *a bimatu et infra*. Il s'agit selon lui d'enfants de deux à cinq ans, voire sept, qui est la limite de l'enfance (*septem, qui sunt finis puerilis etatis*) : pour la première fois, un exégète interprète le terme biblique *pueri* en fonction de la limite d'âge traditionnellement donnée à la *pueritia* : sept ans⁴. En effet, écrit-il, *infra* signifie, dans l'ordre du nombre (problème récurrent depuis Pierre Comestor), que le chiffre qui est dit *infra* suit le précédent. La preuve en est qu'il existe des reliques d'Innocents

¹ Sylvain PIRON, « Le métier de théologien selon Olivi. Philosophie, théologie, exégèse et pauvreté », dans Catherine KÖNIG-PRALONG, Olivier RIBORDY, Tiziana SUAREZ-NANI (dirs.), *Pierre de Jean Olivi. Philosophe et théologien*, Berlin, De Gruyter, 2010, p. 17-85, ici p. 19.

² Il faut noter toutefois que le questionnement sur la promesse des Mages est un ajout qui ne se trouve pas dans les plus anciens témoins du texte.

³ PIERRE DE JEAN OLIVI, *Traité des contrats*, Sylvain PIRON (éd. et trad.), Paris, Les Belles-Lettres, 2012.

⁴ L'étude systématique de la division des âges est effectuée par Isabelle COCHELIN, *Enfants, jeunes et vieux au monastère : la perception du cycle de vie dans les sources clunisiennes (909-1156)*, thèse dactylographiée, Montréal, 1996, p. 43sq.

grandes comme celles d'enfants de cinq ans : Olivi ne se distingue pas de ses prédécesseurs en ce qui concerne la preuve par les reliques. Mais, écrit-il, il n'est pas habituel de comprendre *infra* en ce sens : il faut plutôt dire que les Innocents ont « de deux ans à un jour », mais que la furie des sicaires d'Hérode a pu atteindre des enfants de cinq ans.

Olivi explique ensuite Mt 2, 18, sans s'attarder sur le commentaire de Mt 2, 17 (le sens d'*adimpletum* relève sans doute pour lui de l'évidence). Comme Jérôme puis Thomas d'Aquin, il relève les différences entre la lettre du texte de Jr 31, 15 et celui de Matthieu. Il affirme disposer de la traduction de l'hébreu par Jérôme, qu'il cite, et note que le texte de Matthieu est plus proche de la lettre de la Septante, alors que Jérôme affirme que Matthieu ne tient sa version ni de l'hébreu ni de la Septante (sous-entendu, il le tient de l'Esprit Saint, comme l'écrit Thomas d'Aquin ?). « Jérôme demande aussi pourquoi Matthieu transfère le témoignage des prophètes au massacre des Innocents, alors qu'au sens littéral, Jérémie parle de la captivité des dix tribus et de leur plainte subséquente », écrit Olivi. Il s'agit d'une référence à un épisode du Premier Livre des Rois : au moment de la mort de Salomon, le gouvernement des douze tribus est disputé entre Roboam, fils de Salomon, et Jéroboam, fils d'Éphraïm. Dix tribus se révoltent et suivent Jéroboam, accomplissant ainsi la prophétie d'Achija de Silo, tandis que Juda et Benjamin restent fidèles à Roboam : c'est la scission entre le royaume d'Israël et le royaume de Juda (I R 12, 16-25). Rachel étant la mère de la tribu de Juda, elle semble pleurer cette division. Mais, écrit Olivi, la consolation apportée par Dieu à Rachel en Jr 31, 17 (« Tes enfants reviendront dans leur territoire ») n'est pas encore accomplie puisque les dix tribus ne sont pas revenues dans le royaume de Juda ; or au sens spirituel, elle est accomplie par la Passion du Christ et le sera complètement quand l'Israël spirituel sera sauvé sur toute la terre. Il y a donc des degrés, des étapes d'accomplissement des prophéties de l'Ancien Testament.

L'exégèse est une technique qui implique le commentaire du moindre détail du texte biblique et qui, par conséquent, parcellise énormément les informations. Dans cette profusion d'analyses et de détails, on relève en tout premier lieu le caractère contingent de la voie interprétative majoritairement adoptée : le commentaire de Raban Maur a fait souche, mais il aurait pu en être autrement. L'histoire de la construction

théologique du massacre des Innocents relève donc également de l'histoire des possibles exégétiques. La voie majoritaire essentialise les protagonistes de la légende : les Innocents sont les chrétiens persécutés, Rachel, l'Église qui les pleure et Hérode, les persécuteurs¹. Une telle construction fige durablement l'interprétation du massacre des Innocents dans une veine belliqueuse, particulièrement à l'encontre des juifs. D'autres voies interprétatives auraient pu être suivies, telle celle de Christian de Stavelot qui, quelles que soient les raisons de ce choix, n'assimile pas Rachel à l'Église ni Hérode au peuple juif. La construction de l'épisode du massacre des Innocents comme première persécution de l'Église annonçant toutes les autres porte une vision monolithique de la Chrétienté qui ne se définit que dans son rapport aux persécuteurs. Cependant, il est difficile de parler de persécution de l'Église à partir du moment où celle-ci devient l'institution dominante. Présenter continuellement l'Église, institution dominante, comme innocente et sous la menace permanente d'une minorité est un des rôles dévolus à l'évocation de la figure des saints Innocents ; chaque commentaire exégétique ajoute sa pierre à l'édifice d'une Chrétienté qui se représente comme constamment menacée.

On note également la complexification de la figure d'Hérode, présenté à l'époque carolingienne comme simple stéréotype antijuif, roi violent et incontrôlable représentant l'éternelle persécution de l'Église, puis, à partir de l'époque pré-scolastique, qualifié de manière plus subtile : il est à la fois étranger (*alienigena*) et juif, historiquement Iduméen, moralement figure du diable, allégoriquement figure de l'*invidia Iudeorum*. En parallèle, les lamentations de Rachel et l'absence de consolation donnent lieu à des développements qui tendent tous à assimiler Rachel à l'*Ecclesia*, dotée de la clairvoyance qui fait par ailleurs défaut à sa sœur Léa, figure de la Synagogue. Rachel apparaît comme de plus en plus larmoyante dans l'exégèse, comme si l'Église avait besoin de s'incarner, de se matérialiser dans une figure de douleurs charnelles, pendant féminin de la figure du Christ souffrant. Curieusement et à l'inverse, l'iconographie du couple Église / Synagogue met en scène une Église de plus en plus triomphante face à une Synagogue de plus en plus accablée.

¹ Ces réflexions seront développées dans l'épilogue, *infra*, p. 377sq.

Chapitre 6. La liturgie singulière des Saints-Innocents

« Liturgie » est un terme moderne qui désigne l'ensemble des pratiques culturelles de l'Église. Au Moyen Âge, on utilisait le nom générique d'*officia*, les « choses à faire ». Les pratiques liturgiques sont donc des tâches très codifiées à accomplir pour rendre gloire à Dieu, et non des manifestations d'une spiritualité personnelle¹. Considérant que les pratiques liturgiques ne sont cependant nullement déconnectées de la société au sein de laquelle elles sont produites, on souhaiterait montrer en quoi la liturgie des Saints-Innocents organise et rend visible non seulement l'ensemble des représentations que se font les clercs médiévaux des Innocents, mais encore fait apparaître, sous la forme du rite, les sensibilités médiévales envers le massacre d'enfants et les interprétations « belliqueuses » que celui-ci occasionne.

I. Aperçu général

En Occident, les saints Innocents sont honorés, depuis le V^e siècle, le 28 décembre. Comme pour les autres saints du calendrier chrétien, leurs solennités sont célébrées en milieu monastique et en milieu séculier par la liturgie des heures et la messe. Celles-ci sont constituées de lectures liturgiques, d'oraisons et de chants, qu'il est possible de répertorier afin de cerner le fondement commun de la culture cléricale sur les saints Innocents : les pièces liturgiques inspirent les interprétations de ces figures bibliques par les clercs, ainsi que les dévotions dont ils font l'objet. Le caractère ardu de

¹ Alain RAUWEL, « Les espaces de la liturgie au Moyen Âge latin », *Bulletin du centre d'études médiévales d'Auxerre | BUCEMA* [En ligne], Hors-série n° 2 | 2008, mis en ligne le 24 janvier 2008, consulté le 09 mars 2015. URL : <http://cem.revues.org/4392>.

l'ample tâche de lister les lectures, oraisons et chants liturgiques du 28 décembre¹ est facilitée par des instruments de travail. Pour les chants, les répertoires de René-Jean Hesbert (l'*Antiphonale missarum sextuplex* pour la messe et le *Corpus antiphonalium officii* pour les chants de l'office), complétés par la base en ligne *Cantus*², permettent de se faire une idée des antiennes, répons et hymnes les plus répandus aux Saints-Innocents³. Pour les lectures de la messe et de l'office, les données sont plus dispersées et difficiles à collecter : elles se trouvent dans différents types de livres liturgiques (homéliaires, passionnaires) à usage plus ou moins local. Il est impossible de reconstituer un répertoire des messes et des offices des Saints-Innocents qui serait universel : en effet, les instruments de travail cités ne sont qu'une base à confronter aux usages locaux consignés dans tel ou tel manuscrit liturgique⁴. Mais ce n'est pas l'objet de notre étude. On cherche plutôt à brosser le tableau des saints Innocents tels que les pièces liturgiques en usage dans de nombreuses églises et abbayes d'Occident les présentent. En effet, ce soubassement liturgique fournit aux théologiens qui écrivent sur les saints Innocents une « boîte à outils » de vocabulaire, d'images (textuelles), d'idées renvoyant parfois à un aspect doctrinal.

À partir des témoins choisis par Dom René-Jean Hesbert dans le *Corpus Antiphonalium Officii*, il est possible de reconstituer le cursus « ancien »⁵ de l'office de la fête des Innocents en milieu monastique bénédictin, d'une part, et dans les chapitres cathédraux, d'autre part. Le même auteur, dans le recueil *Antiphonale missarum sextuplex*, reconstitue le déroulement de la messe des Saints-Innocents grâce à six antiphonaires (recueils d'antiennes) témoins. On peut ainsi déterminer un schéma

¹ Nous avons exclu de l'étude la liturgie de l'octave des Saints-Innocents, célébrée le 3 janvier. Le fait que leur solennité comprenne une octave montre que ce sont des saints universels.

² <http://bach.music.uwo.ca/cantus/search.asp?submitType=searchFeast&feastCode=02122800> (28 décembre)

<http://bach.music.uwo.ca/cantus/search.asp?submitType=searchFeast&feastCode=02122808> (octave le 3 janvier)

³ Les coutumiers monastiques décrivent également la structure chantée de la liturgie des heures, mais là encore, les usages locaux sont nombreux, surtout pour les périodes hautes, et on a préféré s'en tenir au schéma général fourni par les grands répertoires. Pour la fin du Moyen Âge, les comptes-rendus des chapitres généraux des ordres, les synodes, les visites pastorales contiennent également des dispositions liturgiques, mais ils feraient l'objet d'une thèse à part entière.

⁴ On pourrait aussi comparer cette « base » aux diverses coutumes monastiques répertoriées dans le *Corpus consuetudinum monasticarum* de Dom Kassius Hallinger.

⁵ *CAO*, t. II, *cursus monasticus*, p. 82-89. Les témoins choisis par dom Hesbert sont des manuscrits datant de la fin du X^e siècle au début du XIII^e siècle. *CAO*, t. I, *cursus romanus* pour les chanoines, p. 50-55 : les témoins datent du IX^e au XII^e siècle.

général de la physionomie de cette solennité célébrée dans toutes les églises de la Chrétienté occidentale.

I. 1. L'office divin (liturgie des heures)

Si l'on sait grâce aux sermons que les Innocents ont bénéficié d'une fête propre à partir du V^e siècle, il est néanmoins plus difficile de savoir à partir de quand ils ont été honorés par une liturgie propre et non plus au simple commun des martyrs. Au IX^e siècle, Amalaire de Metz (775-850), célèbre commentateur de la liturgie, informe sur l'état de l'office des Saints-Innocents au début de notre enquête. Des usages locaux se sont progressivement constitués, et l'un des résultats du grand remaniement carolingien de la liturgie est l'unification de ces usages. Amalaire, dans les années 840, livre le commentaire d'un antiphonaire non identifié, le *Liber de ordine Antiphonarii*, qui est peut-être celui qu'il a lui-même rédigé pour réformer la liturgie canoniale et dont le commentaire constitue la justification¹. Il n'y consacre pas de rubrique aux Innocents, mais les mentionne dans le chapitre 17 dévolu à la fête de saint Étienne². Il explique que lors des trois fêtes suivant la naissance du Christ (saint Étienne, saint Jean l'Évangéliste et les saints Innocents³), à la différence des autres grandes fêtes (*magnae festivitates*), les antiennes de matines n'ont pas d'*Alleluia*, ce qui semble une coutume déjà ancienne au temps d'Amalaire⁴. Amalaire explique qu'il y a des vêpres propres, et la journée, on chante soit le propre soit le commun des saints. Il semble donc qu'à l'époque carolingienne, on ait le choix, aux Saints-Innocents, de chanter le propre ou le commun des saints. Le plus ancien témoin du *cursus romanus* reconstitué par Dom Hesbert dans le *CAO* date des années 860-880⁵ et provient de Saint-Corneille de Compiègne, ville de Charles le Chauve ; il comprend des vêpres du commun des martyrs (l'antienne est la

¹ C'est ce que pense Cyrille VOGEL, dans le compte-rendu de Walther LIPPARDT, *Der karolingische Tonar von Metz*, dans *Cahiers de civilisation médiévale*, n° 44, 11^e année, Octobre-décembre 1968, p. 622-623.

² AMALAIRE DE METZ, *Liber de ordine antiphonarii*, 17, 2, dans Johann Michael HANSENS (éd.), *Amalarii Episcopi Opera liturgica omnia, t. III*, Città del Vaticano, Biblioteca Apostolica Vaticana, 1950, p. 53-54.

³ En latin [*in festivitate*] *Innocentium* : les Innocents sont désignés comme tels en contexte cultuel, alors qu'à la même époque, le mot est rare dans l'exégèse.

⁴ *Ita enim reor actitatum esse apud antiquos de illis festivitibus quarum antiphonae in matutino officio non habent Alleluia*, AMALAIRE DE METZ, *Liber de ordine antiphonarii*, éd. cit., p. 53-54 (je souligne).

⁵ BnF lat. 17436

suivante : *Istorum est enim regnum caelorum qui contempserunt vitam mundi et pervenerunt ad praemia regni et laverunt stolas suas in sanguine agni*¹), puis des pièces propres sont chantées aux matines. Dans l'église fondée par Charles le Chauve, les Innocents bénéficient donc d'un office propre, signe de leur importance. Les douze témoins du CAO de Dom Hesbert font également état d'un office propre. Cependant, il semble exister des réticences à cette généralisation du propre des Innocents : à Cluny, par exemple, l'adoption d'hymnes propres aux saints Innocents est tardive puisqu'elle figure dans les statuts de Pierre le Vénérable² datés de 1146-47, tandis que les coutumes plus anciennes mentionnent que l'on chante aux Saints-Innocents le commun des saints et des martyrs³.

À partir de ces pièces liturgiques propres, on cherche à reconstituer l'*historia* des Innocents. Ce que les liturgistes nomment *historia* désigne l'ensemble des pièces, lues ou chantées, propres à un office particulier et qui en dessinent la physionomie⁴. Elle commence avec le premier répons de matines qui est la première pièce propre et qui ne varie jamais. Bernard Guenée indique que l'*historia*, telle que la définissent les liturgistes depuis le IX^e siècle, a un sens technique précis : c'est « un récit qui s'attache essentiellement à dire la vie d'un saint et sert de base à la composition de répons qui seront dits à l'office de ce saint »⁵. Dans le cas des saints Innocents, le premier répons de matines, première pièce propre de l'office, est présent dans dix des douze témoins de dom Hesbert et dans certains coutumiers monastiques qui possèdent une partie

¹ CAO 3451. L'antienne est composée à partir d'Ap 7, 14

² CCM VI, 1975, *Statuta Petri Venerabilis Abbatis Cluniacensis IX*, Giles CONSTABLE (éd.), p. 99. Injonction contemporaine de l'arrêt de l'accueil des oblats enfants sauf six enfants de chœur pour les chants.

³ *Consuetudines cluniacensium antiquiores cum redactionibus derivatis*, Kassius HALLINGER (éd.), Siegburg, Schmitt, 1983, CCM VII, 2, p. 338.

⁴ Le terme d'*historia*, abondamment utilisé par DURAND DE MENDE dans son *Rationale*, n'y est pourtant jamais défini. Nous devons cette définition à Jean-Baptiste LEBIGUE. Dans les notes de leur édition des *Ecclesiastica officia* cisterciens du XII^e siècle, Danièle CHOISSELET et Placide VERNET donnent la définition suivante (p. 535) : « (...) une série entière de douze répons pour les douze leçons des vigiles de la nuit, qu'ils accompagnent la lecture de telle partie de la Bible ou qu'ils soient propres à un office festif (...). (...) les antennes propres de telle célébration, en lien étroit avec les lectures et les répons à tel point qu'elles font corps avec. », *Les Ecclesiastica officia cisterciens du XII^e siècle. Texte latin selon les manuscrits édités de Trente 1711, Ljubljana 31 et Dijon 114*, Danièle CHOISSELET, Placide VERNET (éds. et trad.), Turnhout, Brepols, 1993 ; SICARD DE CRÉMONE, *Mitræ seu de officiis ecclesiasticis summa* (v. 1200) : *Hodiernae historiae de psalmis nocturnales sumuntur antiphonae* (PL 213, col. 409).

⁵ Bernard GUENÉE, *Histoire et culture historique dans l'Occident médiéval*, Paris, Aubier, 2011 [1980 pour la première édition], p. 18. L'auteur donne comme référence Ritva JONSSON, *Historia. Étude sur la genèse des offices versifiés*, Stockholm, 1968.

liturgique développée¹ : « *Sub altare Dei audivi voces occisorum dicentium : Quare non defendis sanguinem nostrum ? Et acceperunt divinum responsum : Adhuc sustinete modicum tempus, donec impleatur numerus fratrum vestrorum.* »². Ce répons est librement adapté d'Ap 6, 9-11³ : les Innocents sont identifiés aux âmes des martyrs positionnées sous l'autel qui réclament réparation et vengeance pour le sang versé. La réponse divine consiste à leur conseiller la patience, jusqu'à ce que soit complet le nombre de leurs frères martyrs. Le propre des Innocents repose donc d'emblée sur leur définition comme martyrs et sur leur dimension eschatologique.

Un autre répons du premier nocturne de matines est propre aux Saints-Innocents et également présent dans dix des douze témoins du *CAO* : *Effuderunt sanguinem sanctorum velut aquam in circuitu Jerusalem et non erat qui sepeliret*⁴ est une réminiscence du Ps 78, 3, dans lequel il est question des nations qui ne reconnaissent pas Dieu, versent le sang des fidèles comme de l'eau tout autour de Jérusalem, et n'enterrent pas les morts. Après un premier répons appelant à la patience, ce deuxième répons fait référence plus directement au massacre dans sa dimension corporelle et suggère l'identité des bourreaux : ceux qui ne reconnaissent pas Dieu. Un autre répons fréquent (huit témoins sur douze) est le suivant : *Adoraverunt viventem in saecula saeculorum mittentes coronas suas ante thronum domini dei sui*, tiré d'Ap 4, 10. Il évoque de nouveau la dimension martyriale (les couronnes) et apocalyptique (le trône de Dieu) des Innocents.

Les deux moments les plus solennels de l'office sont le *Magnificat*, ou cantique de Marie⁵, aux premières vêpres¹, et le *Benedictus*, ou cantique de Zacharie², à Laudes.

¹ Voir par exemple le coutumier de Fleury du XIII^e siècle : *Consuetudines Floriacenses saeculi tertii decimi*, Anselme DAVRIL (éd.), Siegburg, Schmitt, 1976 (CCM IX).

² *CAO*, 7713. Dans le manuscrit BN lat. 17296, venant de Saint-Denis et daté du XII^e siècle, figure l'ajout d'une prosule : *Christo nato de Virgine / Parvi caeduntur vulnere / Ab Herode saevissimo / Lactentium fit discerptio, / Agni sub ara pueri / Clamant Agnum dignissimi / His vocibus almifluis* (puis reprise à *quare*). Le répons est utilisé dans la plupart des « drames liturgiques » (*ordines Rachelis*) consacrés au massacre des Innocents, cf *infra*, p. 307sq. C'est un répons qui leur est propre et qui n'est utilisé pour aucune autre fête à une notable exception près : Bernard de Clairvaux le cite dans son sermon sur la Toussaint.

³ Il est impossible de dater l'apparition de la plupart des pièces liturgiques, de même qu'il est impossible d'en identifier les auteurs.

⁴ *CAO*, n° 6624.

⁵ Ce cantique, formé des versets I, 46-56 de l'Évangile de Luc, est chanté à toutes les vêpres. Il semble que son contenu ait été considéré comme particulièrement adapté à la fête des Innocents et aux rites d'inversion de la hiérarchie qui lui sont parfois associés, car le *Deposuit potentes de sede et exaltavit humiles* (« il a renversé les souverains de leurs trônes et élevé les humbles », Luc, I, 52) est scandé lors de

Le cœur de l'office se situe entre ces deux moments. Ces cantiques évangéliques ne varient pas, mais les antiennes qui leur sont associées changent selon le propre du (des) saint(s) du jour. On suppose donc que les antiennes associées aux cantiques évangéliques lors de la fête des Innocents sont les plus importantes et peuvent aider à caractériser la physionomie de la fête.

L'antienne de *Magnificat* de la fête des Innocents varie selon les lieux. Cinq des douze témoins du CAO de Dom Hesbert donnent l'antienne précédemment citée : *Istorum est enim regnum caelorum qui contempserunt vitam mundi et pervenerunt ad praemia regni et laverunt stolas suas in sanguine agni*³. Il s'agit d'une antienne du commun des martyrs, de même que l'antienne donnée par le témoin D (manuscrit de Saint-Denis) : *Beati eritis cum vos oderint homines, et cum separaverint vos, et exprobaverint, et ejecerint nomen vestrum tamquam malum propter Filium hominis ; gaudete et exsultate, ecce enim merces vestra multa est in coelis*⁴. Le témoin F (Saint-Maur-des-Fossés) donne : *Ambulabunt mecum in albis, quoniam digni sunt, et non delebo nomina eorum de libro vitae*⁵, antienne très fréquente dans les offices de la fête des Innocents et propre à celle-ci. Le manuscrit de Silos (témoin S) ne comprend pas de partage de vêpres, mais seulement une mémoire des Innocents, lors de laquelle on chante l'antienne elle aussi propre aux Innocents : *Innocentes pro Christo infantes occisi sunt, ab iniquo rege lactantes interfeci sunt, ipsum sequuntur Agnum sine macula, et dicunt semper : Gloria tibi, Domine*⁶. Cette antienne est également celle de *Magnificat* dans le témoin G, qui vient du chapitre de Durham. Ce chant est important car il donne une définition des Innocents digne d'une notice de lexique, qui rappelle les éloges des martyrologes : les Innocents (appelés de leur nom culturel) sont les enfants tués pour le Christ par un roi inique alors qu'ils étaient encore à la mamelle, et ils

l'élection de l'*episcopus puerorum* le 27 décembre au soir et de l'évêque des Fous (la veille de l'Épiphanie).

¹ Les fêtes commencent la veille au soir : c'est un héritage qui correspond au jour juif. Les fêtes importantes ont deux vêpres : les secondes vêpres d'une fête majeure entrent en concurrence avec les vêpres « ordinaires » ; quand deux fêtes majeures se suivent il peut y avoir un partage de vêpres. Les règles de préséance entre les fêtes ont été codifiées au XIII^e siècle.

² Selon Luc, I, 67-79, c'est ce qu'a dit Zacharie à la naissance de son fils Jean-Baptiste. Thomas d'Aquin, dans son commentaire de Matthieu, affirme que la colère d'Hérode menant au massacre des Innocents a en partie été provoquée par cette prophétie de Zacharie (cf. *supra*, p. 228sq)

³ CAO, 3451.

⁴ CAO, 1580.

⁵ CAO, 1364.

⁶ CAO, 3351.

suivent l'Agneau immaculé sans cesser de proclamer la gloire de Dieu. Les éléments les plus importants de l'identité des Innocents sont réunis : le fait qu'ils sont des martyrs et qu'ils témoignent de leur foi de façon paradoxale (le « Gloire à Dieu » proclamé contraste avec leur dénomination d'*infantes*), et l'identité de leur persécuteur, « un roi inique ». Le témoin L venant de Saint-Loup de Bénévent n'a, quant à lui, pas de partage de vêpres ni ne prévoit de mémoire pour les Innocents, signe sans doute que la fête y est de moindre importance. En revanche, le manuscrit signale l'hymne propre des Innocents qu'il faut chanter après l'invitatoire¹, ce qui est rare car les hymnes sont généralement contenues dans d'autres livres.

L'antienne de *Benedictus* la plus fréquente (dix témoins sur douze) est la suivante : *Hi sunt qui cum mulieribus non sunt coinquinati virgines enim sunt et sequuntur agnum quocumque ierit*². Elle est propre aux Innocents et provient directement d'Ap 14, 4 ; la proximité des Innocents avec l'Agneau, c'est-à-dire le Christ dans sa dimension sacrificielle, est une nouvelle fois soulignée. C'est la virginité des Innocents qui est ici mise en avant, par la redondance du texte : ils ne se sont pas souillés avec des femmes et sont donc vierges. Par cette citation apocalyptique, les Innocents sont assimilés aux 144 000 élus (Ap 14, 1). L'antienne de *Benedictus*, point d'orgue de l'office, moment très solennel, met en avant la virginité. Par ailleurs, le témoin H donne : *Sinite parvulos venire ad me : talium est enim regnum coelorum*³. À Saint-Denis, on chante *Splendet Bethleemiticus campus de candidata turba infantium ; pretiosa corpora pro Christo caesa jacent sub Herode*⁴. Ces deux dernières antiennes sont propres elles aussi à la fête des Innocents.

Entre les moments solennels du *Magnificat* et du *Benedictus*, les répons du troisième nocturne sont importants parce qu'ils accompagnent les lectures évangéliques. À Compiègne au IX^e siècle, on chante pour les Innocents les répons du commun des martyrs. Ailleurs, les répons se rapportent dans leur grande majorité à la dimension

¹ Clemens BLUME, Guido Maria DREVES (éds.), *Analecta Hymnica*, vol. L, Leipzig, 1907, n° 12403 : 1. *Hostis Herodes impie, / Christum dum vis occidere / Pueros innocentia / Coelis coronat gloria.* 2. *Matrum caterva personat / Collisa deflent pignora / Vox in Rama est audita, Rachel plorans tot milia.* 3. *O quam Beatae lacrimae / Dolore martyrum editae / Quae non carent coelestibus / Dantes loquelam gemitus.* 4. *Hac prole mater inclita / Fecundatur ecclesia, / Gaudet chorus angelicus / Crescitque suus numerus.* 5. *O Christe, rex fortissime / O actor innocentiae / Conjuge nos infantulis / Qui te canunt in mortibus.*

² CAO, 3044.

³ CAO, 4966.

⁴ CAO, 5010 (antienne relativement rare, moins de dix occurrences répertoriées par dom Hesbert).

apocalyptique du culte des Innocents, déjà évoquée. Le répons le plus fréquent (onze témoins sur douze) est : *Centum quadraginta quattuor milia qui empti sunt de terra hi sunt qui cum mulieribus non sunt coinquinati virgines enim permanserunt ideo regnant cum deo et agnus dei cum illis*¹, qui est une version développée de l'antienne de *Benedictus* se référant à Ap 14. Les Innocents sont donc officiellement, d'un point de vue liturgique, 144 000.

Les antiennes chantées à laudes juste avant le *Benedictus* varient très peu. Cinq d'entre elles sont omniprésentes et propres aux Innocents : *Herodes iratus occidit multos pueros in Bethleem Judae civitate David* (CAO 3032) ; *A bimatu et infra occidit multos pueros Herodes propter dominum* (CAO 1187) ou *Angeli eorum semper vident faciem patris* (CAO 1400) ; *Vox in Rama audita est ploratus et ululatus Rachel plorans filios suos* (CAO 5508) ; *Sub throno dei omnes sancti clamant vindica sanguinem nostrum deus noster* (CAO 5039) ; *Cantabant sancti canticum novum ante sedem dei et agni et resonabat terra in voces illorum* (CAO 1759). Ces cinq antiennes, chantées le plus souvent dans cet ordre, rendent bien compte des différentes étapes du devenir des Innocents, tel qu'il a été commenté et développé dans l'exégèse à partir de l'elliptique verset évangélique : la colère d'Hérode, l'âge des victimes, les pleurs de Rachel et le devenir de leur âme dans l'au-delà une fois le massacre perpétré, avec effet immédiat.

La solennité des « petites heures » (prime, terce, sexte et none) est moindre et le répertoire plus varié.

I. 2. La messe

Lors de la messe, un certain nombre de pièces liturgiques appartiennent également au propre des Innocents : les antiennes chantées qui scandent la célébration ainsi que certaines lectures. Le répertoire chanté de la messe est beaucoup moins pléthorique et moins varié que celui de l'office. Dom Hesbert indique que l'on trouve les messes des saints Innocents « uniformément dans toute la tradition »² ; les six témoins réunis, datés du VIII^e au X^e siècle, comprennent à peu de chose près les mêmes chants.

¹ CAO, 6273.

² *Antiphonale missarum sextuplex*, René-Jean HESBERT (éd.), Paris – Bruxelles, Vronant, 1935, introduction p. LXXXIV.

L'antienne d'introït est le début du Ps 8, 3 *Ex ore infantium et lactantium perficisti laudem propter inimicos tuos* (« Par la bouche des tout-petits et des nourrissons, tu t'es préparé une louange contre tes adversaires »). Dès son introït, la couleur de la messe se dessine : la louange divine est proférée par des enfants si petits qu'ils ne peuvent parler et sont encore à la mamelle ; cette louange est dirigée contre les ennemis de Dieu.

Le répons graduel et l'antienne d'offertoire proviennent du Ps 123 (124, 7-8) : « Notre âme s'est échappée comme l'oiseau du filet des oiseleurs ; Le filet s'est rompu, et nous nous sommes échappés ». Ces mots semblent être ceux des Innocents eux-mêmes, dont la vie sur terre était comme le filet qui emprisonnait leur âme. Leur massacre est donc une libération. On retrouve les couples antithétiques si caractéristiques du discours antique sur les saints Innocents. Enfin, l'antienne de communion est le verset Mt 2, 18 : *Vox in Rama audita est ploratus et ululatus Rachel plorans filios suos et noluit consolari quia non sunt*. Comme dans l'exégèse, les lamentations de Rachel sont la suite logique du massacre des Innocents.

I. 3. Un écho littéraire de la liturgie des Saints-Innocents

Le processus par lequel la liturgie « passe » dans la culture commune laïque reste à élucider ; on peut néanmoins pointer une réminiscence fort intéressante de cette liturgie, dont on trouve trace dans les *Contes de Cantorbéry* de Chaucer (1343-1400) et plus spécifiquement dans le *Conte de la Prieure*¹. L'histoire se situe en Asie, où une communauté juive vit dans une ville chrétienne. Un garçon de sept ans, fils d'une veuve, chante chaque jour, en passant par le quartier juif pour se rendre à l'école, le premier verset de l'hymne à la Vierge *Alma Redemptoris Mater*, dont il ne comprend pas le sens. Les juifs tuent alors le garçon et jettent son corps sur un tas de fumier. La mère du petit garçon retrouve le corps qui se met miraculeusement à chanter l'*Alma Redemptoris Mater*. Les juifs sont arrêtés, tirés par des chevaux, puis pendus. Le cadavre du garçonnet continue de chanter tout au long de la messe. Quand l'abbé lui demande comment il peut chanter malgré sa gorge coupée, il répond qu'il a eu une

¹ GEOFFREY CHAUCER, *Les contes de Cantorbury*, traduits et présentés par André CRÉPIN, Paris, Robert Laffont (Bouquins), 2010, p. 476-484 pour le *Conte de la Prieure*.

vision où la Vierge déposait un grain de blé sur sa langue, et qu'il continuera à chanter tant que ce grain ne sera pas retiré. L'abbé retire alors le grain et l'enfant meurt. La dernière strophe du conte mentionne Hugues de Lincoln, enfant prétendument égorgé par les Juifs en 1255.

La première strophe du prologue du conte est une paraphrase du Ps 8, 3, antienne d'introït de la messe des Saints-Innocents : la dimension « belliqueuse » de ce psaume sert bien le propos de la narratrice. Les vers 1767-1777 sont des paraphrases des pièces de chant évoquées précédemment : le sang qui crie vengeance est un rappel du premier répons de matines *Sub altare Dei* (Ap 6, 9-11) ; l'antienne de *Benedictus Hi sunt qui cum mulieribus* (Ap 14, 4) est également paraphrasée pour évoquer la virginité du garçonnet victime des juifs, comparés à de « nouveaux Hérode » (v. 1764 : « O maudite nation ! O Hérodes nouveaux ! »). Ce sont les traits les plus caractéristiques de la liturgie des Innocents qui sont retenus pour façonner le discours de la prieure : ce discours est celui qu'un laïc, Chaucer, prête à une religieuse, censée bien connaître la liturgie. Le petit « martyr » est donc assimilé liturgiquement aux saints Innocents, sa mère éplorée à une « nouvelle Rachel » (v. 1817). Lee Patterson, qui a livré une étude de ce conte sous l'angle des relations entre juifs et chrétiens, affirme que le discours liturgique rend le propos moins historique, plus pur, plus universel¹.

II. L'exception liturgique des Saints-Innocents (1) : l'absence de chants d'allégresse

Le culte des martyrs est introduit dans la liturgie dès le III^e siècle. Dans le *Liber Pontificalis*, recueil de notices biographiques anonymes sur les papes composées entre le VI^e et le IX^e siècle, on lit que le pape Symmaque (498-514) aurait institué l'usage de

¹ Lee PATTERSON, « 'The Living Witnesses of Our Redemption' : Martyrdom and Imitation in Chaucer's *Prioress's Tale* », *Journal of Medieval and Early Modern Studies*, 31 (3), Automne 2001, p. 507-560. Voir également Robert ADAMS, « Chaucer's 'New Rachel' and the Theological Roots of Medieval Antisemitism », *Bulletin of the John Rylands University Library of Manchester*, vol. 77/3, 1995, p. 9-18.

chanter l'hymne *Gloria in excelsis* les dimanches et lors des fêtes des martyrs¹. Cependant, la fête des Innocents fait exception à cette prescription pontificale puisque les chants d'allégresse n'y sont pas chantés. Il est impossible de dater l'apparition de cette exception liturgique attestée, au plus tôt, au tout début de l'époque carolingienne. En effet, l'antiphonaire de l'abbaye de Saint-Pierre-au-Mont-Blandin, l'un des témoins choisis par Dom Hesbert dans l'*Antiphonale missarum sextuplex*, daté de l'an 800 environ, précise, avant d'énumérer les antiennes de la messe des Saints-Innocents : *In natale Innocentum Gloria in excelsis Deo non canitur nec Alleluia quia quasi pro tristitia ducitur dies illa* ; cette remarque est présente dans deux autres antiphonaires témoins, celui de Saint-Corneille de Compiègne (v. 860-880) et celui de Senlis (IX^e siècle). Hesbert souligne qu'il est extrêmement rare que des antiphonaires donnent ce type de précision, *a fortiori* dans une rubrique ; il souligne également qu'aucun trait n'est prévu pour remplacer l'*Alleluia*, à l'inverse de ce qui est prescrit dans les temps de pénitence comme le Carême². L'omission de l'*Alleluia* aux Saints-Innocents semble pourtant déjà être un usage ancien à l'époque carolingienne, comme l'affirme Amalaire de Metz, initiateur du « genre » des commentaires de la liturgie qui consistent à expliquer et justifier les usages liturgiques³.

La présence ou l'absence des *cantica laetitiae* semble liée à la nature des événements commémorés, puisqu'on omet, par exemple, l'*Alleluia* pendant le Carême, temps de pénitence, et qu'on le chante énergiquement à Pâques, au moment de la Résurrection⁴. Ainsi, depuis fort longtemps, la fête des saints Innocents est perçue comme plus triste que les autres *natales* de martyrs, lors desquels il est d'usage de se réjouir de l'accession des martyrs à la vie éternelle et donc de chanter des chants d'allégresse. Que le martyre des Innocents soit considéré comme plus triste ne

¹ *Hic constituit ut omne die dominicum uel natalicia martyrum Gloria in excelsis ymnus diceretur*, Louis DUCHESNE, *Le Liber pontificalis ; texte, introduction et commentaires*, vol. 1, 1866, p. 263.

² *Antiphonale missarum sextuplex*, éd. cit., introduction p. LXXXIV.

³ Cf. *supra*, p. 241.

⁴ Voir par exemple la somme de JEAN BELETH, *Summa de ecclesiasticis officiis*, c. 62n, Herbert DOUTEIL (éd.), Turnhout, Brepols, 1976 (CCCM 41A), p. 114 : *Octo vero dies Pasche computantur cum LXXa, quia illa septimana septima est a quadragesima, per quam idem significatur quod per septuagesimam, in cujus septima decade filii Israel acceperunt redeundi licentiam et jam quasi liberi erant. Ideoque diebus illis cantica leticie inclamantur. In sabbato vero in albis geminatur Alleluia, quando finitur septuagesima, quia finito cursu presentis vite, postquam pervenerimus ad Iherusalem nostram, accipiemus duplicem stolam (...)*. La joie qu'inspire la libération des Fils d'Israël doit conduire à chanter très fort (*inclamare*) les mêmes chants de joie que l'on tait aux Saints-Innocents. D'après l'éditeur de la *Summa*, Beletth reprend ici HONORIUS AUGUSTODUNENSIS, *Gemma animae*, III, 37, PL 172, col. 652 et 703.

s'explique peut-être pas par le fait qu'il s'agisse d'un meurtre d'enfants, explication qui, la première, vient à l'esprit. On a vu à quel point les exégètes médiévaux eurent à cœur d'établir à quel point Rachel (Mt 2, 18) était inconsolable du massacre des Innocents, mais surtout comment ils parvinrent, par une lecture typologique de la figure de Rachel, à assimiler celle-ci à l'Église tout entière, et le massacre des Innocents à toutes les persécutions que celle-ci aurait à subir. Si les Saints-Innocents est une fête triste, c'est peut-être qu'il s'agit d'une déploration générale de toutes les peines subies par l'Église et ses fidèles : une sorte de Toussaint des souffrances, pour que l'on puisse plus facilement se réjouir de la mort des martyrs lors des autres *natales*. Ce n'est pas l'explication donnée par Amalaire, mais il faut à tout le moins supposer qu'il puisse en être ainsi, puisqu'Amalaire n'est pas l'instaurateur de cet usage.

Cependant, l'une des explications du refus de Rachel d'être consolée, traitée dans l'exégèse depuis Hilaire de Poitiers et Jérôme de Stridon, avec Raban Maur comme « passeur », est que Rachel n'a pas besoin de consolation, dans la mesure où elle sait que les Innocents ont acquis la gloire du martyr : elle ne souffre donc pas de leur mort et, au contraire, s'en réjouit. À l'autre bout de la chaîne, Thomas d'Aquin explique que Rachel est l'Église qui se réjouit (*gaudet*) de la mort de ses martyrs et n'a donc pas besoin d'être consolée. La réflexion achoppe donc sur la contradiction suivante : il est admis que les offices et les messes des Innocents doivent manifester de la tristesse (que l'on explique celle-ci par le chagrin des mères ou par la descente aux enfers de leur progéniture), mais il faut se réjouir de leur mort puisqu'ils ont reçu les plus hautes récompenses célestes¹. L'examen détaillé d'une quinzaine de textes dans lesquels la question de l'omission des chants d'allégresse aux Saints-Innocents est traitée permettra peut-être d'y voir plus clair.

Amalaire de Metz a évoqué les Saints-Innocents dans son commentaire de l'Antiphonaire. Dans son *Liber officialis* rédigé vers 823, il les mentionne dans le premier livre consacré au cycle liturgique annuel, qu'il fait commencer par le temps de la Septuagésime (sept semaines avant Pâques), un temps de méditation sur le devenir

¹ *Quaeritur, quare in festo innocentium, quos in caelum receptos etiam indubitata fides tenet, non cantet ecclesia Gloria in excelsis Deo. Sed sciendum, quia in eo luctum Rachel id est ecclesiae potius commemoramus quam gaudium receptionis eorum. Liber Quare*, Appendix II, additio, 70d, Georg Polykarp GÖTZ (éd.), Turnhout, Brepols, 1983 (CCCM 60), p. 217.

terrestre du Christ avant la Passion caractérisé d'un point de vue liturgique par l'absence de chants d'allégresse (l'*Alleluia* est remplacé par un « trait » et le *Gloria* est supprimé). Le livre premier s'achève par un chapitre sur la messe des Innocents, ce qui semble une bizarrerie, dans la mesure où Amalaire ne traite nullement des fêtes des saints¹. L'auteur s'en explique plutôt longuement et confusément : il ne savait pas où introduire cette remarque sur les Saints-Innocents, mais ce dernier chapitre lui semble le lieu idoine, puisqu'il vient de parler du Saint-Esprit (les chapitres précédents portaient sur la Pentecôte qui commémore la venue du Saint-Esprit sur les apôtres), ce même Saint-Esprit qui, écrit Amalaire, « fait les Innocents » (*qui facit Innocentes*). On peut ajouter à la justification d'Amalaire que le livre I, qui s'ouvre avec un chapitre sur un temps de pénitence, la Septuagésime, s'achève opportunément sur un autre temps du calendrier qui s'assimile à un temps de pénitence d'un point de vue liturgique, par l'omission des chants d'allégresse. Avant d'être une fête en l'honneur des Innocents eux-mêmes, les Saints-Innocents semblent donc faire partie du cycle liturgique temporel (ce qui n'est pas rare avant le XIII^e siècle), c'est-à-dire commémorant les événements de la vie du Christ. La bizarrerie est que le 28 décembre se trouve dans le temps liturgique de la Nativité, donc devrait être un temps de joie et d'allégresse.

Amalaire poursuit en citant la rubrique de la messe des Innocents de l'Antiphonaire (antiphonaire non identifié), dont Dom Hesbert soulignait l'originalité : « *Gloria in excelsis Deo* non cantatur, nec *Alleluia*, sed quasi in tristitia deducitur dies ille » (on ne chante ni le *Gloria*, ni l'*Alleluia* : ce jour se passe pour ainsi dire dans la tristesse). Habituellement, le *Gloria* est chanté après l'antienne d'introït de la messe et le *Kyrie eleison* ; l'*Alleluia* précède immédiatement la lecture de l'Évangile. L'explication apportée par Amalaire à cette exception liturgique des Saints-Innocents est la suivante : « L'inventeur du rite veut que par nos âmes présentes nous nous joignons à celles des femmes pieuses qui pleurèrent et souffrirent de la mort des Innocents. De même qu'il nous distingue de la façon d'agir des mauvais juifs lors de la Cène du Seigneur, le Vendredi et le Samedi saints, ou dans d'autres usages, en omettant le baiser de paix, de même il joint dans la fête présente les douleurs des femmes pieuses. À cause

¹ AMALAIRE DE METZ, *Liber officialis*, I, 41, dans Johann Michael HANSENS (éd.), *Amalarii Episcopi Opera liturgica omnia, t. II*, Città del Vaticano, Biblioteca Apostolica Vaticana, 1948, p. 192-193.

de leur tristesse, on omet le *Gloria in excelsis Deo* et l'*Alleluia* »¹. Les « femmes pieuses » dont il faut respecter la tristesse sont sans aucun doute la Rachel du texte biblique (Mt 2, 17-18 et Jr 31, 15) à laquelle s'adjoignent les mères des Innocents puisque le terme « femmes » est au pluriel².

De plus, la traduction liturgique du respect de la tristesse des femmes, par l'omission des chants d'allégresse, est interprétée par Amalaire comme un moyen de se différencier des juifs. Il compare l'omission des chants d'allégresse aux Saints-Innocents à une autre omission, celle du baiser de paix³ à Pâques, les jours précédant la résurrection, pour montrer l'injure faite au Christ par Judas⁴ qui le trahit par son baiser. Dans l'optique qui est la nôtre, marquer la spécificité liturgique des Saints-Innocents par la nécessité de se démarquer des juifs ne laisse pas d'interpeler, d'autant plus qu'il a été démontré qu'Amalaire, à l'inverse de ses contemporains lyonnais Agobard, Florus et Amolon, n'était pas un fervent polémiste antijuif⁵. Marquer la distance par rapport au judaïsme grâce aux rites était déjà une injonction d'Augustin à propos de Pâques ; cela se comprend d'autant mieux que la Pâque juive et les Pâques chrétiennes ont des chances de tomber en même temps. Dans le texte d'Amalaire, la volonté de se différencier des juifs est difficile à analyser. Cela dit, les remarques d'Amalaire sur les omissions de gestes ou de chants liturgiques produisent un effet de réel : la liturgie apparaît comme transcription fidèle des événements bibliques.

¹ AMALAIRE DE METZ, *Liber officialis*, I, 41, éd. cit., p. 193 : *Compositor officii praesentis conjungi nos vult animis devotarum feminarum quae in morte Innocentum doluerunt et planxerunt. Sicut separat nos ab actu malorum Judaeorum in Coena Domini, sive in Parasceve, sive in Sabbato, omittendo osculo, sive caetera sueta ; ita conjungit in praesenti festivitate dolori devotarum feminarum. Causa earum tristitiae omittimus Gloria in excelsis Deo et Alleluia.*

² L'explication de l'exception liturgique des Saints-Innocents par la tristesse des femmes sera désormais désignée comme « explication A » (comme Amalaire).

³ Cf. Yannick CARRÉ, *Le baiser sur la bouche au Moyen Âge, rites, symboles, mentalités (XI^e-XV^e s.)*, Paris, Le Léopard d'or, 1992 et Jean-Claude SCHMITT, *La raison des gestes dans l'Occident médiéval*, Paris, Gallimard, 1990.

⁴ Amalaire l'affirme dans le *Liber officialis*, I, 13, 18, éd. cit., p. 98 : *Similiter et a pacis osculo in istis diebus nos abstinemus, non quod pacis osculum malum sit, ubi ex caritate vera profertur, sed ut demonstraretur quam iniuriam passus sit Christus a suo proditore, ut et nos vitemus eandem iniuriam in fratribus. Quod dico, tale est : locutione et opere debemus subditis monstrare vitandum esse malum Judae. Signo doloso Christus traditus est, nec mirum si ea intermittamus, ut nostra distinguantur a iudaismo, cum sanctus Agustinus dicat nostrum diem festum paschalemque ideo transire ad dominicum, ut nostra festivitas distinguatur a festivitate Iudaeorum.*

⁵ Sur la controverse entre les évêques lyonnais et Amalaire, qui mena à la condamnation de ce dernier pour hérésie en 838 au Concile de Quierzy, et surtout sur la dimension antijuive de la querelle, voir Warren PEZÉ, « Amalaire et la communauté juive de Lyon. À propos de l'antijudaïsme lyonnais à l'époque carolingienne », *Francia*, n°40, 2013, p. 1-25.

Le *Liber Quare* est une sorte de catéchisme sous forme de questions et réponses concernant la liturgie, très diffusé au Moyen Âge central. Il est transmis par un manuscrit italien de la fin du XI^e siècle, mais l'éditeur du texte fait remonter sa composition à l'époque d'Amalaire¹. Dans la question 148, ce texte reprend textuellement une partie l'explication d'Amalaire concernant l'absence de chants d'allégresse mais laisse de côté la remarque concernant la volonté de s'écarter des juifs : « Pourquoi ne chante-t-on pas le *Gloria in excelsis Deo* ni l'*Alleluia* lors du *natalis* des Innocents [nommés ainsi] ? Parce que l'auteur de l'office a voulu que dans cette fête, nous nous joignons par l'âme aux femmes pieuses qui pleurèrent et souffrirent de la mort des Innocents. À cause de leur tristesse, on tait le *Gloria* et l'*Alleluia* »². Dans d'autres passages du *Liber Quare*, on trouve des précisions concernant le statut des chants d'allégresse : on tait le *Gloria* pendant l'Avent, temps qui représente l'Ancien Testament, avant la naissance du Christ³. L'*appendix* correspondant à cette question précise que quand on célèbre l'Ancien Testament, on tait le *Gloria*, et qu'on le chante quand on célèbre le Nouveau Testament, sauf aux Saints-Innocents⁴. Cela tendrait donc à assimiler liturgiquement les Innocents à des personnages de l'Ancien Testament.

Après Amalaire, on constate un silence des sources de près de deux siècles sur cette question de l'interprétation de l'absence des *cantica letitie* aux Saints-Innocents. Elle ressurgit dans les années 1060-1070 sous la plume de Jean d'Avranches, qui affirme que l'omission des chants d'allégresse est un usage ancien existant dans certaines églises⁵ : l'usage n'est donc pas uniforme. Pour sa part, l'évêque d'Avranches et futur archevêque de Rouen, qui se considère comme « moderne », préfère que l'on chante le *Te Deum*, le *Gloria* et l'*Alleluia* aux Saints-Innocents (*tamen quia placuit modernis, placet et nobis ut cantentur*). À la liste des chants d'allégresse omis, Jean d'Avranches ajoute le *Te Deum*, habituellement chanté à la fin des matines : l'exception liturgique des Saints-Innocents concerne la messe, mais aussi l'office divin. Il

¹ *Liber Quare*, Georg Polykarp GÖTZ (éd.), Turnhout, Brepols, 1983 (CCCM 60), introduction p. XXI.

² *Liber Quare*, Appendix II, additio 70d, éd. cit., p. 59 (Q. 148) : *Quare in natalibus innocentium Gloria in excelsis Deo et Alleluia non canitur ? Ideo quia auctor officii in illa festiuitate uoluit nos coniungi animis deuotarum feminarum, quae de morte innocentium planxerunt et doluerunt. Causa tristitiae earum dimittimus Gloria in excelsis Deo et Alleluia.*

³ *Liber Quare*, Q. 142, éd. cit., p. 57.

⁴ *Liber Quare*, Appendix I, 142aa, éd. cit., p. 120.

⁵ JEAN D'AVRANCHES, *Liber de Officiis Ecclesiasticis*, 36, 123, PL 147, col. 42 : *Incipiente officio infantum, in omnibus, ut a diaconis in suo, agendum, licet, ut in morte Domini, Te Deum, et Gloria in excelsis, et Alleluia, in aliquot ecclesiis ex more antiquo omittatur.*

mentionne également les vêtements liturgiques particuliers, on y reviendra¹. Jean ne donne cependant aucune explication à l'omission des chants d'allégresse.

Selon Roger Reynolds, le premier traité significatif de commentaire de la liturgie après celui d'Amalraie est celui de Bernold de Constance, rédigé vers 1085, pour faire connaître et défendre la pratique romaine² ; il en subsiste une soixantaine de manuscrits. Dans ce *Micrologus, De ecclesiasticis Observationibus*, traité plus descriptif et pratique que celui d'Amalraie, Bernold donne une explication totalement nouvelle à l'omission des chants d'allégresse : ceux-ci sont omis le 28 décembre, sauf si ce jour est un dimanche (tout dimanche étant considéré comme l'anniversaire du jour de la Résurrection). En effet, écrit Bernold, on célèbre avec moins de joie (*minus festive celebratur*) le martyr des Innocents que les autres martyrs : bien qu'ils aient reçu la couronne, ils ne sont pas encore parvenus à la gloire, mais à la peine infernale (*ad infernalem poenam*) ; tant que le Christ n'est pas lui-même descendu aux enfers (comme il est dit dans le *Credo*), les saints antiques y restent en attente³. La locution *sancti antiqui* n'est pas discutée, ni définie. Mais elle laisse penser qu'il peut y avoir des martyrs avant la Passion (alors que par ailleurs Étienne est considéré comme le « protomartyr ») qui ne connaissent pas immédiatement le séjour céleste. Bernold précise que selon le rite romain, l'*Ite missa est* est omis ou chanté avec le *Gloria* ; en revanche, le *Gloria Patri* (ou petite doxologie) n'est jamais omis, sauf quand on célèbre

¹ Pour tous les textes cités dans cette section, je passe sur la question des vêtements liturgiques, eux aussi concernés par l'exception. J'y reviendrai dans une section spécialement consacrée à la paramentique des Saints-Innocents, cf. *infra*, p. 270sq.

² Roger E. REYNOLDS, « Liturgical Scholarship at the Time of the Investiture Controversy : Past Research and Future opportunities », *Harvard Theological Review*, 71, ½, 1978.

³ BERNOLD DE CONSTANCE, *Micrologus. De ecclesiasticis observationibus*, cap. XXXVI, PL 151, col. 1005-1006 : *In Nativitate Innocentium Gloria in excelsis et Alleluia secundum ordinem reticemus. Item : Te Deum laudamus, et : Ite missa est, quae cum Gloria in excelsis Romano more solent admitti vel praetermitti. Haec, inquam, omnia omittuntur, nisi Dominica fuerit. Gloria Patri vero nunquam dimittimus, nisi de Passione Domini. Merito autem passio sanctorum Innocentium minus festive quam aliorum sanctorum celebratur, quia licet martyrio coronati, nondum tamen ad gloriam, sed ad infernalem poenam discesserunt. Nam ante descensum Christi ad inferos, nullus sanctorum ad illam gloriam pervenit ad quam Christus antiquos sanctos perduxit et deinceps suos sequaces perducere non desinit. Sed quia ipsi in resurrectione Dominica cum reliquis sanctis liberari et conglorificari meruerunt, convenientissime et ipsi juxta ordinem solitam gloriam in officiis cum reliquis sanctis obtinebunt, si natalis eorum usque ad diem resurrectionis, id est Dominicam, pervenerit. Octavam quoque eorum eodem modo ut Aliorum sanctorum celebramus, quia jam transacta die resurrectionis, non dubitamus eos gloriari cum aliis sanctis.*

la Passion du Christ. Affirmation pour le moins renversante que les petites victimes du cruel Hérode aient pu séjourner aux enfers¹ !

L'explication de l'omission des chants d'allégresse aux Saints-Innocents est présente chez la plupart des auteurs qui ont écrit des traités d'exégèse de la liturgie, souvent intitulés *De ecclesiasticis officiis* (dans le *Liber Quare*, vers 1070 ; Jean d'Avranches, avant 1079 ; Honorius Augustodunensis, vers 1115² ; Jean Beleth³, vers 1160 ; Prévôtin de Crémone, vers 1196-1198 ; Sicard de Crémone, vers 1200 ; Guillaume d'Auxerre, avant 1231 ; Durand de Mende⁴, dans la seconde moitié du XIII^e siècle), mais également dans d'autres types de sources (sermons d'Abélard, vers 1120⁵, et de Jacques de Voragine, fin du XIII^e siècle ; commentaires bibliques du Pseudo-Anselme, vers 1140, et de Pierre Comestor, vers 1170⁶ ; sommes historiographiques de Pierre Comestor et de Vincent de Beauvais⁷). Avant 1100 environ et après 1170 environ, les auteurs qui traitent de cette question donnent conjointement les deux

¹ Explication de l'exception liturgique des Saints-Innocents par leur descente aux enfers, désormais désignée comme « explication B » (comme Bernold).

² HONORIUS AUGUSTODUNENSIS, *Gemma animae*, lib. III, cap. XIV, PL 172, col. 646. *De Innocentibus. Quod Te Deum laudamus, et Gloria in excelsis et Alleluia non cantamus, matres illorum imitamus, quas in tristitia fuisse non dubitamus. Ideo etiam cantus laetitiae non cantantur, et dalmatica vel subtile non portatur, quia idem chorus infantum ad inferna descendisse memoratur. Si illorum festivitas in Dominica venerit, omnia de illis, ut de aliis sanctis agimus, quia in resurrectione Domini eos sanctis associatos credimus.*

³ JEAN BELETH, *Summa de ecclesiasticis officiis*, éd. cit., p. 133 : *Unde tunc cantantur cantica laudis, quia licet ad inferos descenderunt, resurgent tamen nobiscum in gloria.*

⁴ DURAND DE MENDE, *Rationale divinarum officiorum*, VII, cap. XLII, Anselme DAVRIL, Timothy M. THIBODEAU, Bertrand Georges GUYOT (éds.), Turnhout, Brepols, 2000 (CCCM 140B), p. 110-111 : *Queritur quare in festivitate Innocentium in missa Gloria in excelsis et Alleluia et alia cantica letitiae non cantantur. Dicunt magistri ideo quia mortui sunt ante Domini passionem et sic ad inferos descenderunt. Sed pari ratione et in festo beati Iohannis Baptiste subteriri deberent. Dicendum est igitur quod hoc ideo contingit quia auctor officii voluit nos coniungi in hac festivitate animis devotarum mulierum de morte Innocentium plangentium et dolentium. Unde causa tristitiae earum illa dimittimus, et ideo legitur prophetia Ier. xxxi, etc.*

⁵ PIERRE ABÉLARD, *Sermo XXXIV In natali Innocentium*, PL 178, col. 610 : *Unde etiam provide a sanctis patribus institutum est, ut haec innocentium solemnitas non ita ut caeterorum martyrum natalitia, uoces illas exultationis habeat : Te Deum laudamus. Gloria in excelsis Deo. Alleluia in missa. Non enim natalitia sanctorum proprie dicenda sunt, nisi quando qui in terris sunt nati, in caelo meruerunt renasci. Hic igitur natalitia sunt hominum, ibi natales sanctorum, quia hic per humanae naturae conditionem nascimur miseriis, ibi per sanctitatis gratiam perpetuis renascimur gaudiis. Nec tam natiuitas ista deputanda est natiuitati quam morti, ubi de paradiso eiectione cadimus per culpam, ut inferiores ad paradysum resurgamus per gratiam.*

⁶ PIERRE COMESTOR, *Histoire scolastique*, Ev. 12, PL 198, col. 1544 : *Innocentes quidem martyres dicuntur laxato vocabulario, non quia testes Christi, sed quia pro Christo occisi sunt, quem si non loquendo, moriendo tamen confessi sunt, pro quo etiam Ecclesia pro eis solemnizat, quamvis ad inferos descenderint. Unde et in eorum solemnitate cantica laetitiae subtercentur, scilicet, Te Deum laudamus, et Gloria in excelsis Deo, et pro alleluia, quidam dicunt, Laus tibi, Christe ; alii, Cantemus, eia ; alii dicunt tractum.*

⁷ VINCENT DE BEAUVAIS, *Speculum historiale*, VI, 93, réimpression anastatique de l'édition de Douai (1624), Graz, 1965, t. 4, p. 205.

interprétations de l'absence des chants d'allégresse : respect de la tristesse des mères (explication A) et descente des âmes des Innocents aux enfers (explication B). On note cependant qu'entre ces deux dates, chacun semble choisir son camp, preuve peut-être que le débat était vif sur ce point au temps de la « réforme grégorienne » comme juste après. Il faut se demander pourquoi ce changement d'interprétation, inauguré par Bernold de Constance, intervient à ce moment-là et pourquoi il pose problème uniquement entre 1100 et 1170 environ.

L'inventeur de cette nouvelle interprétation, Bernold de Constance, est un réformateur grégorien qui fait entrer l'histoire des âmes des Innocents en conformité avec le droit canonique¹ : puisque leur martyre a eu lieu avant la Passion, ils subissent la même peine que les martyrs de l'ancienne Loi, ce qui consacre la supériorité de la grâce sur la Loi. La « réforme grégorienne », en reconnaissant non plus la tristesse des mères mais la descente aux enfers des âmes des Innocents comme cause des usages liturgiques, donne à la fête une connotation plus théologique : elle spiritualise la tristesse auparavant attribuée aux mères des Innocents et considérée comme charnelle. Mais surtout, la descente aux enfers des âmes innocentes est le moyen de résoudre la contradiction exposée précédemment : tous les exégètes médiévaux ont expliqué que la Rachel-Église refusait la consolation car elle se réjouissait du devenir des petits martyrs ; la justification de l'aspect triste de la fête par le chagrin des femmes ne tient donc pas. Ou du moins, si l'Église peut admettre le chagrin de mères dont les enfants sont massacrés, elle ne peut pas, institutionnellement, reconnaître ce chagrin comme fondateur d'un usage liturgique. La descente aux enfers permet donc de justifier l'exception liturgique en la rapprochant de la liturgie pascale (absence de chants d'allégresse durant les jours passés par le Christ au tombeau et aux enfers, puis retour de ces chants au moment de la Résurrection) et en faisant des Saints-Innocents une fête pénitentielle, renforçant ainsi l'assimilation des Innocents au Christ : leur descente aux enfers est annonciatrice, en quelque sorte, de celle de leur *coetaneus*. En outre, changer l'interprétation de cet usage liturgique non conforme aux préceptes de l'Église (se réjouir de la mort des martyrs, et non s'en lamenter) permet de ne pas modifier l'usage lui-même : les mauvaises habitudes sont tenaces, et si Jean d'Avranches refusait les usages qui différenciaient les Innocents des autres martyrs et prescrivait que l'on

¹ Voir à ce sujet Timothy M. THIBODEAU, « The Influence of Canon Law on Liturgical Exposition c. 1100-1300 », *Sacris Erudiri. Jaarboek voor Godsdienstwetenschappen*, 37, 1997, p. 185-202.

entonnât les chants d'allégresse aux Saints-Innocents, il semble bien que la solution de Bernold de Constance, consistant à changer l'interprétation de l'usage et non l'usage lui-même, ait été bien plus efficace. En effet, c'est son explication qui prévaut entre les années 1110 et les années 1170, et l'usage ancien dont parlait Jean d'Avranches est réactualisé à travers cette nouvelle interprétation.

Il existe bien sûr des réticences : l'interprétation d'Amalair coexiste parfois avec celle de Bernold. Dans les années 1110, par exemple, Honorius Augustodunensis, ou du moins l'auteur des textes qui lui sont attribués, donne les deux explications pour justifier l'absence des chants d'allégresse aux Saints-Innocents : explication A (*matres illorum imitamur, quas in tristitia fuisse non dubitamus*) et explication B (*chorus infantum ad inferna descendisse memoramur*)¹. Il précise que si le 28 décembre tombe un dimanche, jour de la résurrection, les chants d'allégresse sont entonnés, comme pour les autres saints (*ut de aliis sanctis agimus*), « car nous croyons que [les Innocents] se joignent aux autres saints dans la résurrection du Seigneur (*quia in resurrectione Domini eos sanctis associatos credimus*) ».

Dans d'autres cas, l'interprétation de Bernold n'est soit pas connue, soit pas retenue. Par exemple, Jean de Gaète (v. 1060-1119), futur pape Gélase II, adhère à l'explication d'Amalair de Metz. Dans une note éditée par François Dolbeau², un ecclésiaste nommé Pierre, *Petrus scolasticus*, pose à un *Iohannes cancellarius* (Jean de Gaète d'après Dolbeau) deux questions portant l'une sur les Maccabées et l'autre sur les Innocents : Pierre s'étonne du fait que l'Église célèbre comme des saints ces deux groupes de martyrs antérieurs à la proclamation de l'Évangile. Jean « le Chancelier » répond que des églises romaines en possèdent des reliques : celles des Maccabées ont été rapportées de Jérusalem par Eudoxie, la femme de l'empereur Valentinien III, en même temps que les chaînes de saint Pierre pour lesquelles elle fit construire une église à Rome. En ce qui concerne les Innocents, c'est à l'église de Saint-Paul-l'Apôtre à Rome que beaucoup de reliques sont conservées. Le culte des Innocents s'expliquerait

¹ HONORIUS AUGUSTODUNENSIS, *Gemma animae*, lib. III, cap. XIV, PL 172, col. 646 (plus de 200 manuscrits conservés) ; *ID.*, *Sacramentarium*, PL 172, col. 797. Dans l'*Elucidarium* (de grande diffusion, environ 350 manuscrits conservés), le même auteur affirme que les enfants morts sans baptême (sans mentionner les saints Innocents) sont damnés et souffrent la peine des ténèbres, et que Dieu fait cela pour le bien des élus : s'ils voient des innocents être damnés, ils se réjouiront d'autant plus d'avoir été sauvés malgré leurs péchés ! (PL 172, col. 1146)

² François DOLBEAU, « Recherches sur les œuvres littéraires du pape Gélase II », dans *ID.*, *Sanctorum Societas*, t. 2, Bruxelles, Société des Bollandistes, 2005, p. 692-695 et *addendum* p. 726.

donc uniquement par l'existence de reliques, ce qui efface cinq siècles de justifications homilétiques et exégétiques de leur culte ! Notons au passage que ce texte est strictement concomitant de l'unique récit d'invention de reliques de saints Innocents (1116)¹. L'écolâtre demande également des explications sur l'absence de chants d'allégresse aux Saints-Innocents, ce à quoi le chancelier répond, dans les mêmes termes qu'Amalatre de Metz, que l'on doit respecter la tristesse des femmes pieuses qui pleurèrent les Innocents². François Dolbeau voit dans ce retour à l'explication A un signe de conservatisme romain, ce qu'il appuie par une citation d'un autre traité rédigé en milieu romain vers 1140-1145, le *Libellus de corruptione et correptione psalmorum et aliarum quarundam scripturam* de Nicolas Maniacutia³. Ce dernier explique également l'absence de chants d'allégresse par le respect du chagrin féminin, mais innove en rapportant ce chagrin à Rachel seule, type de l'Église :

Taceo autem quare in Natali Innocentum praefata sancta Romana Ecclesia, Racheli ploranti suos filios se conformans, casula utatur nigra et neque Gloria in excelsis Deo neque Alleluia cantet ad missam, nisi cum in dominica euenit. Huius enim rei ratio in quibusdam Matthaei expositionibus plenius explicatur.

Pour Nicolas Maniacutia, l'Église, en célébrant un office triste, ne se réfère pas à la tristesse des « femmes pieuses » (sous-entendues Rachel et les mères des Innocents), mais s'identifie à Rachel seule, pleurant ses fils ; l'auteur renvoie à « certains commentaires de Matthieu » qui en expliquent très bien la raison. Cette remarque furtive d'un texte somme toute confidentiel est d'une grande importance pour notre propos : le lien entre l'exégèse des lamentations de Rachel en Matthieu 2, 18 et les usages liturgiques particuliers aux Saints-Innocents est explicitement établi, dans un texte du milieu du XII^e siècle, ce qui valide nos hypothèses de départ.

Nous sommes donc en présence de deux points de vue dans l'interprétation de la tristesse des Saints-Innocents, au temps de la Réforme grégorienne et de la Querelle des Investitures. D'un côté, l'explication A, l'interprétation d'Amalatre de Metz parfois infléchie (on passe des femmes, au pluriel, à Rachel seule, type de l'Église), tributaire

¹ cf. *supra*, p. 103sq.

² *Innocentum quoque corpuscula in ecclesia beati Pauli apostoli multa habentur collocata, et ideo in celebritate eorum videlicet V kal. Ianuar. statio ad sanctum Paulum indicitur, ubi et officium romana auctoritate compositum est sine Gloria in excelsis et Alleluia ut devotarum faminarum tristitia qua tempore occisionis eorum afficiebantur nobis in memoriam fieret (...)* (texte édité par F. Dolbeau).

³ Édité par Vittorio PERI, « *Correctores immo corruptores* : Un saggio di critica testuale nella Roma del XII secolo », *Italia medioevale e umanistica*, 20, 1977, p. 19-125 (*non vidi*).

d'une longue tradition exégétique, qui soit justifie l'émotion suscitée par le massacre des Innocents par la typologie (c'est l'Église, incarnée dans Rachel, qui pleure ses enfants), soit ne la justifie pas parce qu'il semble bien normal que des femmes pleurent leurs enfants. De l'autre côté, l'explication B, nouvelle, plus soucieuse de conformité avec le droit canonique et avec le *Credo*, qui légitime la tristesse que l'on célèbre liturgiquement aux Saints-Innocents par l'assimilation du devenir des Innocents à la fois aux justes de l'Ancien Testament et aux événements de la vie du Christ (la descente aux enfers), faisant ainsi du massacre des Innocents une véritable ligne de partage entre l'ancienne et la nouvelle Loi. Cette interprétation nouvelle ouvre également la possibilité que le martyre des Innocents n'ait pas été immédiatement suivi de leur accession au royaume des cieux (Bernold de Constance le formule en ces termes : *licet martyrio coronati, nondum tamen ad gloriam, sed ad infernalem poenam discesserunt*), ce qui relève sans doute du même cadre de pensée que la croyance en un double jugement des âmes : le premier, individuel, juste après la mort et le second à la fin des temps¹. Les Innocents n'auraient donc pas précédé le Christ dans le ciel, comme on a pu parfois le lire dans les sermons antiques² : ils l'ont attendu aux enfers, puis l'ont suivi dans sa gloire, car nul saint n'a pu parvenir à la gloire avant la descente aux enfers du Christ, comme l'explique Bernold de Constance (*Nam ante descensum Christi ad inferos, nullus sanctorum ad illam gloriam pervenit ad quam Christus antiquos sanctos perduxit et deinceps suos sequaces perducere non desinit*). Il faut par ailleurs noter que l'explication B n'est que très rarement, et tardivement (chez Guillaume d'Auxerre au début du XIII^e siècle), mise explicitement en rapport avec le fait que les Innocents n'ont pas été baptisés et que, conformément à la doctrine augustinienne, les enfants non baptisés sont damnés. Leur descente aux enfers est le résultat du moment de leur martyre, antérieur à la Passion. La remise en ordre temporelle qu'implique l'explication B permet donc de clarifier l'identité des Innocents.

Le succès de l'explication B repose peut-être également sur l'invention concomitante d'une nouvelle géographie de l'au-delà : le Purgatoire, puis le Limbe des enfants, permettent-ils d'admettre que des âmes innocentes aient pu séjourner momentanément ailleurs qu'au ciel ? Les sources médiévales sont pourtant muettes sur

¹ Voir par exemple Jérôme BASCHET, « Jugement de l'âme, Jugement dernier : contradiction, complémentarité, chevauchement ? », *Revue Mabillon*, 1995 (vol. 6), p. 159-203.

² Par exemple dans le très diffusé sermon 152 de Pierre Chrysologue (annexe n° 8, p. 29, lignes 49-50).

un éventuel séjour des Innocents dans les Limbes : tous les textes évoquent les enfers. Seul Hugues de Saint-Cher, dans les années 1230, affirme que les Innocents ont séjourné dans le Limbe des Patriarches avec les justes de l’Ancien Testament. Au XII^e siècle, quelques mentions précisent que la peine subie aux enfers par les Innocents est adoucie. Une adjonction marginale au texte du *Micrologus* de Bernold de Constance, qui figure dans une édition de 1565 du texte, alors attribué à Yves de Chartres (v. 1040-v. 1116), précise à propos de l’*infernalis poena* des Innocents qu’il « doit s’agir de ce que les scolastiques appellent “privation de la vision de Dieu”, car on ne peut pas croire que ceux qui sont morts pour le Christ puissent subir une autre peine que celle-ci »¹. En cela, le sort des Innocents est implicitement rapproché de celui des enfants morts sans baptême. En effet, depuis Augustin, les enfants morts sans baptême sont condamnés à l’enfer, sans que l’évêque d’Hippone précise la peine qui leur est réservée. Abélard, faisant céder le « verrou augustinien »², pose les nouvelles bases de la pensée théologique sur le sujet : les enfants ne souffrent pas les tortures infernales, mais sont privés de la vision béatifique. Cette pensée est reprise par Pierre Lombard dans ses *Sentences*, puis par l’Église tout entière avec l’insertion de cette proposition dans les *Décrétales* de Grégoire IX en 1234 ; Thomas d’Aquin³ distingue lui aussi deux types de souffrance dans l’au-delà : la peine des sens, ressentie par le corps et l’âme, et la peine du *dam*, c’est-à-dire la privation de la vision béatifique⁴.

L’idée d’un temps d’attente entre le martyr des Innocents et leur accession à la gloire céleste, qui explique la tristesse de leur fête, se retrouve dans le sermon de Pierre Abélard sur les saints Innocents, vraisemblablement prononcé au Paraclét dans les années 1120⁵. Ce sermon reprend un certain nombre de lieux communs sur les saints Innocents (la persécution qui commence dès la venue du Christ au monde, l’adresse à l’impie Hérode à la deuxième personne, la référence à Macrobe reprise par Jacques de Voragine, le commentaire de la fuite en Égypte, de la venue des Mages, du temps de l’étoile et des raisons pour lesquelles le massacre a été différé). Le commentaire des

¹ (...) *hic intellegendus de poena quam vocant scholastici Carentiae visionis Dei, neque enim alia poena affecti creduntur pro Christo martyrium passi.*

² Didier LETT, « Faire le deuil d’un enfant mort sans baptême au Moyen Âge : la naissance du limbe pour enfants aux XII^e-XIII^e siècles », *Devenir*, 7/1, 1995, p. 101-112, ici p. 105

³ *De bono*, q. 5, a. 3

⁴ Sur la querelle de la vision béatifique, voir Christian TROTTMANN, *La vision béatifique, des disputes scolastiques à sa définition par Benoît XII*, Rome, École française de Rome, 1995.

⁵ PIERRE ABÉLARD, *Sermo XXXIV In natali Innocentium*, PL 178, col. 607-610.

lamentations de Rachel est intéressant en ce qu'il met à nouveau en rapport l'exégèse du verset Mt 2, 18 et l'exception liturgique des Saints-Innocents. Selon Abélard, Rachel incarne l'Église qui succéda à la Synagogue, de même qu'elle succéda à sa sœur Léa dans le lit de Jacob. Rachel-l'Église refuse d'être consolée de la mort de ses premiers martyrs parce qu'elle sait que le royaume des cieux ne leur a pas été encore ouvert par la Passion du Seigneur. Tant qu'ils sont exclus de la béatitude éternelle, elle se lamente et refuse d'être consolée. D'où l'usage liturgique qui, depuis le temps des Pères de l'Église, écrit Abélard, interdit que l'on chante les *voces exultationis* (*Te Deum laudamus*, *Gloria in excelsis Deo* et l'*Alleluia* à la messe) entonnés pour les autres *natalitia* de martyrs : Rachel pleurait alors ceux qui étaient descendus aux enfers (*tunc flevit ad inferos descendentes*) et depuis la Passion du Christ, elle peut désormais se réjouir du fait qu'ils règnent aux côtés de celui-ci (*nunc super eos gaudeat cum Christo regnantes*). Abélard affirme donc que l'absence des chants d'allégresse s'explique par le chagrin de Rachel¹, figure de l'Église, devant la descente aux enfers momentanée des âmes des Innocents après leur martyre et avant la Passion. Il s'agit donc d'une combinaison complexe entre l'explication B et certains éléments de l'explication A : Abélard ne va pas jusqu'à affirmer, comme Amalraire, que la liturgie respecte le chagrin des *devotæ feminæ*, mais il montre bien le lien entre exégèse et usages liturgiques, puisque c'est l'assimilation typologique de Rachel à l'Église qui permet d'envisager que celle-ci puisse se lamenter momentanément du sort de martyrs dont elle est censée célébrer dans la joie le *natalis*. Cette combinaison est très novatrice puisqu'elle intègre à la fois les apports de la tradition exégétique (Rachel = l'Église) et les apports des idées nouvelles (l'idée d'un temps d'attente entre la mort et l'accession à la gloire entre parfaitement dans la « logique du Purgatoire » de Jacques Le Goff). Elle explique un usage liturgique ancien par tous ces éléments.

La synthèse d'Abélard n'est pas reprise dans des textes du XII^e siècle, mais le sera à partir du XIII^e siècle. Pour le XII^e siècle, seul Nicolas Maniacutia, précédemment cité, explique la tristesse de la fête par les lamentations de Rachel figure de l'Église, mais il ne reprend pas l'idée de la descente aux enfers des âmes des Innocents. Dans les années 1140, c'est au tour des exégètes d'intégrer les apports de la liturgie au

¹ Abélard est en outre l'auteur d'hymnes à destination des moniales du Paraclet, dont quatre pour les Saints-Innocents. Celle pour les laudes est une évocation émouvante du chagrin de Rachel à la vue du massacre des Innocents. *PL* 178, col. 1808-1809.

commentaire de Mt 2, 16-18. En effet, dans les *Enarrationes in Matthæum*, l'auteur anonyme, longtemps identifié à Anselme de Laon, explique très brièvement l'omission des *voces gaudii* (*Alleluia* et *Gloria* uniquement) par le fait que « ces martyrs descendirent aux enfers, parce que le Christ n'avait pas encore subi la Passion »¹. Ce texte est une des sources de l'*Histoire Scolastique* de Pierre Comestor, qui reproduit la même explication de la descente aux enfers, que ce soit dans sa somme historiographique ou dans son commentaire exégétique². Cependant, dans aucun de ces deux ouvrages il ne décrit la descente aux enfers des Innocents comme un séjour momentané de leurs âmes en attendant leur délivrance par la Passion du Christ ; il ne fait nullement mention de Rachel sur ce point. Il insiste plutôt sur le fait que les Innocents sont des martyrs « au sens large » (*martyres dicuntur laxato vocabulo*) : ils ne sont pas des « témoins du Christ » au sens propre, car ils ont témoigné « non en parlant, mais en mourant » (*non loquendo sed moriendo*). Pierre Comestor détaille l'omission des chants d'allégresse (*Te Deum* et *Gloria*) et le remplacement de l'*Alleluia* par d'autres cantiques : par le *Laus tibi, Christe*, par le *Cantemus, eia* ou, de façon plus ordinaire, par un trait.

Le traité de liturgie de Jean Beleth († v. 1185), la *Summa de ecclesiasticis officiis*, a connu une diffusion relativement importante dont témoigne la centaine de manuscrits aujourd'hui conservés. S'il s'est beaucoup inspiré de la *Gemma animae* d'Honorius Augustodunensis, il s'en écarte en ce qui concerne les Saints-Innocents : en effet, si Honorius présentait les explications A et B, Jean Beleth ne retient que la seconde. Il introduit dans son commentaire de la liturgie des éléments « classiques » d'exégèse de Mt 2, 16 : les Innocents ont été tués un an et quatre jours après la naissance du Christ parce qu'Hérode a été convoqué à Rome : il craignait que le nouveau-né, auquel les étoiles obéissaient et qui pouvait se donner l'apparence d'un enfant plus grand, lui prenne sa place. Ensuite, il explique que l'on tait les chants d'allégresse (sans énumération de ces chants) aux Saints-Innocents « comme lors du Carême (*sicut in XLa*) », parce qu'ils sont descendus aux enfers (*quia ad inferos descenderunt*), sans autre précision. En revanche, explique Jean Beleth, on les entonne

¹ *Enarrationes in Evangelium Matthæi*, PL 162, col. 1259 (texte en annexe n° 19, p. 63, lignes 21-22) : *Hi martyres ad inferos descenderunt, quia nondum passus erat Christus.*

² PIERRE COMESTOR, *Histoire scolastique*, Ev. 12, PL 198, col. 1544 (texte en annexe n° 20, p. 66, lignes 47-51) ; *ID.*, *Postille Magistri Petri Manducatoris super Glosas Evangeliorum*, ms Troyes 1024, fol 10v° (col. b).

si la fête tombe un dimanche et lors de l'octave des Saints-Innocents. Le fait que les *cantica letitie* soient chantés lors de l'octave signifie la résurrection, explique Beleth. On peut supposer qu'il s'agit de leur sortie des enfers pour rejoindre le royaume céleste, ce qui accrédite encore une fois l'idée d'un séjour momentané entre la mort et les cieux. À l'époque de Jean Beleth, cette idée n'est plus très surprenante car la logique du Purgatoire est bien répandue.

Prévôtin de Crémone est l'auteur, au tournant du XIII^e siècle, d'un *De Officiis* important : il reprend des auteurs antérieurs (Amalaire de Metz, Honorius Augustodunensis et Jean Beleth) et c'est en particulier par lui que Durand de Mende, auteur du traité de liturgie le plus diffusé à la fin du Moyen Âge, aura accès à ces auteurs. Le chapitre 45 sur la fête des Innocents est très bref : l'auteur indique que leur massacre eut lieu deux ans et quatre jours après la naissance de Jésus (et non pas un an et quatre jour comme dans la tradition exégétique depuis Raban Maur). Dans le chapitre suivant, Prévôtin explique la disposition des trois fêtes d'Étienne, de Jean l'Évangéliste et des Innocents par la typologie tripartite du martyr, par degré décroissant de dignité. Il explique bien pourquoi Étienne et Jean sont des martyrs mais il demeure évasif sur les Innocents, à propos desquels il se contente d'énumérer les exceptions liturgiques (vêtements liturgiques, et omission des chants d'allégresse, sauf le dimanche et à l'octave). La première signification donnée à l'omission des chants d'allégresse est la tristesse des martyrs : *in missa tristitiam martyrum representamus*¹, interprétation littérale de l'exception liturgique et mention fort peu banale de martyrs attristés de leur sort. L'aspect littéral de l'explication signe peut-être la fin de la période où la question faisait débat (la descente aux enfers des Innocents n'est mentionnée qu'à propos des habits liturgiques).

À partir du début du XIII^e siècle, les explications A et B sont données à l'exception liturgique, en reprenant la logique d'Abélard. Par exemple, Sicard de Crémone, dans son *Mitræ seu de officiis ecclesiasticis summa* écrit vers 1200, donne les deux explications de l'exception liturgique, qui ne sont plus exclusives l'une de l'autre. Dans le chapitre VIII du neuvième livre², il procède à la manière de Jean Beleth

¹ PRÉVÔTIN DE CRÉMONE, *Tractatus de Officiis*, James A. CORBETT (éd.), Londres, University of Notre Dame Press, 1969 (Publications in Medieval Studies XXI), p. 36-37.

² PL 213, col. 409.

en donnant tout d'abord quelques éléments d'exégèse de Mt 2, 16-18 : la date du massacre (un an et quatre jours après la naissance de Jésus) et la raison pour laquelle celui-ci a été différé, la signification de *bimatus*, la crainte d'Hérode d'une métamorphose de l'enfant, puis un bref commentaire des lamentations de Rachel, « c'est-à-dire les femmes de Bethléem » (*mulieres videlicet Bethlehem*). Il s'agit de la plus ancienne assimilation explicite de Rachel pleurant ses enfants aux mères des Innocents. Sicard évoque brièvement les lectures et chants liturgiques tirés de l'Évangile et de l'Apocalypse à propos de laquelle il se livre à l'exégèse du nombre des Innocents (144 000), car « Dieu les conçoit tous sous un nombre déterminé (*Deus omnes sub certo numero comprehendit*). En effet, ce nombre contient le mystère de la Trinité, parfaite et révélée dans les quatre régions du monde ». Puis Sicard se livre au calcul suivant : 3 multiplié par 4 font 12 ; 12 par 4 font 48 ; 48 par 4 font 192. L'auteur (ou le copiste) commet donc une erreur de calcul puisque 48 multiplié par 4 font 192 (il aurait fallu multiplier 48 par 3 pour donner 144).

Le commentaire de la liturgie est donc l'occasion de récapituler les principales topiques de l'exégèse et du culte des saints Innocents. Sicard donne la raison de l'omission des chants d'allégresse : les Innocents sont descendus aux enfers. Il présente ensuite les variantes : on omet les chants d'allégresse parce que les Innocents représentent les tout-petits de l'Église (*pusilli Ecclesiae*) qui sont tués par les hérétiques, Hérode étant l'hérétique par excellence (*haereticus versipellis*) ; ou alors parce qu'on représente ainsi la tristesse maternelle. Les explications A et B sont donc valides selon Sicard de Crémone. L'explication A est enrichie de plusieurs significations : la tristesse des mères est explicitement rapportée à celle de la Rachel biblique, qui est, selon une longue tradition exégétique, le type de l'Église, avec en négatif Hérode, archétype des persécuteurs de l'Église. On constate donc le processus cumulatif qui a rendu l'explication d'Amalraie valable et qui explique qu'elle a été largement adoptée, même si elle fut rectifiée et enrichie : si l'équation [Rachel = femmes de Bethléem mères des Innocents = Église] existait sans doute dans l'esprit des commentateurs, il a fallu trois siècles pour que tous ces éléments soient explicitement reliés les uns aux autres. Sicard affirme enfin que ces chants sont entonnés si les Saints-Innocents tombe un dimanche car les Innocents connaissent la joie de la Résurrection ; puis, reprenant une phrase de Pierre Comestor, il donne la liste des chants par lesquels on peut remplacer l'*Alleluia*.

Dans les années 1230, Guillaume d'Auxerre, dans sa *Summa de ecclesiasticis officiis*¹, donne tout d'abord l'explication des fêtes du *triduum* de Noël à partir de la typologie tripartite du martyr de Bernard de Clairvaux. Les Innocents représentent le troisième type de martyr, en acte et sans volonté, et donc le troisième en dignité. Les propos de Guillaume d'Auxerre sont présentés selon les procédés de la scolastique (questions, distinctions), ce qui est une innovation dans le genre des traités de liturgie. Concernant les Innocents, il pose trois questions : premièrement, pourquoi on fête les Innocents avant l'apparition de l'étoile, alors qu'on sait que celle-ci est apparue antérieurement puisqu'Hérode s'est rendu compte qu'il avait été joué par les Mages. La réponse à cette première question est un concentré de la tradition exégétique expliquant pourquoi le massacre a été différé. Deuxièmement, il demande pourquoi on tait les chants d'allégresse. Troisièmement, il demande pourquoi l'Église célèbre une fête en l'honneur des Innocents, puisque si un tyran tuait aujourd'hui beaucoup d'enfants, l'Église n'instaurerait pas de solennité pour eux. La réponse à cette troisième question assimile les Innocents au Christ et pose la question de la circoncision. Mais la réponse à la deuxième question est la plus développée.

La première solution apportée à la question de l'omission des chants d'allégresse est la suivante : comme les Innocents sont morts avant la Passion du Christ, ils sont descendus aux enfers. Mais par la même raison, écrit Guillaume d'Auxerre, il faudrait supprimer ces chants pour la fête de Jean Baptiste ; or ce n'est pas le cas : Guillaume procède ici à la manière scolastique, en intégrant à son raisonnement les arguments d'un opposant. En évoquant la fête de Jean Baptiste, il invalide l'explication selon laquelle les chants d'allégresse sont omis en raison de la descente aux enfers des Innocents, elle-même due à la date antépassionnelle de leur martyr. Guillaume semble donc préférer l'explication par la tristesse de Rachel, dont il énumère trois raisons. Tout d'abord, les lamentations de Rachel annoncent le massacre des Innocents mais, prises dans leur sens littéral, elles renvoient aux Benjamites qui furent exterminés à cause de la femme du Lévite qu'ils avaient outragée, selon la tradition exégétique carolingienne : « Ensuite, par Rachel, qui s'interprète brebis ou voyant [Jérôme], on entend l'Église qui pleure ses

¹ Édition en ligne, à partir d'une quinzaine de témoins, disponible sur le site de l'Université de Cologne. Les remarques concernant les Innocents (Chapitre III, 10) sont comprises dans un chapitre sur le *triduum* de Noël. L'édition critique mentionne les emprunts de Guillaume d'Auxerre aux textes antérieurs et l'usage de son ouvrage par les auteurs postérieurs, en particulier Guillaume Durand, évêque de Mende. URL : http://guillelmus.uni-koeln.de/tcrit/tcrit_t3c10

trois sortes d'enfants. Les premiers sont les martyrs. En considérant qu'ils lui ont été arrachés, elle ne veut pas s'en consoler dans les temps présents, parce qu'ils ne sont plus. Mais toutes ses consolations, elle les garde pour l'avenir. » Les deuxièmes enfants que pleure l'Église sont ceux qui naissent avant terme ; ce en quoi l'Église subit un avortement – métaphore qui inscrit spectaculairement l'Église dans le monde charnel. Les troisièmes sont ceux qui, après avoir été régénérés dans le baptême, retombent dans le péché : l'Église les pleure car ils sont damnés. Enfin, la dernière raison de l'omission des chants d'allégresse est que « les cantiques de joie doivent proprement se chanter après la victoire ; d'où il fut dit à Ézéchiël : « Fais tes dispositions dans ta maison, parce que tu mourras » (Is 38, 1), pour n'avoir pas chanté les chants de joie après la victoire. Mais les Innocents n'ont pas remporté de victoire ; parce que là où il n'y a pas de combat, il n'y a pas de victoire. Guillaume tranche et accorde sa préférence à la deuxième raison, c'est-à-dire les trois types de fils que Rachel-l'Église pleure.

Dans la seconde moitié du XIII^e siècle, Guillaume Durand, évêque de Mende¹ reprend dans son *Rationale divinarum officiorum* les explications d'Amalair, Guillaume d'Auxerre et Sicard de Crémone sur la suppression des chants d'allégresse². Chez Durand comme chez son prédécesseur Guillaume d'Auxerre, c'est l'explication par la typologie (Rachel = l'Église) qui est préférée. Cet ouvrage, d'une grande diffusion (139 manuscrits aujourd'hui conservés), a été consulté par les auteurs d'œuvres de plus grande diffusion encore : Vincent de Beauvais pour son *Speculum historiale* et Jacques de Voragine pour la *Légende dorée*. Vincent de Beauvais évoque la question exactement dans les mêmes termes que Pierre Comestor, preuve que ce n'était pas le point de liturgie qui l'intéressait le plus dans l'histoire des saints Innocents. Jacques de Voragine, quant à lui, n'évoque nullement l'exception liturgique des Saints-Innocents dans la *Légende dorée*, mais le fait dans son troisième sermon sur les Innocents, dans lequel il résout neuf questions ; la neuvième porte sur la suppression des chants d'allégresse :

¹ Sur le personnage et l'œuvre, voir le colloque *Guillaume Durand, évêque de Mende (v. 1230-1296). Canoniste, liturgiste et homme politique*, textes réunis par Pierre-Marie GY, Paris, Éditions du CNRS, 1992.

² DURAND DE MENDE, *Rationale divinarum officiorum*, VII, cap. XLII, éd. cit., p. 110-112. Comme son prédécesseur Guillaume d'Auxerre qu'il reprend textuellement, Durand de Mende tranche en faveur de l'explication d'Amalair et écarte la solution de la descente des Innocents aux enfers.

Nono est uidendum de subtractione laudis, quia Ecclesia subticet cantica laudis, et letitiae: Et hoc primo in signum fletus quem matres habuerunt: Secundo in signum status, quia scilicet in limbum descenderunt. Tertio in signum incolatus quem Uirgo beata, Puer et Ioseph fugiendo in Egyptum fecerunt. Magna compassione dignum fuit propter pueri teneram etatem, propter puerperii nouitatem, et propter Ioseph senectutem¹.

L'interdiction des chants d'allégresse est une des prescriptions des *Libri de officiis* qui se retrouve le plus dans les livres de la pratique (ordinaires liturgiques par exemple). On peut donc affirmer qu'il s'agit d'un point nodal particulièrement important pour comprendre la pensée médiévale sur les saints Innocents. Si l'omission des chants d'allégresse est bien attestée dans la pratique, le changement d'interprétation de celle-ci n'est pas expliqué dans les textes anciens, et tout ce que l'historien peut faire est de proposer des hypothèses interprétatives. Comment donc interpréter l'évolution des explications de l'exception liturgique des Saints-Innocents ? On a mis en évidence que durant un long XII^e siècle, l'explication B, parfois infléchie par rapport aux propos de Bernold de Constance, semble avoir la faveur des commentateurs. Dès le début du XIII^e siècle, l'explication B est balayée par les nouveaux liturgistes qui préfèrent l'explication A dans la version d'Abélard.

Une hypothèse permettant d'expliquer cette évolution pourrait être la suivante : il s'agissait de mettre à distance la tristesse réelle des mères d'enfants juifs de la vallée du Rhin que les Croisés avaient voulu baptiser de force en 1096 et qu'elles avaient elles-mêmes tués, fait tuer ou laisser tuer, et ainsi éviter l'identification des enfants juifs rhénans aux saints Innocents. Bernold de Constance, plus ancien témoin de l'explication B, est également l'un des rares auteurs chrétiens faisant état de massacres en marge de la première croisade ; son traité de liturgie est certes antérieur à la Croisade, mais on constate que cette idée de descente aux enfers des Innocents a été reprise dès les années 1110. Comme l'affirmait déjà Amalaire au VIII^e siècle, ce point de liturgie sert à différencier les chrétiens des juifs. L'éloignement progressif par rapport aux événements de 1096 et la montée en puissance des figures de la Vierge-mère et de l'enfant Jésus expliqueraient la résurgence de l'interprétation par la tristesse des mères au XIII^e siècle. Cette dernière hypothèse demande à être confirmée. En effet, les débats

¹ Merci à Rosa Maria Dessì de m'avoir transmis le texte de sa transcription qu'elle a effectuée dans le cadre de l'édition électronique de ces sermons sur sermones.net.

sont vifs quant à ce que savaient les chrétiens du XII^e siècle des baptêmes forcés de juifs rhénans par les Croisés en route vers Jérusalem, des massacres perpétrés en cas de refus du baptême et de la réaction des communautés juives dont certaines n'ont pas hésité à massacrer leurs enfants pour les soustraire au baptême forcé¹. Israel Yuval tente de prouver que la création de l'accusation de meurtre rituel d'enfants chrétiens par les juifs serait une réponse chrétienne à ces infanticides² ; mais l'absence de lien explicite dans les sources rend cette hypothèse difficilement tenable. Il est pourtant intéressant de noter que les références invoquées par les chroniques hébraïques rapportant ces événements sont communes aux juifs et aux chrétiens : il s'agit de références à Rachel, aux Maccabées, au martyr qui, semble-t-il, devient à cette occasion de plus en plus valorisé chez les juifs d'Ashkénaze, et indirectement aux Innocents, que l'on peut aussi interpréter comme un massacre d'enfants juifs par les gentils. En outre, l'une des figures héroïques des chroniques hébraïques est Rachel de Mayence, mère éplorée mais consentant au martyre de ses enfants jusqu'à les tuer elle-même, comparée à la figure de la mère des sept frères du Deuxième livre des Maccabées. Elle n'est pas sans rappeler la Rachel biblique, interprétée dans l'exégèse comme le type de l'Église pleurant ses enfants³ et dont la tristesse explique le caractère triste de la liturgie des Saints-Innocents. Ainsi, l'interprétation de l'exception liturgique propre aux Innocents participerait de l'appropriation définitive de la figure biblique de Rachel par les chrétiens : le chagrin juif est vu par les chrétiens comme inapproprié car il contredit le message de la consolation chrétienne, même s'il est émotionnellement légitime. Ces points communs pourraient réactiver la concurrence évoquée par Daniel Boyarin⁴ pour l'Antiquité autour de la notion de martyr, en plein XII^e siècle, à un moment de réforme de l'Église.

Enfin, le deuil et la tristesse dont témoigne la liturgie des Saints-Innocents ont peut-être donné lieu à la croyance, bien attestée pour la fin du Moyen Âge, que la célébration du martyr des petits enfants de Bethléem rendait leur jour néfaste. Jean

¹ Voir Elsa MARMURSZTEJN, *Le baptême forcé des enfants juifs. Question scolastique, enjeu politique, échos contemporains*, Paris, Les Belles Lettres, 2016.

² Israel Jacob YUVAL, *Two Nations in Your Womb. Perceptions of Jews and Christians in Late Antiquity and the Middle Ages*, Berkeley, 2006, p. 164sq.

³ Jeremy COHEN, *Sanctifying the Name of God. Jewish Martyrs and Jewish Memories of the First Crusade*, Philadelphie, University of Pennsylvania Press, 2006, p. 106-129.

⁴ Voir *infra*, p. 362.

Gerson, célèbre chancelier de l'Université de Paris entre 1395 et 1415, a écrit un court traité, le *Contra superstitionem praesertim Innocentium*¹, contre la croyance selon laquelle le jour de la semaine où était tombé le 28 décembre (les Saints-Innocents) de l'année précédente restait jour néfaste toute l'année. Dans ses *Mémoires*, Philippe de Commynes (1447-1511) mentionne l'habitude du roi de France Louis XI de commémorer chaque semaine le jour où l'on avait fêté les Innocents l'année précédente : en 1474, la fête tombe le mercredi 28 décembre. Tous les mercredis de l'année 1475, Louis XI aurait donc refusé d'entendre parler de guerre, malgré la présence menaçante des Anglais aux portes de Paris². Voyant qu'il ne pouvait éviter le combat, il préféra annuler la cérémonie dédiée aux Innocents. L'historien néerlandais Johan Huizinga souligne qu'à la fin du Moyen Âge, « les usages religieux tendaient à se multiplier d'une manière presque mécanique, quand aucune autorité n'intervenait pour les restreindre »³. Il prend pour exemple la célébration hebdomadaire du 28 décembre, considéré comme néfaste⁴ ainsi que, durant toute l'année, le jour de la semaine où a eu lieu la dernière fête des Innocents. D'après Huizinga, cette croyance est très répandue au XV^e siècle au point que certains se refusaient à toute entreprise ou à tout voyage ce jour-là (c'est-à-dire une fois par semaine !). Louis XI semble donc avoir scrupuleusement respecté cet usage, de même qu'Édouard IV d'Angleterre dont le couronnement dut être réitéré parce qu'il avait eu lieu un dimanche, jour où tombait le 28 décembre l'année précédente. Pour la même raison, les lansquenets de René de Lorraine refusèrent de livrer bataille le 17 octobre 1476⁵.

¹ JEAN GERSON, *Opera omnia*, Louis Ellies DU PIN (éd.), 1706, reprod. en fac-sim., 1987, t. I, pars prima, col. 203-6.

² PHILIPPE DE COMMYNES, *Mémoires*, Joël BLANCHARD (éd.), Genève, Droz, 2007, t. 1, p. 284-285.

³ Johan HUIZINGA, *L'automne du Moyen Âge*, Paris, Payot, 2002 [1^e éd. Harlem, 1919], p. 234-235.

⁴ *Id.*, « Onnoozele kinderen als ongeluksdag » dans *Id.*, *Tien studiën*, Haarlem 1926 (*non vidi*).

⁵ Voir les références données par Huizinga, *L'automne du Moyen Âge*, *op. cit.*, p. 235, note 1.

III. L'exception liturgique des Saints-Innocents (2) : la question des vêtements liturgiques

Les cérémonies en l'honneur des Innocents sont marquées par la tristesse, qui s'exprime dans la coloration pénitentielle qu'implique la suppression des chants d'allégresse. Certains traités de liturgie, à partir de la fin du XI^e siècle, mentionnent également l'usage pour l'officiant de revêtir des vêtements liturgiques¹ particuliers aux Saints-Innocents (sauf, bien sûr, si la fête tombe un dimanche, et à l'octave). Les deux exceptions liturgiques perdurèrent jusqu'à Vatican II.

La plus ancienne mention d'usages particuliers concernant les vêtements liturgiques aux Saints-Innocents se trouve dans le traité de Jean d'Avranches († 1079). Il écrit que « les sous-diacres et les diacres doivent revêtir des tuniques et des dalmatiques, bien que dans certaines églises, ce jour, l'usage est de porter des chasubles »². On a vu précédemment que cet évêque s'opposait dans son église aux usages liturgiques différenciant les Innocents des autres martyrs. Il prescrit que l'on y chante les mêmes chants, et que l'on y conserve les vêtements liturgiques habituels : la dalmatique pour le diacre et la tunique pour le sous-diacre, alors qu'ailleurs, celles-ci sont remplacées par la chasuble, vêtement exclusivement réservé au prêtre et à l'évêque au moins depuis le IX^e siècle³, mais dont il subsiste ici une trace de leur emploi ancien par les autres clercs, sous la forme, vraisemblablement, de la « chasuble pliée », revêtue à la place de la tunique et de la dalmatique les jours de pénitence. Vers 1115, Honorius Augustodunensis affirme qu'aux Saints-Innocents, de même qu'on omet les chants d'allégresse, de même on ne porte ni la dalmatique, ni la tunique à cause de la descente

¹ Sur les vêtements liturgiques, voir la synthèse de Roger E. REYNOLDS, *Clerics in the Early Middle Ages. Hierarchy and Image*, Aldershot, Ashgate, 1999, en particulier le chapitre VI, « Clerical Liturgical Vestments and Liturgical Colors in the Middle Ages » ; Maureen C. MILLER, *Clothing the Clergy. Virtue and Power in Medieval Church*, Ithaca, Cornell University Press, 2014.

² JEAN D'AVRANCHES, *Liber de Officiis Ecclesiasticis*, PL 147, col. 42 : *Subdiaconi et diaconi tunicis et dalmaticis utantur, quamvis apud quasdam Ecclesias hac die [usus] casularum habeatur.*

³ Pour une description des différents vêtements, voir Jean-Baptiste LEBIGUE, « Symboles et usages. Introduction à l'histoire des textiles liturgiques », *Le vestiaire liturgique de la cathédrale de Bourges : textiles religieux des XIX^e et XX^e siècles*, Lyon, Lieux dits, 2012, p. 12-29.

aux enfers des enfants¹. Une interprétation précise de cet usage liturgique est donnée par Prévôtin de Crémone, plus d'un siècle après la mention de Jean d'Avranches : « aux Saints-Innocents, dans beaucoup d'églises, les diacres ne revêtent pas la dalmatique et les sous-diacres la tunique, ce qui signifie que les Innocents n'ont pas reçu immédiatement dans la mort la première robe car ils descendirent aux enfers.² » Ce point illustre à quel point les réalités spirituelles et invisibles pouvaient s'incarner dans la matière, désormais valorisée par l'Église post-grégorienne.

À l'exception liée au vêtement lui-même vient s'ajouter le système des couleurs liturgiques³. Pour fêter ses martyrs, l'Église utilise habituellement le rouge. Le caractère pénitentiel des Saints-Innocents est plutôt associé au noir ou au violet. Ces usages sont difficiles à dater. Michel Pastoureau note que les grands liturgistes du XII^e siècle s'accordent sur la signification des trois couleurs principales : le blanc symbolise la pureté, le noir le chagrin et la pénitence, le rouge le sang versé par et pour le Christ. Mais les pratiques varient d'un diocèse à l'autre et les traités généraux de liturgie n'en font pas mention. Bien attestée à la fin du XIII^e siècle par la somme de Durand de Mende, la pratique de porter du noir aux Saints-Innocents remonte au moins à la fin du siècle précédent, puisque Lothaire de Segni, futur pape Innocent III (1160-1216), en fait mention dans son traité *De sacro altaris mysterio* rédigé avant son élection au pontificat en 1198. Ce texte est le premier document officiel traitant des couleurs liturgiques⁴. Ayant connu une diffusion très importante, il est considéré comme un jalon de l'unification de la liturgie et de la mise en place d'un véritable « code couleur » propre au rituel chrétien. À propos des Saints-Innocents, on lit :

¹ *Ideo etiam cantus laetitiae non cantantur, et dalmatica vel subtile non portatur, quia idem chorus infantum ad inferna descendisse memoratur*, HONORIUS AUGUSTODUNENSIS, *Gemma animae*, PL 172, col. 646.

² *Quod in die Innocentium in multis ecclesiis diaconi non utuntur dalmaticis nec subdiaconi subtilibus significat quod Innocentes in morte primam stolam statim non receperunt, quia ad infernum descenderunt*, PRÉVÔTIN DE CRÉMONE, *Tractatus de Officiis*, I, 46, éd. cit., p. 37. Le syntagme *prima stola* est un écho de la *stola* qu'ils « lavèrent (...) et blanchirent dans le sang de l'Agneau » selon Ap 7, 14.

³ Voir entre autres Michel PASTOUREAU, « *Ordo colorum*. Notes sur la naissance des couleurs liturgiques », *La Maison-Dieu*, t. 176 (1988/4), p. 54-66 ; *ID.*, « L'Église et la couleur des origines à la Réforme », *Bibliothèque de l'École des chartes*, t. 147 (1989), p. 203-230 ; *ID.*, « Le temps mis en couleur : des couleurs liturgiques aux modes vestimentaires (XII^e-XIII^e siècles) », *Ibid.*, t. 157/1 (1999), p. 111-135.

⁴ Les théologiens carolingiens ne parlent pas de la couleur ; seul Amalaire de Metz consacre des développements importants à la couleur blanche. Cf. PASTOUREAU, « Le temps mis en couleur... », art. cit., p. 114, n. 9.

« Il faut utiliser le noir les jours de pénitence et d'affliction, en raison des péchés et pour commémorer les morts (...). Pour la fête des saints Innocents, certains estiment qu'il faut utiliser le noir, d'autres le rouge. Les premiers en raison de la tristesse : [citation de *Vox in Rama*] ; en effet, ce jour-là, pour cette même raison, on ne chante pas les cantiques de joie et l'évêque ne porte pas sa mitre d'or. Les seconds, à cause du martyre lui-même, que l'Église commémore surtout par ces paroles : 'Sous le trône de Dieu les saints criaient : toi qui es notre Dieu, venge notre sang répandu' (Apo 6, 9-10). C'est certes en raison de la tristesse de ce jour et parce qu'on n'y chante aucun cantique d'allégresse que la mitre n'est pas d'or ; mais comme il s'agit de la commémoration d'un martyre, il faut utiliser le rouge. Aujourd'hui, toutefois, nous utilisons le violet, comme pour le dimanche du *Laetare*¹. »

La couleur de la fête des Innocents renvoie donc à la tristesse de la fête. Les usages, là encore, diffèrent d'un diocèse à l'autre et Lothaire s'en fait l'écho en décrivant les hésitations entre le noir, le rouge et le violet. Guillaume Durand, à la fin du XIII^e siècle, indique que « désormais, l'Église de Rome utilise le violet quand la fête ne tombe pas un dimanche, et le rouge pour l'octave »². Enfin, il faut noter que l'évêque ne revêt pas la mitre d'or, autre signe du caractère pénitentiel de la fête.

Omission des chants d'allégresse et port de vêtements liturgiques noirs ou violets confèrent donc aux cérémonies des Saints-Innocents un caractère triste. Cependant, la fête porte également en elle la joie de l'accession à la vie éternelle. Cette ambivalence caractérise la fête des Innocents, à l'image de l'antienne *Clamant clamant clamant ad Dominum Innocentes, resonat luctus multis matribus, in excelsis gaudet ecclesia super martyres in aeternum*³. La tristesse est liée aux événements « historiques » (un massacre d'enfants et le chagrin de leurs mères) et au sens

¹ Traduction de Michel Pastoureau, dans « *Ordo colorum...* », art. cit., p. 61. *Nigris autem indumentis utendum est in die afflictionis et abstinentiae, pro peccatis et pro defunctis. (...) In Innocentium autem die, quidam nigris, alii vero rubeis indumentis utendum esse contendunt. Illi propter tristitiam, quia vox in Rama audita est, ploratus et ululatus multus, Rachel plorans filios suos, et noluit consolari, quia non sunt. Nam propter eandem causam cantica laetitiae subticentur, et non in aurifrigio mitra defertur. Isti propter martyrium quod principaliter commemorans inquit Ecclesia: Sub throno Dei sancti clamabant: Vindica sanguinem nostrum qui effusus est, Deus noster. Propter tristitiam ergo quam et silentium innuit laetitiae canticorum, mitra quae fertur non est aurifrigio insignita, sed propter martyrium rubeis est indumentis utendum. Hodie utimur violaceis, sicut in Laetare, LOTHAIRE DE SEGNI, *De sacro altaris mysterio*, PL 217, col. 802.*

² DURAND DE MENDE, *Rationale divinatorum officiorum*, III, XVIII, 6, éd. cit., p. 228 : *Sed Ecclesia romana tunc utitur violaceo colore quando illud occurrit extra dominicam, sed in octava rubeo.*

³ CAO, n°1822. Une vingtaine d'occurrences de cette antienne ont été répertoriées entre le XI^e et le XV^e siècle (avec prédominance du XII^e siècle).

allégorique donné aux lamentations de Rachel ; la joie se rapporte à l'aspect eschatologique, consolation reçue par Rachel dans l'au-delà et accession des Innocents à la vie éternelle.

IV. Le problème du calendrier

Les traités de liturgie renseignent sur le déroulement de la fête mais offrent également des informations sur l'organisation du calendrier chrétien qui recourent celles fournies par l'exégèse. Les commentateurs du texte biblique se sont beaucoup interrogés sur le déroulement des événements entourant la naissance du Christ. En toute logique, comme on l'a déjà souligné, le massacre des Innocents ne devrait pas être célébré le 28 décembre, car il eut lieu après la visite des Mages, célébrée, elle, le 6 janvier (Épiphanie). Il a bien fallu qu'Hérode se rende compte que ceux-ci l'avaient dupé pour qu'il donne l'ordre fatal aux Innocents. Les exégètes, à partir de l'époque carolingienne et jusqu'au XIII^e siècle, ont donc expliqué la place de la commémoration du massacre des Innocents dans le calendrier par le fait qu'il avait été différé et avait eu lieu, en réalité, un an et quatre jours après la naissance du Christ. Ce délai est expliqué soit par le temps qu'il a fallu à Hérode pour se rendre compte de la menace qui pesait sur son règne, soit par ses occupations de tétrarque – convocation à Rome ou différents soucis liés à l'exercice du pouvoir. En ce sens, l'ordre du calendrier chrétien représente un décalque fidèle des événements de la vie du Christ. Cependant, à partir du XIII^e siècle, l'ordre des fêtes est interprété de façon plus allégorique. Les Saints-Innocents passent alors du temporel au sanctoral dans un certain nombre de livres liturgiques : ce changement, postérieur de beaucoup à l'apparition d'un office propre, signifie que la fête des Innocents n'est plus considérée comme un événement du cycle de la vie de Jésus mais bien comme une fête de saints à part entière. On assiste donc à une sorte d'individualisation progressive du culte des Innocents par rapport au cycle de la Nativité : à partir d'un certain moment, on ne cherche plus à expliquer la date de leur fête par l'ordre des événements de la vie du Christ mais par leur place dans le panthéon chrétien. Ils sont donc détachés du cycle formé par Noël et l'Épiphanie (décalque de la

narration évangélique) et rattachés au groupe de martyrs précoces formé par Étienne, le protomartyr, dont la lapidation est relatée dans les Actes des Apôtres (7, 54-60), et Jean, ressorti vivant d'un bain d'huile bouillante infligé par l'empereur Domitien (51-96). Dans un second temps, chez Jean Belet par exemple, ils sont rattachés au groupe des saints que l'on célèbre après Noël à cause des festivités particulières¹ ; puis dans un troisième temps, chez saint Bernard, les Innocents sont associés à Étienne et à Jean dans une nouvelle typologie du martyre.

Les propos de Bernard de Clairvaux sont repris dans l'exégèse à partir d'Hugues de Saint-Cher et dans les traités de liturgie à partir de Prévôtin de Crémone. Bernard explique que l'Église a voulu regrouper dans les jours qui suivent la nativité du Seigneur les trois grands types de martyres qui ont eu lieu en son nom : il distingue le martyre relevant de l'acte et de la volonté, *opus et voluntas*, celui d'Étienne le protomartyr, visible aux yeux des hommes ; le martyre relevant de la volonté seule, celui de saint Jean l'Évangéliste, visible des anges seuls, qui reconnaissent les « signes spirituels du don de soi » ; enfin, le martyre seulement en acte, celui des Innocents, dont ni les hommes, ni les anges ne perçoivent le mérite : ce sont donc des martyrs aux yeux de Dieu².

Les traités de liturgie ont été perméables, bien plus tôt que les commentaires exégétiques, à la nouveauté introduite par Bernard de Clairvaux. Le plus ancien témoin, semble-t-il, de la typologie tripartite du martyre comme explication de la date des Saints-Innocents se trouve chez Prévôtin de Crémone, qui écrit son traité à la toute fin du XII^e siècle. On ignore par quel moyen s'est faite la transmission de cette typologie tripartite, présente dans le sermon de saint Bernard sur les trois fêtes (Étienne, Jean, les Innocents) daté par dom Jean Leclercq des années 1148-1153. Si Prévôtin reprend la typologie, il ne hiérarchise pourtant pas les martyres dans le même ordre que Bernard.

Le vocabulaire utilisé indique que Prévôtin de Crémone n'a peut-être pas eu un accès direct au sermon de Bernard de Clairvaux : alors que celui-ci indique que les trois types de martyres sont célébrés dans une triple solennité (*triplex solemnitas*), qu'ils relèvent de l'*opus*, de la *voluntas* ou des deux, et que c'est le martyre des Innocents qui

¹ Voir *infra* p. 289.

² BERNARD DE CLAIRVAUX, *De Festivitatibus Sancti Stephani, Sancti Joannis et Sanctorum Innocentum*, dans *Sermons pour l'année, I, 2 : De Noël à la purification de la Vierge*, Jean LECLERCQ, Henri-Marie ROCHAIS, Charles Hugh TALBOT (éds.), Marie-Imelda HUILLE (trad.), Paris, Cerf, 2004 (SC 481), p. 82-91.

est supérieur aux deux autres, Prévôtin utilise l'expression *triplex martyrium* et le couple *passio / voluntas*. Ses successeurs, Guillaume d'Auxerre et Durand de Mende utilisèrent, quant à eux, les termes de Bernard, *opus* et *voluntas*. Notons que les exégètes firent usage d'un vocabulaire encore différent : *actus / voluntas* chez Hugues de Saint-Cher et Albert le Grand. C'est le terme désignant le martyr sanglant qui change : la *voluntas* est la même chez tous. Le point commun entre les liturgistes et les exégètes, tout au long du XIII^e siècle, est leur manière de hiérarchiser les trois types de martyr dans l'ordre inverse de celui de Bernard de Clairvaux, pour qui celui des Innocents est supérieur entre tous puisque compréhensible uniquement par Dieu. Guillaume Durand résume ainsi cet ordre inverse : « Le troisième est le martyr effectif et non volontaire, tel que fut celui des Innocents, qui tient le troisième rang en dignité et parmi les fêtes des martyrs¹. » L'opinion de Bernard de Clairvaux, conservatrice car relevant d'une spiritualité toute monastique et peu en accord avec la spiritualité nouvelle issue de la réforme grégorienne (valorisation de l'humanité du Christ et du séjour terrestre, morale de l'intention et du libre-arbitre), donnait la préséance à un martyr compréhensible par Dieu seul et relevant uniquement du mystère de la grâce divine. Les auteurs postérieurs, s'ils reprennent la typologie tripartite du martyr, refusent la préséance accordée aux Innocents et valorisent l'intention, la volonté humaine de mourir au nom de Dieu, présente chez Étienne, qui a effectivement subi le martyr, et Jean, qui en est ressorti vivant.

L'examen des sources exégétiques et liturgiques permet de constater que la figure des saints Innocents se construit d'une multitude de détails et de significations dont il n'est pas aisé de rendre compte. L'appropriation chrétienne de figures juives dans l'exégèse et le caractère ambigu, à la fois joyeux et triste, de la liturgie, sont deux traits principaux de l'édifice intellectuel que constitue la réflexion sur le massacre des Innocents. Ces deux traits principaux sont mis en scène dans les rituels des Saints-Innocents et dans les drames liturgiques, et mis en actes, littéralement activés, dans les accusations de meurtres d'enfants imputées aux juifs.

¹ *Tertium martyrium est opere et non voluntate, quale fuit martyrium Innocentium quod sicut tertium locum optinet in dignitate, ita et inter festa martyrum*, DURAND DE MENDE, *Rationale divinorum officiorum*, VII, XLII, 10, éd. cit., p. 110.

**Troisième partie. Mises en scène
et mises en actes du massacre des
Innocents**

La signification du massacre des Innocents a été progressivement construite par l'hagiographie, l'exégèse et les usages culturels. Tout individu mentionnant les Innocents, passant devant un édifice placé sous leur vocable ou orné d'un chapiteau représentant leur massacre, assistant à une cérémonie les commémorant ou encore entendant un sermon sur l'épisode biblique, ne pense pas forcément à l'ensemble des données collectées précédemment, qui elles-mêmes sont sans doute partielles. De plus, on ne dispose guère de sources médiévales du for privé nous renseignant sur la façon dont une personne pouvait réagir, individuellement, à l'évocation du massacre des Innocents. Il faut à tout le moins poser l'hypothèse selon laquelle au sein de la civilisation médiévale occidentale, saturée de religieux, pensée et ordonnée selon les principes chrétiens, façonnée par la représentation que les hommes d'Église se font de l'économie du salut, il existe des représentations collectives des Innocents, qui entrent en résonance avec cet environnement chrétien. Ils sont un élément parmi d'autres de ce paysage, ils font partie de la culture commune.

L'hypothèse de départ du projet de thèse était la suivante : la figure des Innocents aurait été construite en milieu monastique, puis serait « sortie du cloître » et aurait été appropriée par les laïcs. Le projet consistait à étudier l'efflorescence des Innocents à la fin du Moyen Âge, les appropriations diverses de ces figures par les laïcs ; l'hypothèse entendait rendre compte d'un processus de l'ordre du culturel. Cependant, les réflexions sur les Innocents à haute époque ne furent pas le fait des seuls auteurs monastiques puisqu'elles mobilisèrent également des clercs séculiers, ce qui exclut l'idée que ces figures furent façonnées en tout premier lieu en milieu clos ; l'idée de « sortie du cloître » ne se vérifie donc pas. Enfin, le cœur chronologique du sujet initialement prévu, les XII^e-XV^e siècles, a été progressivement décalé dans le temps, vers une période plus haute, parce qu'il est apparu plus essentiel de comprendre comment les Innocents avaient été transformés en chrétiens, ce qui advient à haute époque, que de constater des manifestations de leur culte aussi éparses que variées. Par la fréquentation des sources, les hypothèses de départ ont donc progressivement été supplantées par la conviction que le discours sur les Innocents était en réalité dominé par l'élément polémique et politique, et que le regard devait être porté dans cette direction. La dimension politique, au sens large, du massacre des Innocents apparaît désormais clairement pour au moins trois raisons. Tout d'abord, pour désigner qui est

coupable et qui est innocent, il faut un pouvoir, c'est-à-dire une instance productrice de vérité, vérité qui peut devenir un instrument d'assujettissement¹. Ensuite, c'est le pouvoir, quel qu'il soit, qui donne son sens au crime en désignant l'assassin et la victime : le massacre des Innocents est-il horrible du fait de l'identité du bourreau (l'archétype du mauvais juif, du Mal incarné) ou de celle de la victime (des petits enfants innocents) ? C'est au pouvoir d'en décider, et chaque interprète du massacre des Innocents lui donne le sens qu'il veut. Enfin, la motivation initiale d'Hérode était politique ; même lorsque les commentateurs du massacre donnent à celui-ci un sens spirituel, en invoquant par exemple les mérites des Innocents ou la puissance de la grâce divine, même lorsque Hérode est présenté comme l'instrument involontaire de la providence, il n'en demeure pas moins que le substrat de cette histoire est un acte politique : on peut bien donner au texte biblique tous les sens spirituels que l'on voudra, c'est tout de même le sens littéral qui est premier.

C'est pourquoi on reviendra dans le chapitre 7 sur l'historiographie de la fête des Saints-Innocents : la mise en scène de leur culte a donné lieu à des interprétations en termes de « débordements » qu'il convient de présenter puis de nuancer, en soulignant l'aspect politique du culte : le culte des saints Innocents peut être considéré comme une ressource institutionnelle à disposition des clercs. Raisonner sur leur massacre aurait pu demeurer un loisir d'exégètes. Il se trouve que la nature de ce massacre à la fois politique, malléable, expédiente et impressionnante le rendait tout à fait propice à des appropriations par les pouvoirs, ecclésiastiques ou laïques, et à ce qu'on nomme de nos jours une instrumentalisation. En outre, la tradition hagiographique, culturelle et exégétique a rencontré un contexte historique favorable à une réactualisation et à une « ré-incarnation » des Innocents en la personne des petits enfants chrétiens prétendument massacrés par les juifs, à partir du milieu du XII^e siècle (chapitre 9). Plus généralement, à partir du XIII^e siècle, le massacre des Innocents semble être devenu une catégorie de pensée, un argument rhétorique permettant de considérer la Chrétienté, qui alors connaissait pourtant une forme d'apogée, comme une citadelle assiégée et menacée par des ennemis de l'intérieur, juifs et hérétiques en particulier, pour ne rien dire de ceux de l'extérieur et des échecs des croisades, qui n'ont sans doute pas peu

¹ Michel FOUCAULT, « *Il faut défendre la société* ». Cours au collège de France, 1976, Paris, Seuil, 1997, leçon du 14 janvier 1976.

contribué à ce climat. Un des instruments de diffusion de la construction exégétique du massacre des Innocents comme arme rhétorique est le drame liturgique (chapitre 8).

Chapitre 7. L'impasse du *topos* historiographique des débordements des Saints-Innocents

De nos jours, dans le monde hispanique, le 28 décembre est le théâtre de réjouissances comparables à celles du 1^{er} avril en France : les enfants jouent des tours aux adultes (des *inocentadas*), les médias mettent en scène de fausses nouvelles, on s'accroche des bonshommes de papier dans le dos. Dans certaines régions d'Espagne, on élit un *obispillo* (un petit évêque) ou on se bat à coups d'œufs et de farine¹. En Amérique latine, il existe une tradition qui déconseille le prêt le 28 décembre, sous peine de ne jamais revoir l'objet ou la somme d'argent consentis.

Ces manifestations « populaires » de dévotion envers les Innocents ont pu faire croire qu'il en avait tout le temps été ainsi : inertie de la « culture populaire » et traditions immémoriales. Les sources médiévales sont parfois lues à la lumière de ces réjouissances tardives, d'autant plus que des conciles de la fin du Moyen Âge ont tenté d'interdire certaines pratiques qui avaient lieu aux Saints-Innocents. Il convient de revenir sur la question des « débordements » occasionnés par la fête des Saints-Innocents en se gardant d'une lecture téléologique qui projetterait une situation contemporaine sur les sources médiévales. C'est en effet principalement par l'étude des « débordements » que l'historiographie a longtemps rendu compte du culte des Innocents. Il ne s'agit pas de nier que les festivités des Saints-Innocents aient pu être considérées comme non conformes à la doctrine de l'Église à la fin du Moyen Âge, puisqu'un certain nombre de sources concordent sur ce point. On en donnera quelques exemples dans la première partie de ce chapitre. Cependant, on montrera dans une seconde partie que les sources antérieures au XIII^e siècle mentionnent les spécificités des Saints-Innocents sans jamais les assimiler à des débordements. À partir de l'exemple des *Casus Sancti Galli* d'Ekkehard IV, on exposera qu'il est impossible

¹ Sur l'Espagne, où la fête des Innocents donne encore aujourd'hui lieu à ce type de réjouissances, voir Julio Caro BAROJA, *Le carnaval*, Paris, Gallimard, 1979.

d'affirmer, comme le faisaient les érudits et folkloristes des XIX^e et XX^e siècles, que les Saints-Innocents aient « de tout temps » été marqués par des pratiques déviantes.

I. Les « débordements » des Saints-Innocents à la fin du Moyen Âge

L'un des aspects les mieux connus du culte des saints Innocents est en effet le caractère joyeux de leur fête, marquée à partir du XIII^e siècle par des réjouissances en milieu laïc. L'historiographie a longtemps présenté ces réjouissances comme ayant pour origine la coutume, attestée dans les sources cléricales régulières à partir du XII^e siècle, d'élire dans un certain nombre d'églises un « évêque des enfants » (*episcopus puerorum*, parfois *episcopus Innocentium*, *episcopus scolarium* ou encore *episcopellus*) le 28 décembre. Cette coutume serait « sortie » des églises pour envahir la place publique, donnant lieu à des débordements traditionnellement interprétés comme de type carnavalesque, selon les grilles de lectures de Mikhaïl Bakhtine. Cette vision traditionnelle, présentée en premier lieu, est battue en brèche par les travaux de Yann Dahhaoui¹, dont on résumera les conclusions dans la seconde sous-partie.

I. 1. Les interprétations anciennes des débordements aux Saints-Innocents

Selon les historiens du folklore, la fête des Innocents appartient au cycle des « Douze jours » qui s'organise autour de Noël, de même que d'autres fêtes de type burlesque telles que celles des Ânes, des Fous ou encore des Sots. Les folkloristes ont d'ailleurs tendance à traiter ensemble et à confondre ces fêtes de décembre². À une date

¹ Outre sa thèse, soutenue en mai 2012, intitulée *L'évêque des Innocents dans l'Occident médiévale (XII^e-XV^e siècles)*, voir Yann DAHHAOUI, « Entre *ludus* et *ludibrium*. Attitudes de l'Église médiévale à l'égard de l'évêque des Innocents (XIII^e-XV^e siècle) », *Ludica*, 13-14, 2007-2008, p. 185-201, qui donne également la bibliographie récente sur le sujet.

² Les folkloristes ne sont pas les seuls à commettre cette confusion : les psychanalystes s'y livrent également, voir par exemple Bernard DEFRENET, « De Dionysos au Père Noël », *Topique*, n° 75, 2/ 2001, p. 123-143.

tardive, plusieurs sources font mention de clercs qui dansent le visage barbouillé pendant la messe et autour de l'autel, jouent aux cartes dans l'église, font brûler de vieilles savates dans l'encensoir pour que se dégage une odeur nauséabonde¹. Après la messe, ils courent et dansent dans l'église, parfois nus, puis se font conduire dans les rues sur des tombereaux pleins d'ordures dont ils aspergent la population en prenant des postures lascives et en prononçant des paroles impudiques. Ces fêtes, interprétées comme des rites de retournement carnavalesque par Jacques Heers², illustreraient le thème de la fragilité de la vie humaine, puis seraient devenues contestataires aux alentours de 1300 pour devenir enfin de grandes fêtes populaires.

Les exemples recensés par les folkloristes et historiens locaux, particulièrement dans les espaces français, allemand et espagnol, sont pléthoriques. La ville de Lille fournit un exemple très bien documenté. À Lille, d'après Arnold Van Gennepe³, le jour des Innocents semble avoir présenté « un caractère sexuel caractérisé [*sic*] ; on dirait même que c'était une cérémonie magique pour assurer le mariage des jeunes filles au cours de l'année suivante », jusqu'en 1564, date de la dernière fête des Innocents célébrée à Lille selon le mode ancien. La fête donne lieu à des désordres qui entraînent son interdiction à plusieurs reprises. Des règlements lillois montrent que les enfants se déguisaient et profitaient de leur travestissement pour se livrer à des activités licencieuses : insolences, bagarres, coups, chansons obscènes. D'autres chroniqueurs tardifs mentionnent le fait que les jeunes hommes lançaient aux jeunes filles à marier des jetons en plomb ou des dragées⁴, ou même des rituels de flagellation, rite sexuel primitif selon Van Gennepe, visant à expulser les esprits méchants.

Jusqu'à la fin du XV^e siècle à Lille, selon Léon Lefebvre⁵, les chapelains, chantres et clercs de l'église Saint-Pierre procèdent, la veille de l'Épiphanie, aux premières vêpres et pendant le *Magnificat*, au moment où l'on chante le verset *Deposit*

¹ Jean Bénigne Lucotte DU TILLIOT, *Mémoires pour servir à l'histoire de la fête des Fous*, Lausanne – Genève, Marc-Michel Bousquet, 1741, p. 6, cité par Robert MUCHEMBLED, *Culture populaire et culture des élites dans la France moderne (XV^e-XVIII^e siècles)*, Paris, Flammarion, 1978, p. 174-176.

² Jacques HEERS, *Fêtes, jeux et joutes dans les sociétés d'Occident à la fin du Moyen Âge*, Montréal, Institut d'études médiévales, 1972, p. 121-129.

³ Arnold VAN GENNEPE, *Le Folklore de la Flandre et du Hainaut français, t. 1*, Brionne, Monfort, 1981 [réimpr. du premier tirage de 1935], p. 264-266.

⁴ Récit plus détaillé et références dans Martine GRINBERG, « L'*episcopus puerorum* », dans Ottavia NICCOLI (dir.), *Infanzie, Funzioni di un gruppo liminale dal mondo classico all'Età moderna*, Florence, Ponte alle Grazie, 1993, p. 144-158 et plus particulièrement p. 151.

⁵ Léon LEFEBVRE, *L'évêque des Fous et la fête des Saints Innocents à Lille du XIV^e au XVI^e siècle*, Lille, Lefebvre-Ducrocq, 1902.

potentes, à l'intronisation d'un évêque des Fous élu par eux. La prélatrice dure huit jours et se clôt par un festin. Dans ses attributions figurent la direction et la surveillance des spectacles donnés sur la voie publique à Lille lors de la grande procession, l'organisation de concours littéraires et scéniques pour lesquelles il reçoit des échevins un subside de 6 à 12 livres. La mention la plus ancienne de l'évêque des Fous dans les comptes date de 1301-1302. Les évêques des Fous (prêtres, chanoines, chantres, curés, chapelains, mais aussi un notaire) sont indemnisés des dépenses qu'ils ont engagées pour les processions. L'intronisation devient un sujet de scandale : elle est interdite dans l'église en 1323, puis par le concile de Bâle en 1435 qui proscrit tout spectacle dans les églises. Après 1490, l'intronisation se fait dans la rue d'une façon burlesque et inconvenante ; le peuple procède à l'antique cérémonie du *Deposuit*. De même, la fête des Innocents est également l'occasion de l'élection d'un évêque des Innocents par les enfants de chœur, attestée à Saint-Pierre de Lille en 1306-1307. Le petit évêque est porté en procession, une crosse pastorale dorée à la main, tandis que le peuple célèbre de manière bruyante et licencieuse la fête des enfants, « perpétuant les calendes païennes »¹.

À Lille toujours, le prélat des Fous organise un concours de rhétorique avec un prix en argent. D'après l'abbé Villetard, à Sens, le chapitre distribuait de l'argent aux enfants². À Cambrai, des représentations théâtrales ont lieu sur un char qui suit le cortège de l'évêque des Innocents³. Les folkloristes interprètent la présence de représentations de type théâtral comme une indécence supplémentaire puisque théâtre et église sont censés être incompatibles ; cependant, si toute imitation de la création divine est diabolique, la célébration a lieu sous l'égide d'un prince des Fous ou d'un évêque des Innocents : elle est d'autant plus inoffensive qu'elle est menée par un enfant et le spectacle, tombé dans le domaine de la dérision, ne peut offenser Dieu ni même l'imiter.

¹ *Ibid.*, p. 10.

² Henri VILLETARD, *Remarques sur la fête des Fous au Moyen Age*, Paris, A. Picard et fils, 1911. L'auteur se fonde sur un texte dont il a lui-même assuré l'édition, l'*Office de la Circoncision*, codex compilé par l'archevêque Pierre de Corbeil au XIII^e siècle. Cf. Henri VILLETARD, *Office de Pierre de Corbeil, texte et chant d'après le manuscrit de Sens*, Paris, 1907. Ce même abbé se plaint de ce que l'on a accentué l'aspect bouffon et licencieux de ces fêtes « à la suite de l'école voltairienne », VILLETARD, *Remarques sur la fête des Fous*, *op. cit.*, p. 19.

³ Claude FOURET, « Cambrai en folie (XIV^e-XVI^e siècles) », *Revue du Nord*, n° 274, 1987, p. 483-502.

Robert Muchembled étudiait ces fêtes sous l'angle de la « culture populaire » et constatait leur aspect commun et banal dans un certain nombre de villes de France. Ces fêtes reposent sur un « évêque des Fous », prélat ou prince de circonstance qui exerce un empire tyrannique et éphémère sur la ville, le quartier ou l'église. Ce personnage est généralement un religieux, choisi parmi les plus novices. De nombreux inventaires d'églises font en effet mention de mitres servant à l'évêque des Innocents lors de cette célébration¹. De plus, les échevins lillois qui tentent d'interdire ces réjouissances font mention de sortes de charivaris où la jeunesse locale semble chargée de critiquer la société et dévoile les malheurs domestiques à l'instar des abbayes de jeunesse. Ces fêtes sont donc parfois interprétées comme des rituels de fertilité.

Elles sont fondées sur un principe d'inversion carnavalesque, dans lequel les fonctions habituellement réservées aux grands, aux puissants, sont octroyées aux humbles et aux petits pour un temps limité. L'Église les tolère en partie parce qu'elles sont conformes à la prédication de Jésus « les derniers seront les premiers, et les premiers seront les derniers » (Mt 20, 16) et au *Deposuit potentes de sede et exaltavit humiles* du verset de *Magnificat* (Lc 1, 52). L'institution tente cependant à plusieurs reprises d'en limiter les débordements, surtout après le XV^e siècle lorsque le clergé appauvri en abandonne l'organisation des festivités aux riches bourgeois².

Le caractère « sauvage » des fêtes de décembre a pu être envisagé dans une perspective structuraliste : à travers elles, il s'agirait de faire symboliquement revivre la barbarie première et de rejouer les différentes phases de l'instauration de la loi, afin de préserver l'ordre social. Elles sont peut-être une survivance des fêtes païennes, avec les thèmes de la déraison et du retour à l'état de nature³, mais elles sont impossibles à maintenir sans le clergé. Leur interdiction progressive s'explique, d'après Jacques Le Goff, par le fait que la piété devient plus personnelle et plus exigeante sur les âmes que sur les rites, qu'elle valorise l'épreuve intérieure au détriment de la sauvagerie collective. Les historiens catholiques du début du XX^e siècle y voyaient du reste une survivance des antiques saturnales, durant lesquelles les esclaves prenaient pendant

¹ Abbé DEHAISNES (éd.), « Inventaire du Trésor de la collégiale Saint-Amé de Douai, 1382 à 1627 », *Souvenirs de la Flandre wallonne*, t. V, 1865, p. 146-178, spécialement p. 161-162 ; un inventaire des ornements à Évreux au XVI^e siècle mentionne une *mitra parva cum petris pro episcopo puerorum* (Du Cange, *Glossarium*, au mot *Kalendae*).

² R. GAZEAU, art. « Innocents », dans *Catholicisme*, t. 5, 1962, p. 1676.

³ Jacques LE GOFF, *L'Imaginaire médiéval*, Paris, Gallimard, 1985, p. 59sq ; Jacques HEERS, *Fête des fous et carnaval*, Paris, Fayard, 1983.

quelques jours la place de leurs maîtres : les « fêtes des Fous » ou « libertés de décembre ». Pour les historiens folkloristes, cette fête est une manifestation de la « culture populaire », opposée à celle des élites.

1. 2. Les interprétations récentes

Parmi les études plus récentes, il faut noter l'interprétation de l'élection de l'*episcopus puerorum* donnée par Shulamith Shahar¹ : il s'agit d'une soupape de sécurité détournant l'attention des vrais problèmes sociaux et politiques, un moyen de créer de la cohésion dans une société manquant de relations contractuelles, et une façon de créer de l'ordre, car s'il est possible d'inverser les normes, c'est parce qu'il existe effectivement des normes². La fête est à la fois sérieuse et comique et ne possède donc pas de potentiel révolutionnaire. Le fait de la célébrer le jour des Innocents montre que les petits enfants, de même que les jeunes martyrs, doivent être considérés par l'Église. Pour Shahar³, cette fête reflète l'évolution des conceptions médiévales de l'enfance et de l'éducation des enfants (ici des garçons), qui s'expriment dans la fête elle-même mais aussi dans les sermons composés par des adultes pour être prononcés par l'évêque des enfants. Elle témoigne du fait que les autorités ecclésiastiques conçoivent l'enfance comme une période distincte dans la vie humaine, composée de plusieurs stades : *infantia*, en-dessous de deux ou de sept ans, selon les auteurs, *pueritia*, de sept à quatorze ans, puis *adulescentia*, de quatorze à dix-sept ans⁴, auxquels des rôles précis sont assignés dans la société. Ainsi, l'histoire de la fête des Innocents devrait s'écrire à la lumière des évolutions des conceptions médiévales de l'enfance. Cependant, un point reste obscur tant dans les ouvrages anciens que dans les études plus récentes : il s'agit

¹ Shulamith SHAHAR, *Childhood in the Middle Ages*, Londres – New York, Routledge, 1992, p. 179-182.

² L'inquisiteur dominicain Étienne de Bourbon lui-même voit dans ces fêtes des moments d'inversion nécessaire qui, à terme, renforcent la norme, Cf. *Anecdotes historiques, légendes et apologues tirés du recueil inédit d'Étienne de Bourbon*, Albert LECOY DE LA MARCHE (éd.), Paris, H. Loones, 1877, p. 423-424.

³ Shulamith SHAHAR, « The Boy Bishop's Feast : a Case-Study in Church Attitudes towards Children in the High and Late Middle Ages », dans Diana WOOD (dir.), *The Church and childhood*, Oxford – Cambridge, Blackwell, 1994, p. 143-160. Dans cet article, l'auteur attire l'attention sur un point intéressant de comparaison : il existait des festivités dans les abbayes féminines le jour des Innocents, même si ceux-ci étaient de sexe masculin (quoique le mot *puer* puisse désigner les filles ou les garçons). Par ailleurs, dans les écoles talmudiques allemandes, une fête similaire était célébrée le premier shabbat après Purim. Cela incite à penser que le retournement carnavalesque est moins lié à la nature des Innocents comme saints qu'à une sorte de constante anthropologique.

⁴ SHAHAR, *Childhood in the Middle Ages*, *op. cit.*, p. 23-31.

du rapport entre le rite de l'*episcopus puerorum* et son substrat biblique, à savoir le massacre des Innocents lui-même.

Quelques réponses peuvent être apportées par la lecture des sermons, souvent rédigés par des adultes, que prononce le jeune évêque. Des exemples en sont conservés pour l'Angleterre au XV^e siècle¹. On y observe des thèmes récurrents : des réflexions sur l'innocence, un récit du massacre, une exhortation aux croyants à être entiers et innocents dans leur foi, une condamnation de la cruauté des enseignants et de la corruption des écoliers. Il existe également un sermon catalan dans lequel le petit évêque prétend être l'un des Innocents bibliques réchappé du massacre en faisant le mort au milieu des cadavres² : cela constitue une explication du rapport entre *episcopus puerorum* et saints Innocents.

L'histoire de la fête des Innocents est très délicate à établir, en raison du filtre que l'historiographie des XVIII^e et XIX^e siècles a appliqué aux sources médiévales, notamment. Yann Dahhaoui a tenté de démêler ce point. En effet, les historiens des fêtes de décembre ont toujours cherché dans les sources médiévales une condamnation précoce du rite de l'élection du petit évêque (pour non-respect de la hiérarchie) et *a fortiori* des réjouissances auxquelles elle donnait lieu chez les laïcs. Seule certitude : la célébration des saints Innocents était l'occasion de mettre à l'honneur les jeunes clercs des ordres mineurs dans les institutions religieuses ; ce fait est attesté dans les sources à partir du XI^e siècle, et n'est nullement condamné par les ecclésiastiques.

Dès le XI^e siècle, monastères et églises séculières connaissent la coutume de mettre à l'honneur, pour l'office liturgique des Saints-Innocents, les membres placés au plus bas de la hiérarchie cléricale ou monastique. Cette coutume doit être interprétée en lien avec les deux fêtes qui, dans le calendrier, précèdent immédiatement les Saints-Innocents. La Saint-Etienne (26 décembre) est en effet l'occasion de mettre les diacres à l'honneur et la Saint-Jean (27 décembre) est la fête des prêtres. Ces deux fêtes ajoutées à la « fête des *pueri* » célèbrent successivement l'ensemble des membres du clergé suivant leur ordre clérical. En contexte monastique, les premiers témoignages de cette coutume se rencontrent au XI^e siècle : Winchester (tropaires), Saint-Gall (*Casus sancti*

¹ James Michael John FLETCHER, *The Boy-Bishop at Salisbury and Elsewhere*, Salisbury, Brown and Co., 1921 ; Gerald Robert OWST, *Preaching in Medieval England. An introduction to sermon manuscript of the period c. 1350-1450*, Cambridge, Cambridge University Press, 1926, p. 220 et n. 2, 3, 4.

² Indication que je dois à Yann Dahhaoui ; je ne connais pas la référence ni n'ai eu l'occasion de consulter cette source.

Galli d'Ekkehard IV), Saint-Vanne de Verdun (coutumier rédigé entre 1060 et 1115)¹. C'est cette dernière coutume, et non l'élection de l'évêque des Innocents, que Durand de Mende² et les autres commentateurs médiévaux de la liturgie avant lui (Jean d'Avranches, Jean Beleth, Guillaume d'Auxerre, *etc.*) évoquent dans leurs *Libri de officiis ecclesiasticis*. Pourtant, ces *libri* ont été interprétés par de nombreux historiens du folklore comme les premières attestations de l'aspect « déviant » de la fête des Saints-Innocents, de même que la présence de *tripudia* (dances) lors de ces célébrations du *triduum* de Noël.

La question de la licéité de la danse continue à susciter l'intérêt³. Quelques attestations de danses aux Saints-Innocents dans les traités de liturgie du XII^e siècle ont apporté de l'eau au moulin de l'analyse cette fête en termes de débordements. C'est en particulier la somme de Sir Edmund Chambers sur le théâtre médiéval qui a longtemps influencé l'approche biaisée de la fête. En effet, Chambers⁴, en cherchant à prouver l'antériorité des réjouissances du *triduum* de Noël sur celles de la fête des Fous (qu'il assimile à la fête des sous-diacres ou de la Circoncision), énumère à l'appui de son argumentation les traités de liturgie faisant mention de *tripudia* lors des fêtes de saint Étienne, saint Jean l'Évangéliste et des saints Innocents. Il croit trouver l'origine des festivités du *triduum* (et du théâtre médiéval d'ailleurs) dans une anecdote rapportée dans les *Casus Sancti Galli* que nous analyserons ultérieurement. Au passage, il mentionne les traités de liturgie du XII^e siècle pour attester l'existence de *tripudia* aux Saints-Innocents. Or, Honorius Augustodunensis⁵, que Chambers invoque, ne mentionne pas de *tripudia* aux Saints-Innocents. On trouve une dizaine d'occurrences

¹ Yann DAHHAOUI, « Enfant-évêque et fête des Fous : un loisir ritualisé pour jeunes clercs ? » dans Hans-Jörg GILOMEN, Beatrice SCHUMACHER, Laurent TISSOT (dirs.), *Freizeit und Vergnügen vom 14. bis zum 20. Jahrhundert*, Zurich, Chronos, 2005, p. 33-46, ici p. 35-36. La coutume d'élire un petit évêque apparaît pratiquement en même temps dans les monastères et dans les églises séculières, ce qui empêche de parler d'une « sortie du cloître », comme nous l'avions posé dans les hypothèses de départ.

² Durand de Mende ne traite pas de l'évêque des *pueri*, mais de la coutume d'accorder des prérogatives aux *pueri* durant l'office des Saints-Innocents. DURAND DE MENDE, *Rationale divinatorum officiorum*, VII, XLII, 15, Anselme DAVRIL, Timothy M. THIBODEAU, Bertrand Georges GUYOT (éds.), Turnhout, Brepols, 2000 (CCCM 140B), p. 113.

³ Les articles de référence demeurent, en attendant le livre de Jean-Claude Schmitt et la thèse d'Adrien Belgrano, Pierre RICHÉ, « Danses profanes et religieuses dans le haut Moyen Âge », dans *Mélanges Mandrou*, Paris, PUF, 1985, p. 159-167 ; Jacques CHAILLEY, « La danse religieuse au Moyen Âge », dans *Arts libéraux et philosophie au Moyen Âge. Actes du IV^e congrès international de philosophie médiévale*, Montréal, Institut d'études médiévales, 1969, p. 357-380 ; Louis GOUGAUD, « La danse dans les églises », *Revue d'Histoire ecclésiastique*, t. 15, 1914, p. 1-22 et 229-245.

⁴ Edmund K. CHAMBERS, *The Medieval Stage*, Oxford, 1903, t. I, p. 338.

⁵ HONORIUS AUGUSTODINENSIS, *Gemma animae*, PL 172, col. 646

des danses dans son traité *Gemma animae*, toujours en contexte liturgique, mais elles ne sont jamais assorties de remarques les mettant en cause. Par exemple, Honorius évoque des *tripudia* le dimanche *Dum medium silentium*¹, c'est-à-dire le dimanche dans l'octave de Noël, effectuée par l'Église primitive qui *de Christi nativitate exsultat*. Jean d'Avranches, également cité par Chambers, n'en fait pas plus mention. Jean Beleth, autre témoin convoqué par Chambers, précise que l'on organise quatre *tripudia* après Noël : celles des diacres, des prêtres, des enfants et des sous-diacres, sans autre forme de commentaire. Beleth se contente d'affirmer que les *pueri* « font de même » que les diacres et les prêtres avant eux (*Sic et eodem modo facient sacerdotes de festo beati Iohannis, quia sacerdos fuit Iohannes, et pueri de festo Innocentum*) ; c'est-à-dire que les *pueri* entrent en chantant l'antienne de *Magnificat* des saints Innocents, tout en dansant. Rien encore qui puisse faire penser à une licence festive, la danse semblant être au cœur de la liturgie. L'incise *quia Innocentes pro Christo occisi sunt* que rapporte Chambers dans le texte qu'il cite en note ne figure que dans les recensions III et IV de la *Summa* de Beleth et n'est pas reprise dans l'édition de référence². Par conséquent, Jean Beleth ne formule pas explicitement de rapport entre les petits martyrs bibliques et les *pueri* que l'on célèbre le 28 décembre. Les *pueri* sont les clercs des ordres mineurs : ce ne sont pas des enfants mais sans doute de très jeunes adultes. Il est donc impossible d'affirmer, comme le fait Chambers, que cette célébration des ordres mineurs a été « à l'origine » d'une quelconque fête des enfants. Durand de Mende ne dit pas autre chose puisqu'il ne fait que préciser que la fête des sous-diacres (*i.e.* de la Circoncision) produit un « office fort confus »³.

En revanche on comprend mieux qu'une indication dans une rubrique du drame liturgique de Fleury⁴ ait pu prêter à confusion quant à l'aspect licencieux de la fête : au début du *Jeu*, les enfants incarnant les Innocents arrivent dans le chœur *gaudentes per monasterium*, ce qui pourrait porter à croire que des enfants se livrent à des

¹ *Ibid.*, col. 731

² *De festiuitatibus sequentibus natiuitatem. Sequitur de festiuitatibus sequentibus natiuitatem. Vespere natalis debent primo celebrari tote, postea conueniunt diaconi in tripudio et cantant Magnificat cum antiphona de sancto Stephano, et sacerdos dicit collectam. Nocturnos et officium cratinum celebrant ipsi diaconi, quia Stephanus diaconus fuit, et benedictiones super lectiones dabunt. Missam celebrabit ebdomadarius. Una autem collecta potest sufficere ad matutinas et ad missam et ad uesperas. Sic et eodem modo facient sacerdotes de festo beati Iohannis, quia sacerdos fuit Iohannes, et pueri de festo Innocentum*, JEAN BELETH, *Summa de ecclesiasticis officiis*, Herbert DOUTEIL (éd.), Turnhout, Brepols, 1976 (CCCM 41A), p. 130-131. Merci à Yann Dahhaoui pour cette précision.

³ DURAND DE MENDE, *Rationale divinatorum officiorum*, VII, XLII, 15, éd. cit., p. 113.

⁴ Source que l'on étudiera plus en détail dans le chapitre suivant, *infra*, p. 307sq.

manifestations bruyantes de joie dans le monastère. Or leur joie exprime l'exultation éprouvée dans le royaume des cieux et n'a donc rien de sacrilège. C'est la vision moderne de la danse qui nous fait chercher dans les sources du XII^e siècle la mention d'une forme précoce de débordements aux Saints-Innocents. Comme le montre Jeannine Horowitz¹, si la danse profane est très tôt condamnée, la danse religieuse ne fait pas l'objet d'une réprobation officielle de l'Église avant le XVI^e siècle ; elle l'interprète comme l'aboutissement d'un long travail de sape de la prédication mendicante qui s'est évertuée à présenter la danse comme diabolique, l'opinion des Mendiants étant adoptée par la papauté au moment où leurs ordres déclinent. L'exemple des moniales de Villarceaux qui dansent le jour des Saints-Innocents et le justifient par la danse de David devant l'Arche, comme le rapporte Eudes Rigaud², a été abondamment utilisé pour montrer les débordements dont les Saints-Innocents auraient été le théâtre dès le XIII^e siècle, ou encore pour souligner le fossé qui existe entre les pratiques, profanes ou religieuses, et la position prétendument « dure » des autorités ecclésiastiques³. Or la condamnation des moniales par Eudes Rigaud est un *hapax*, l'attitude des autorités envers la danse étant le plus souvent fluctuante et ambiguë.

Par ailleurs, l'obscénité que l'historiographie prête aux rites liés à l'évêque des Innocents est assez largement une invention de l'historiographie française du XVIII^e siècle, qui non seulement a régulièrement confondu évêque des Innocents et fête des Fous, mais a également assis son évaluation de cette « fête des Fous » sur des sources particulièrement peu représentatives⁴, parmi lesquelles le décret *Turpem etiam* du Concile de Bâle (1435) et le prétendu « Concile de Cognac de 1260 ». Dans la section 21 de la dernière session du Concile de Bâle, qui évoque tout à tour les *annata*, les possesseurs de bénéfices, la façon dont on doit célébrer l'office divin dans l'église, quand et qui doit être dans le chœur, comment on doit dire les heures canoniques hors du chœur, ceux qui se promènent dans l'église pendant les heures, ceux qui ne récitent pas le *Credo* pendant la messe, mais qui chantent ou font des messes basses sans

¹ Jeannine HOROWITZ, « Les danses cléricales dans les églises au Moyen Âge », *Le Moyen Âge*, XCV, 2, 1989, p. 279-292.

² *Regestrum Visitationum Archiepiscopi Rothomagensis. Journal des Visites Pastorales d'Eudes Rigaud, archevêque de Rouen (1248-1269)*, Théodose BONIN (éd.), Rouen, 1852, p. 44 : en 1249, l'archevêque visite le prieuré de moniales bénédictines de Villarceaux et y interdit les déguisements, danses et chants aux Saints-Innocents. Merci à Élisabeth Luset d'avoir attiré mon attention sur cette source.

³ Voir par exemple Jean-Claude SCHMITT, *La raison des gestes dans l'Occident médiéval*, Paris, Gallimard, 1990, p. 91.

⁴ Yann Dahhaoui traite de ce sujet dans la première partie de sa thèse.

ministre, *etc.*, le onzième et dernier chapitre traite de l'interdiction des spectacles dans l'église :

De spectaculis in Ecclesia non faciendis

Turpem etiam illum abusum in quibusdam frequentatum Ecclesiis, quo certis anni celebritatibus nonnullis cum mitra, baculo, ac vestibus pontificalibus more Episcoporum benedicunt, alii ut reges ac duces induti, quod festum fatuorum vel innocentum, seu puerorum, in quibusdam regionibus nuncupatur, alii larvales et theatrales jocos, alii choreas et tripudia marium ac mulierum facientes homines ad spectacula et cachinnationes movent, alii comessiones et convivia ibidem praeparant: haec sancta Synodus detestans, statuit et jubet tam ordinariis, quam Ecclesiarum decanis et rectoribus, sub poena suspensionis omnium proventum Ecclesiasticorum trium mensium spatio, ne haec aut similia ludibria, neque etiam mercantias seu negotiationes nundinarum in Ecclesia, quae domus orationis esse debet, ac etiam coemeterio exerceri amplius permittant, transgressoresque per censuram Ecclesiasticam, aliaque juris remedia punire non negligant. Omnes autem consuetudines, statuta ac privilegia quae his non concordant circa haec decretis, nisi forte majores adjicerent poenas, irritas esse haec sancta Synodus decernit.

*Datum in sessione publica in Ecclesia majori Basileensi solemniter celebrata, die Jovis nona mensis Junii, anno a Nativitate Domini millesimo quadringentesimo trigesimoquinto.*¹

Ce chapitre, dernier d'une longue session, comporte une dimension « fourre-tout » et sa syntaxe est problématique ; il manque le verbe dans *alii ut reges ac duces induti* et on ne sait pas à quoi se rapporte la relative *quod festum fatuorum vel innocentum, seu puerorum* : à plusieurs fêtes ou à une seule fête portant des noms différents ? Finalement, qu'est-ce qui est condamné : les fêtes elles-mêmes ou seulement certains éléments de celles-ci ?² Et est-ce vraiment si grave puisque la peine encourue est la suspension des revenus ecclésiastiques pour trois mois ? Cette source, dont les interprétations potentielles sont des plus variées, est au fondement d'une tradition historiographique qui a regroupé sous le nom de fête des Fous de nombreux éléments qu'elle a nimbé d'une odeur de souffre. De plus, l'interdiction des spectacles dans les églises qu'elle prononce a souvent été invoquée pour penser la naissance du théâtre médiéval en termes de « sortie de l'église » : interdits dans l'enceinte sacrée, les

¹ MANSI, t. 29, col. 108 ; Giuseppe ALBERIGO (dir.), *Les Conciles œcuméniques*, t. 2/1, Paris, Cerf, 1994, p. 1010-1011.

² Ces questions ont été soulevées par Yann Dahhaoui lors d'un séminaire du CHISCO à l'Université Paris Ouest Nanterre La Défense, le 1^{er} juin 2013. Voir également son article « Entre *ludus* et *ludibrium*. Attitudes de l'Église médiévale à l'égard de l'évêque des Innocents », *Ludica*, 13-14, 2007-2008, p. 196

spectacles se seraient déplacés sur le parvis, puis à l'extérieur des édifices religieux ; cette interprétation est aujourd'hui battue en brèche¹.

Quant à ce que l'historiographie nomme « Concile de Cognac de 1260 », souvent invoqué pour prouver l'origine précoce de la condamnation des « débordements » des Saints-Innocents², il n'a vraisemblablement jamais eu lieu : il s'agit d'une collection de décrets promulgués par l'archevêque de Bordeaux Pierre de Roncevaux (1262-1270) promulgués pour sa métropole³, dans lesquels il interdit les danses aux Saints-Innocents ainsi que l'élection d'un *episcopus*, au nom de la dignité épiscopale⁴. C'est le grand apport du travail de Yann Dahhaoui que d'avoir déconstruit l'édifice historiographique concernant les prétendues « libertés de décembre » : il démontre qu'il est pertinent d'interpréter les danses, l'élection d'un « évêque festif » et autres réjouissances comme « rites d'inversion »⁵, mais que les sources invoquées (décrets conciliaires, Jean Beleth et Durand de Mende⁶) ont toujours été lues de manière biaisée, pour prouver soit l'ancrage liturgique de ces usages, soit l'ancienneté de leur condamnation. Il illustre parfaitement l'impasse à laquelle conduit la volonté de « remonter aux origines » de la fête et de ses prétendus débordements. Il prouve ainsi que chaque cas de « débordement » rapporté par l'historiographie (que celle-ci cherche à prouver qu'il s'agit de « saturnales chrétiennes », de divertissements écoliers ou de rites de dévotion aux saints Innocents) doit être relu dans le contexte de sa source

¹ Cf. *infra*, p. 293.

² À la suite de Jean Bénigne Lucotte DU TILLIOT, *Mémoires pour servir à l'histoire de la fête des Fous*, éd. cit., p. 33.

³ DAHHAOUI, « Entre *ludus* et *ludibrius*... », art. cit., p. 193-194 ; *Les statuts synodaux français du XIII^e siècle*, vol. 5, Joseph AVRIL (éd.), Paris, CTHS, p. 11-12.

⁴ Le texte donné par MANSI, t. 23, col. 1033-1034 est celui des *Constitutions synodales de l'Église de Saintes*, imprimé en 1541, et non celui de l'unique manuscrit médiéval où sont conservés ces décrets (Paris, BnF lat., 1590, col. 12r^o-14v^o) : *I. Ut in ecclesiis vel coemeteriis vigiliae non fiant. Cum ex vigiliis quae fiunt in ecclesiis, frequenter multa turpia insequantur, et frequentissime vulnera inferantur, propter quae eadem ecclesiae reconciliatione, quae per solos episcopos habet fieri, indigere noscuntur : statuimus et praecipimus firmiter, ne de cetero in ecclesiis praedictis, vel coemeteriis, vigiliae fiant. Ceterum luminaria et alia quae ex pia devotione fidelium provenire consueverunt, fieri praecipimus et mandamus.*

II. De balleatione in festo Innocentium. Rursus cum in balleatione quae in festo sanctorum Innocentium in quibusdam ecclesiis fieri inolevit, multae rixae, contentiones et turbationes, tam in Divinis officiis quam aliis consueverint provenire, praedictas balleationes ulterius sub intimatione anathematis fieri prohibemus : necnon et episcopos in praedicto festo creari : cum hoc in ecclesia Dei ridiculum existat, et hoc dignitatis episcopalis ludibrio fiat. Divina tamen officia, prout melius et honestius fieri poterit, ut in aliis festivitatibus, celebrentur.

⁵ Mais plus encore que des rites d'inversion, l'objectif initial était peut-être de signifier l'humilité de l'Église qui élit un enfant à sa tête...

⁶ Les décrets de concile évoqués précédemment sont d'un usage problématique et les deux traités de liturgie n'évoquent pas l'élection d'un dignitaire ni ne condamnent les danses.

initiale, ce que l'on se propose de faire avec la mention la plus ancienne de débordements invoquée par Sir Edmund Chambers, qu'il fait remonter au X^e siècle.

II. Un exemple de lecture erronée d'une source médiévale : les *Casus Sancti Galli* d'Ekkehard IV

Un exemple caractéristique d'une histoire téléologique de la fête des Saints-Innocents est donné par l'historiographie ancienne du théâtre médiéval¹. Chambers, dans son étude de 1903, *The Medieval Stage*², étudie comme l'une des sources du théâtre la fête de l'*episcopus puerorum*, célébrée le 28 décembre. Après avoir rappelé les interdictions dont celle-ci faisait l'objet à la fin du Moyen Âge, Chambers conclut de la mention de *tripudia* dans les traités de liturgie précédemment évoqués³ que des débordements sont attestés chez les clercs à haute époque. Il énumère ensuite les rares sources antérieures au XI^e siècle : un tropaire anglais (recueil de chants liturgiques) de la fin du X^e siècle et des extraits des *Casus Sancti Galli* d'Ekkehard IV, écrits au XI^e siècle mais relatant des événements du début du X^e siècle. Ces *Casus* permettent à Chambers de dater les premiers « dérèglements » du jour des Saints-Innocents du début du X^e siècle et de leur donner une origine monastique. Une nouvelle analyse de cette source montre qu'elle n'est pas tant à lire comme une chronique dans laquelle on chercherait des faits positifs, mais bien davantage comme un texte à valeur normative généré par le milieu clos et dont il faut expliquer les finalités.

Si les apports de l'ouvrage de Chambers restent très importants, il est aujourd'hui difficile d'adhérer à la thèse résolument évolutionniste de l'auteur, tant en ce qui concerne le théâtre qu'à propos des Saints-Innocents. Selon Chambers, le théâtre trouverait son *origine* dans ce qu'il est convenu d'appeler le drame liturgique, qui se

¹ Le contenu de cette partie est paru, sous forme d'étude préliminaire, dans Isabelle HEULLANT-DONAT, Julie CLAUSTRE, Élisabeth LUSSET, Falk BRETSCHNEIDER (dirs.), *Enfermements II. Règles et dérèglements en milieu clos (VI^e-XIX^e siècle)*. *Enfermement II*, Paris, Publications de la Sorbonne, 2015, p. 293-305.

² Edmund K. CHAMBERS, *The Medieval Stage*, op. cit., p. 336sq.

³ Cf. *supra*, p. 288.

serait progressivement sécularisé en se déplaçant « du chœur à la nef, de la nef au parvis, du parvis à la place publique »¹. Quant aux débordements du 28 décembre, ils trouveraient la leur dans les monastères, puisque la première source alléguée par l'auteur vient de Saint-Gall. Par la suite, marchant dans les pas de Chambers, de nombreux historiens du théâtre ont repris ce raisonnement et ont vu dans l'émotion suscitée par la représentation, même symbolique, du massacre des Innocents dans les drames liturgiques de la Nativité l'origine de l'aspect prétendument déviant du culte des petites victimes d'Hérode. Enfin, ce modèle, et les sources qui l'étayaient, dont les *Casus Sancti Galli*, ont été réemployés à l'appui d'un discours orienté sur la prétendue « culture populaire » comme sur la sensibilité médiévale à l'égard de l'enfance².

Si l'on admet que cette histoire linéaire peut et doit être remise en question, voire déconstruite, les *Casus* méritent d'être réévalués. Les extraits des *Casus Sancti Galli* qui relatent les événements du monastère le jour des Saints-Innocents ne seront donc guère abordés du point de vue des dérèglements, puisque ceux-ci relèvent largement d'une construction historiographique élaborée entre le XVI^e siècle et la première moitié du XX^e siècle. C'est donc sous un angle différent qu'il faudra relire le texte d'Ekkehard IV : celui des ressources institutionnelles au service de la production de l'obéissance et de la réception de la règle par les plus petits, les *infantes*, à un moment de forte remise en cause de leur présence dans les institutions monastiques.

La rédaction des *Casus sancti Galli*, chronique du célèbre monastère de Saint-Gall³, est entreprise par le moine Ratpert, mort en 900, dont le récit s'arrête en 883. Son continuateur, Ekkehard IV, la reprend dans les années 1050 et couvre les années 850 à

¹ Voir la mise au point de Maurice ACCARIE, dans *Le théâtre sacré de la fin du Moyen Âge : étude sur le sens moral de la Passion de Jean Michel*, Genève, Librairie Droz, 1979, p. 15-16, et en dernière analyse Marie BOUHAÏK-GIRONÈS, « Le théâtre de l'Église (XII^e-XVI^e siècles) », dans *Le théâtre de l'Église (XII^e-XVI^e siècles)*, Paris, LAMOP, 2011 (1^{re} éd. en ligne 2011), p. 2-13.

² Par exemple par Pierre RICHÉ, « L'enfant dans la société monastique au XII^e siècle », dans René LOUIS, Jean JOLIVET, Jean CHÂTILLON (dirs.), *Pierre Abélard – Pierre le Vénérable. Les courants philosophiques, littéraires et artistiques en Occident au milieu du XII^e siècle*, Paris, Éditions du CNRS, 1975, p. 689-701, ici p. 698-699, affirme, avec Chambers en référence, que les Saints-Innocents commencent à être considérés comme la fête des enfants au X^e siècle à Saint-Gall, où les *pueri* sont dispensés pendant trois jours des règles habituelles, puis « cette célébration se généralise au XII^e siècle pour aboutir aux jeux dramatiques religieux, à la fête des enfants de chœur, à l'élection de l'enfant évêque et à la fête des Fous. Ces fêtes répondent aux antiques réjouissances païennes du début de l'année, entraînant tous les excès que dénoncent les évêques rigoristes ».

³ Situé au bord du lac de Constance, fondé selon la légende par saint Gall, disciple de Colomban, il adopte la règle de saint Benoît en 747 et reçoit de Louis le Pieux le privilège d'immunité en 818, d'où des liens exceptionnels avec la cour impériale et avec les pouvoirs laïques.

972. Cette source a un statut particulier. Tout d'abord, la chronique d'Ekkehard est rédigée quatre-vingts à deux-cents ans après les faits rapportés. Ensuite, elle est composée majoritairement d'anecdotes transmises oralement par les « anciens » du monastère. Enfin, les moines de Saint-Gall, qui en sont presque l'unique source, en sont également les uniques destinataires, puisque le nombre restreint et l'origine des manuscrits permettent d'affirmer que les *Casus* étaient destinés à un usage exclusivement interne. Ces chroniques sont cependant très précieuses pour les historiens dans la mesure où elles font de Saint-Gall l'un des monastères les mieux documentés pour le haut Moyen Âge. L'usage exclusivement interne de ces chroniques, le fait qu'elles étaient lues et relues par les moines, à l'instar de la Règle elle-même, leur confèrent une dimension normative, à tel point que Ernst Hellgardt en fait « une sorte de commentaire paradigmatique et narratif de la règle de Saint-Benoît »¹.

L'évocation des Saints-Innocents y est relativement furtive : moins de deux pages au sein de la chronique qui compte environ soixante-dix pages dans l'édition des *Monumenta Germaniae Historica*. À première vue, le point important de ces extraits est l'attitude des puissants dans le monastère². La première anecdote, située au début des *Casus* (chapitres 14-16), raconte la venue à Saint-Gall de Conrad I^{er}, nouveau roi de Francie orientale, en décembre 911. Salomon, évêque de Constance et abbé de Saint-Gall, élevé au monastère, vante au roi les processions que l'on y organise lors des vêpres du *triduum* de Noël (*processiones vespertinas tridui*), c'est-à-dire durant les trois jours suivant la célébration de la naissance de Jésus. Le roi, reçu par des *tripudia*, passe ces quelques jours à Saint-Gall et s'amuse visiblement beaucoup. Durant la procession des enfants (*in processione infantum*) lors des vêpres des Saints-Innocents, le 27 décembre au soir, il « fit répandre des pommes au milieu du carreau de l'église, et lorsqu'il vit qu'aucun, même parmi les tout petits (*parvissimi*), ne s'agitait ni n'y prêtait attention, il admira leur discipline »³. Le lendemain, jour des enfants (*infantum dies*), le

¹ Ernst HELLGARDT, « Die Casus sancti Galli Ekkeharts IV. und die Benediktsregel », dans Beate KELLNER, Ludger LIEB, Peter STROHSCHNEIDER (dirs.), *Literarische Kommunikation und soziale Interaktion : Studien zur Institutionalität mittelalterlicher Literatur*, Francfort-sur-le-Main, Lang, 2001, p. 27-50, ici p. 35 : (...) *eine Art paradigmatisch erzählenden Kommentar zur Benediktsregel*.

² À ce sujet, voir Peter WILLMES, *Der Herrscher-'Adventus' im Kloster der Frühmittelalters*, Munich, Wilhelm Fink Verlag, 1976.

³ (...) *poma in medio aecclesie pavimento antesterni iubens, cum nec unum parvissimorum moveri nec ad ea adtendere vidisset, miratus est disciplinam*, EKKEHARD IV, *St. Galler Klostergeschichten*, Hans F. HAEFELE (trad.), Darmstadt, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1980, (Ausgewählte Quellen zur deutschen Geschichte des Mittelalters, 10), p. 40-41.

28 décembre, au réfectoire, le roi déjeune au milieu des frères et se fait servir la même nourriture frugale qu'eux ; il réserve de nouveau un sort spécial aux enfants puisqu'à leur descente du lutrin, il les récompense de leur lecture par une pièce d'or placée dans leur bouche. L'un des plus petits (*pusillior*) recrache la pièce et le roi s'exclame : « Celui-là fera un bon moine, s'il reste en vie ! » La venue du roi est donc marquée par de nombreuses réjouissances, liées non seulement à l'accueil d'un hôte de marque mais également à la période festive de l'année dans laquelle elle s'inscrit, celle de la naissance du Sauveur. Le roi récompense le monastère de son accueil inoubliable et de l'avoir compté au nombre des *fratres conscripti*¹ en offrant des cadeaux, en embellissant l'église et en accordant aux enfants (*pueroli*) trois jours de vacances à Noël, à valoir pour toujours².

La seconde anecdote (chapitre 26)³ se situe quelques années plus tard, vraisemblablement en décembre 918 ou 919. Salomon III, évêque de Constance, abbé de Saint-Gall, ancien élève de l'école extérieure⁴ du monastère, est sur le point de regagner son évêché. Après avoir pris congé des frères, il s'arrête à l'école le lendemain du jour des Innocents (*mane post innocentum diem*), donc le 29 décembre, pour vérifier la façon dont les enfants se comportent. Ce jour est celui des écoliers (*dies scolarium*), dit Ekkehard, « et comme ils ne sont pas soumis à la loi en ce jour (*quoniam exleges quidem sunt*) », ils ont le droit de retenir prisonniers les hôtes qui entrent dans l'école jusqu'à ce que ceux-ci se rachètent. Ils saisissent donc Salomon, tout en murmurant entre eux : « Nous voulons l'évêque, non le seigneur abbé ! » Les enfants l'assoient sur la chaise du maître d'école et l'évêque se prend au jeu avec plaisir. Comme il est assis sur la chaise du maître, il demande à en avoir les droits, et ordonne aux écoliers de se déshabiller pour recevoir une correction. Les écoliers le supplient alors de les laisser se racheter, comme ils en ont l'habitude avec leur maître. Pour ce faire, les plus petits

¹ Il s'agit des laïcs accueillis dans le monastère, qui prennent part aux bénédictions.

² EKKEHARD IV, *St. Galler Klostergeschichten*, éd. cit., p. 40-43.

³ *Ibid.*, p. 64-67.

⁴ La question de l'école extérieure dans les monastères carolingiens a longtemps fait débat, jusqu'à l'étude de Madge M. HILDEBRANDT, *The External School in Carolingian Society*, Leyde, Brill, 1992, en particulier p. 72-107. Le célèbre plan de Saint-Gall fait état de deux écoles, une interne, avec réfectoire, dortoir, bain et maison des maîtres, et une externe, dépourvue ces installations et située au nord de l'église, ce qui montre que les écoliers vivaient à l'extérieur du monastère, sans doute à l'hôtellerie. Les *Casus* sont la seule source textuelle faisant état de deux écoles, ce qui, selon nous, renforce l'aspect typologique de ce récit : on imagine Ekkehard décrivant les espaces du plan de Saint-Gall (qui pour certains spécialistes serait un modèle de monastère fourni par Benoît d'Aniane), plutôt que les espaces réels, cent ans après les faits relatés.

(*parvuli*) montrent leurs talents en latin, les *medii* en latin rythmé, les plus âgés en rhétorique, « presque comme s'ils étaient sur les rostres », et l'auteur des *Casus* rapporte leurs vers. Ravi de constater que l'éducation à Saint-Gall est aussi bonne qu'à son époque, Salomon embrasse les écoliers, et, les sommant de se rhabiller, promet de récompenser de si studieux enfants. Il rassemble les frères devant la porte de l'école et déclare que les écoliers recevront trois repas quotidiens avec viande et boisson durant les trois jours de vacances accordés quelques années auparavant par Conrad I^{er}.

Ces extraits appellent plusieurs remarques et niveaux de lecture. Les deux épisodes obéissent à une même construction : présence dans le monastère d'un puissant qui teste la discipline, puis obtention de récompenses pour ceux qui la respectent. Bien plus, ils fonctionnent en miroir, et cette construction est permise par le cadre temporel commun : le *natalis* des Saints-Innocents, dont l'évocation sert le propos de l'auteur. Un certain nombre d'études a déjà été consacré à l'aspect typologique et très construit des *Casus*¹. S'il ne faut pas nier en bloc la possibilité que les faits se soient déroulés ainsi, on doit cependant tenir compte de trois éléments : la distance temporelle qui sépare le temps des événements du temps de l'écriture, la volonté de l'auteur de servir un propos bien ancré dans le contexte des années 1050 et l'effet que l'auteur cherche à produire sur son lectorat / auditoire.

Il est possible d'analyser cette construction en miroir ou en négatif des deux anecdotes². Ces extraits mettent en scène des protagonistes opposés. D'un côté, Conrad est un roi admiré de l'auteur, appartenant à la catégorie des abbés respectés dans la mesure où, dans les abbayes royales et impériales comme Saint-Gall, la responsabilité ultime de la discipline incombe au souverain. Ici, même s'il teste l'obéissance de façon bouffonne, les enfants restent imperturbables, preuve que leur « cloître intérieur », selon l'expression de Mayke De Jong, est impénétrable. De l'autre côté, Salomon est une figure ambivalente, « éternel *outsider* », homme de cour proche des rois, évêque, abbé de douze monastères, mais toujours appelé *episcopus*, et jamais *abbas*, dans la

¹ Voir par exemple Mayke De JONG, « Internal Cloisters : The Case of Ekkehard's *Casus Sancti Galli* », dans Walter POHL, Helmut REIMITZ (dirs.), *Grenze und Differenz im frühen Mittelalter*, Vienne, Verlag der Österreichischen Akademie der Wissenschaft, 2000, p. 209-221, ainsi que Wojtek JEZERSKI, « *Paranoia sangallensis*. A Micro-Study in the Etiquette of Monastic Persecution », *Frühmittelalterliche Studien*, 42, 2008, p. 147-168.

² De façon un peu schématique et pour la clarté du propos, on récapitulera l'analyse de cette construction en miroir dans un tableau synthétique (voir ci-dessous).

chronique. Ancien élève éduqué comme un clerc avec des privilèges et fauteur de troubles dans le monastère, il est cependant compté au nombre des *fratres conscripti* et bénéficie même du statut spécial de *praemonachus* : il a donc le droit de porter l'habit monastique à l'intérieur du cloître et de faire tout ce que les moines font mais, à l'extérieur du monastère, il peut se comporter comme un puissant.

Mayke De Jong affirme qu'Ekkehard IV construit son récit sur une dialectique extérieur / intérieur¹ afin de manifester ses regrets face à la stricte séparation des deux sphères, temporelle et spirituelle, et face au repli des monastères sur la vie de prière : l'une et l'autre sont en train de se mettre en place dans les années 1050. Dans les abbayes royales, théoriquement, roi et évêque sont comme chez eux, et pourtant Ekkehard les présente comme des éléments extérieurs. L'ambiguïté entretenue par l'auteur par rapport à ces figures rend plus complexe la limite entre dedans et dehors, entre spirituel et temporel. Ekkehard est critique envers le mouvement de réforme monastique entrepris par Cluny ; il n'adopte donc pas la position tranchée des réformateurs concernant la séparation entre clercs et laïcs, bien au contraire ; en revanche, c'est sur la séparation entre clercs séculiers et moines que son propos est catégorique. Les moines, parce qu'ils ont intériorisé la règle, peuvent sans problème entretenir des rapports avec le monde extérieur, comme le montre le chroniqueur à plusieurs reprises en relatant les visites parfois très rocambolesques d'hôtes laïques, particulièrement lors des grandes fêtes chrétiennes, le *triduum* pascal et la Nativité, elle-même suivie de son *triduum*. Cette opposition entre moines et clercs est le reflet d'une division sociale entre écoliers (*scolares*) issus de grandes familles, destinés aux fonctions épiscopales, comme Salomon, et oblats (*nutriti*) d'origine plus modeste, destinés quant à eux à rester moines. Dans le contexte des années 1050, le propos d'Ekkehard, lui-même ancien oblat et très favorable à ces derniers, résonne également comme un plaidoyer pour l'oblation, qui amorce alors son déclin en Occident ; la question du recrutement, d'adultes volontaires ou d'enfants offerts, parfois contre leur volonté, aux monastères par leurs parents, est au cœur des débats sur les réformes monastiques au Moyen Âge central². De plus, par l'image négative qu'il donne de

¹ DE JONG, « Internal Cloisters... », art. cit.

² Voir la mise au point sur l'oblation par Nora BEREND, « La subversion invisible : la disparition de l'oblation irrévocable des enfants dans le droit canon », *Médiévales*, n° 26, 1994, p. 123-136 ; voir aussi Mayke De JONG, *In Samuel's Image: Child Oblation in the Early Medieval West*, Leyde, Brill, 1996 et

Salomon, l'auteur condamne également l'accaparement des plus hautes charges monastiques par d'anciens *scolares* au détriment des *nutriti*. Ces débats structurent donc le récit.

Du côté des moines nous plaçons Conrad, roi et par conséquent égal de l'abbé au sein du monastère royal. L'ordonnancement extrême des vêpres des Saints-Innocents et la discipline dont font preuve les petits oblats formés à l'école interne donnent de ceux-ci une image irréprochable. Même lorsqu'ils sont tentés par des pommes ou des pièces d'or, leur mise à l'épreuve est réussie et les normes sont intériorisées. Les deux épreuves imposées ont un caractère hautement spirituel. Les pommes symbolisent la tentation à laquelle les moines doivent apprendre à résister, pour revenir à l'état d'innocence, état de l'homme avant le péché originel et donc, avant la pomme. Les pièces d'or placées dans leur bouche, quant à elles, renvoient au fait que les moines ne doivent rien posséder en propre, mais surtout à une sorte d'eucharistie dévoyée. Il est en effet possible d'interpréter ce geste du roi comme une référence à la simonie, qui fait l'objet de violents débats, au moment où écrit Ekkehard, spécialement autour de la question des sacrements administrés par des clercs simoniaques : le petit oblat passe l'épreuve avec succès, mais la remarque du roi (« Celui-là fera un bon moine, s'il reste en vie ! ») n'est pas sans ambiguïté ; nous y reviendrons. Par ailleurs, les récompenses accordées par le roi sont autorisées : celui-ci accorde aux oblats, qui finalement étaient les seuls à garder leur sérieux au cœur des festivités, trois jours de vacances, conformes à la règle de saint Benoît qui prône une discipline adoucie pour les enfants. Enfin, le cadre temporel est solennel : il s'agit des vêpres des Saints-Innocents, moment le plus sacré de la fête, lors duquel on omet les chants d'allégresse du fait de la tristesse des événements commémorés, à savoir le massacre des Innocents¹.

Du côté des séculiers, nous plaçons le personnage de Salomon pris en otage par ses successeurs à l'école extérieure, qui bénéficient de la licence festive de faire prisonniers les intrus : ils sont *exleges* le jour des enfants. À l'inverse du sort réservé aux parfaits petits oblats, on observe ici le recours symbolique à la violence, dans l'épisode topique des verges, afin d'obtenir des écoliers la démonstration de leurs

Isabelle COCHELIN, *Enfants, jeunes et vieux au monastère : la perception du cycle de vie dans les sources clunisiennes (909-1156)*, thèse dactylographiée, Montréal, 1996.

¹ L'omission des chants d'allégresse aux Saints-Innocents et ses différentes interprétations sont étudiées *supra*, p. 248sq.

talents rhétoriques. Cette épreuve est le reflet du contenu de l'enseignement donné aux *scolares*, qui consiste principalement dans les arts libéraux. Cela accentue encore le contraste avec les *nutriti* qui, eux, ne bénéficient pas d'une pédagogie particulière et sont formés par imprégnation des textes et imitation des frères¹. Les cadeaux obtenus en récompense enfreignent la règle puisqu'il s'agit de repas avec viande et boisson, mais les écoliers prennent, semble-t-il, leurs repas à l'extérieur de l'enceinte. L'épisode, enfin, prend place dans un moment d'allégresse, moment de relâchement de la solennité, symbolisant peut-être la résurrection des petits martyrs (de même qu'à Pâques, les cérémonies du troisième jour sont beaucoup plus gaies que celles du Vendredi Saint). En outre, dans la deuxième anecdote, le vocabulaire du rachat (*redimere*) est très présent : Salomon doit « acheter » sa libération, les écoliers doivent « racheter » leurs bêtises. L'auteur souligne ainsi, en négatif, l'innocence des *nutriti*, qui n'ont pas à se racheter de quelque péché que ce soit, contrairement à certaines opinions exprimées dans les mêmes années selon lesquelles les oblats, « entretenus dès leur plus jeune âge, (...) vivaient d'autant plus relâchés en leur zèle qu'ils éprouvaient moins de crainte au sujet de leurs péchés, s'imaginant n'en avoir point commis »², selon les mots de Guibert de Nogent.

Ainsi, la construction en miroir du récit est permise par le cadre temporel, la fête des Saints-Innocents, dont le caractère dual se fonde sur la nature ambiguë des événements commémorés : un massacre de nouveau-nés, paroxysme de l'injustice terrestre, mais condition d'une part de l'advenue du Seigneur, et d'autre part de l'accession de ces tout-petits, qui n'ont rien accompli sur terre et ont même été massacrés avant la prédication de Jésus, au rang de martyrs. Ces figures liminales se situent entre Ancienne et Nouvelle Loi, entre tristesse et joie, entre sensibilité laïque et spiritualité monastique. Leur caractère dual représente aussi la place ambiguë des enfants dans la pensée monastique, à la fois innocents à imiter, et créatures faibles, enclines au péché, donc à surveiller.

La construction dialectique du récit renvoie par conséquent à des éléments concrets des réformes monastiques des X^e-XI^e siècles (séparation de deux sphères, recrutement, accaparement des charges monastiques par des séculiers, simonie). La

¹ COCHELIN, *Enfants, jeunes et vieux au monastère...*, op. cit., p. 245.

² GUIBERT DE NOGENT, *Autobiographie*, Edmond-René LABANDE (éd. et trad.), Paris, Les Belles Lettres, 1981, p. 51.

ligne de partage tracée par l’auteur se situe davantage entre moines et clercs séculiers qu’entre clercs et laïcs (ce qui constitue la position des réformateurs grégoriens). Pour lui, la discipline monastique, parce qu’intériorisée, est possible dans un cadre ouvert au monde : les pieux laïcs accueillis au monastère lors des grandes fêtes n’ont pas à en adopter la rigueur, mais ne la mettent pas non plus en péril. En outre, le fait que même les écoliers refusent le titre d’*abbas* à l’évêque Salomon semble illustrer l’incompatibilité complète des deux charges. La discipline monastique ne réside donc pas forcément dans la vie de repli sur la prière prônée par les réformateurs ; elle est même possible dans le cadre de l’oblation irrévocable, condamnée par ces mêmes réformateurs, pour qui la présence d’enfants dans le monastère est un obstacle à la discipline.

<i>Nutriti</i>	<i>Scolares</i>
Conrad. Roi admiré, responsable de la discipline	Salomon. Ancien élève jaloué, fauteur de troubles, évêque de Constance et abbé de Saint-Gall
Ordonnement extrême	Licence festive
Épreuves spirituelles : pomme (tentation) et eucharistie dévoyée	Épreuves rhétoriques reflétant le contenu de l’enseignement (arts libéraux) ; violence (menace des verges) ; rachat (<i>redimere</i>)
Cadeau autorisé : assouplissement de la discipline	Cadeau interdit : viande
Vêpres des Saints-Innocents. Solennité, massacre, tristesse.	Lendemain des Saints-Innocents. Résurrection, naissance à la vie éternelle.

Tableau récapitulatif

Comme indiqué précédemment, le contexte de réforme constitue un élément important de compréhension de la source. Ekkehard construit un passé idéalisé en écho aux préoccupations des années 1050. Il sous-entend que le monastère n’a pas besoin de réforme puisque tout s’y passe selon des usages déjà en vigueur au X^e siècle. Ces extraits des *Casus Sancti Galli* ont été maintes fois commentés dans des études sur les monastères du haut Moyen Âge, en particulier sur la place des enfants ou des écoles intérieures et extérieures. Ils ont été souvent sollicités à l’appui de considérations selon lesquelles les moines étaient de bons pédagogues qui développèrent bien avant les laïcs

une attention bienveillante aux petits¹. Mais ils ont rarement été sérieusement envisagés du point de vue de ce qu'ils reflètent réellement dans le contexte du milieu du XI^e siècle, à savoir des débats sur le recrutement et l'oblation dans les monastères, sur l'accaparement des charges monastiques par des clercs séculiers, sur la simonie. En ce qui concerne ce dernier point, la remarque faite par Conrad au petit moine qui recrache la pièce d'or-hostie semble teintée d'ironie. Elle ne fait pas seulement référence à la forte mortalité infantile de la société médiévale : le roi, par l'aspect acerbe de sa remarque, semble prendre ses distances avec la condamnation de la simonie. La voix d'Ekkehard se fait alors entendre : rétif aux réformes en cours et prenant clairement parti dans les débats du temps, l'auteur montre à quel point les murs du cloître sont perméables aux remous de la société.

Pour en revenir aux destinataires de l'œuvre, les moines de Saint-Gall eux-mêmes qui lisaient et entendaient lire les chroniques du monastère au réfectoire, il est possible de considérer les *Casus* comme un miroir idéal de la communauté monastique. Formée de *nutriti* celle-ci n'est pas perturbée par la venue de grands laïcs dans le monastère, mais l'est, à l'inverse, par la présence ambiguë de Salomon, figure emblématique du clerc séculier détenteur de hautes charges monastiques. L'image donnée de la discipline est donc positive, malgré les réjouissances de Noël, malgré la présence d'enfants. Le message délivré s'adresse aux moines, et l'auteur se serait peut-être moins étendu sur les figures ambiguës ou négatives si sa chronique avait dû être lue à l'extérieur. Ainsi, les *Casus*, bien que narratifs, décrivent en réalité la situation du monastère au moment où Ekkehard IV les rédige et comportent une dimension normative². Bien plus, ils semblent un plaidoyer adressé aux contemporains de l'auteur. Les moines lisent régulièrement cette chronique. Les enfants y apprennent peut-être à lire. Le texte, à la fois norme narrée et écho du temps, fonctionne donc comme une somme à visée pédagogique de ce qu'il faut faire et ne pas faire, une explication de ce qui fait le bon moine et la bonne communauté, et une attaque envers les erreurs individuelles et collectives. La règle pouvait donc être intériorisée par l'intermédiaire de ce genre de texte.

¹ Voir par exemple la vision de Pierre RICHÉ, *Écoles et enseignement dans le Haut Moyen Age*, Paris, Picard, 1999 (3^e éd), et la mise au point d'Isabelle COCHELIN, *Enfants, jeunes et vieux au monastère...*, *op. cit.*, p. 177-178.

² De même, les coutumiers monastiques ont pu être lus comme plus descriptifs que normatifs.

Si cette hypothèse est juste, alors la fête des Saints-Innocents, présentée jusqu'ici comme un simple cadre temporel permettant une construction dialectique, prend une autre dimension. Elle peut être envisagée, dans une optique goffmanienne, comme ressource institutionnelle dans le domaine rituel permettant de produire de l'obéissance (les enfants résistant aux pommes étant des modèles pour les moines résistant aux tentations) ou de renforcer la cohésion interne (l'aspect spirituel de la fête appartient aux *nutriti*, la partie plus festive aux *scolares*). En outre, les saints Innocents, immolés en l'honneur de Jésus Christ, arrachés aux bras de leurs mères explorées, pouvaient fournir aux parfois très jeunes oblates des supports d'identification qui leur permettaient d'éprouver une consolation¹ relative alors qu'ils avaient été séparés de leur famille. Il s'agit là de la dimension « humaine » des Innocents. Ceux-ci possèdent également un caractère spirituel, plus difficile à comprendre : le martyre d'innocents, couronnés sans combattre *pro Christo* (au nom du Christ ou à la place du Christ), permet aux oblates plus âgés (ou aux *medii* de l'école externe) d'intérioriser et de spiritualiser leur condition. La condition des écoliers en effet est rapprochée de celle du Christ grâce aux vers récités par les plus grands. L'un de ces vers ressemble fortement au début des Impropères, ces chants de l'office du Vendredi Saint formulant les reproches de Jésus envers son peuple, qui lui a infligé la Passion malgré toutes les faveurs accordées par Dieu. Le texte récité par l'un des *scolares* de Saint-Gall pour se racheter auprès de Salomon commence par *Quid, inquit, tibi fecimus tale, ut nobis facias male ?* (« Que t'avons-nous fait, dit-il, pour que tu nous fasses du mal ? » : l'on croirait entendre un Innocent s'adresser à Hérode ou à l'un de ses sicaires), et les Impropères par : *Popule meus, quid feci tibi ? aut in quo constrictavi te ?* La mention des saints Innocents, ces « prête-corps du Christ »², pourrait alors offrir aux *pueri* qui lisent la chronique d'Ekkehard une propédeutique à la vie monastique. Elle serait rendue nécessaire par la présence d'enfants très jeunes, ayant besoin d'une formation progressive et adaptée à leur âge, malgré certaines recommandations de ne pas les accepter au monastère avant qu'ils aient l'âge de comprendre la règle. Les jeunes

¹ La consolation (ou non) de Rachel est l'un des thèmes de prédilection de l'exégèse du massacre des Innocents (cf. *supra*, chapitre 5).

² Expression d'Éric BERTHON, « À l'origine de la spiritualité médiévale de l'enfance : les Saints Innocents », dans Robert FOSSIER (dir.), *La petite enfance dans l'Europe médiévale et moderne. Actes des XVI^e journées internationales d'Histoire de l'Abbaye de Flaran*, Toulouse, Presses universitaires du Mirail, 1997, p. 31-38, ici p. 37.

moines, dont une partie de l'éducation consistait à lire les *Casus*, pouvaient en déduire un savoir pratique, utile pour surmonter les difficultés et pour composer avec la règle. De même qu'il n'est pas nécessaire de connaître les règles de la grammaire pour parler, puisque parler, c'est déjà d'une certaine manière connaître les règles, de même, la règle monastique n'est pas apprise dans un premier temps, puis appliquée : elle n'existe que par son usage et par sa pratique.

Contrairement à ce que pensait Chambers (et d'autres à sa suite), les *Casus Sancti Galli* ne témoignent pas des « origines » précoces et monastiques de l'aspect déviant de la fête des Saints-Innocents. En réalité, les débordements évoqués par Ekkehard semblent n'avoir qu'une portée typologique, voire pédagogique. Le récit du déroulement de la fête sert à produire de l'obéissance à l'intérieur du monastère. Il serait hasardeux d'en extrapoler davantage la portée. En outre, cette source est très fortement marquée par le contexte des années 1050, ce que l'on a trop souvent négligé, et rend compte d'une réalité, la vocation pédagogique des monastères, qui était alors en voie de disparition face à l'imminence de la généralisation du recrutement adulte.

Enfin, il s'agit d'une source à fort caractère normatif, ce que le genre même du texte, classé comme chronique dans les sources historiographiques, a contribué à dissimuler. À ce titre, la complémentarité entre les deux anecdotes montre que les désordres relatés ne sont pas à proprement parler des débordements mais qu'ils font partie intégrante de la règle, que toute règle contient en elle la possibilité de sa transgression, et que l'on apprend la règle à l'usage.

L'étude du principal lieu commun historiographique concernant les saints Innocents, celui des « débordements », montre la difficulté d'appréhender notre objet d'étude. L'historiographie, en interprétant les réjouissances aux Saints-Innocents comme une fête pour les enfants parce que les Innocents sont des enfants, a omis une donnée importante du substrat biblique. Dès les premières interprétations du texte biblique, une double signification est prêtée au massacre des Innocents : la joie de leur accession à la vie éternelle coexiste avec la tristesse de Rachel, que celle-ci symbolise les mères des Innocents ou l'Église tout entière. Ainsi, l'alternance joie / pénitence peut expliquer, dans une certaine mesure, les rites d'inversion que certains observent aux Saints-Innocents. Il s'agit d'une « mise en rites » de la signification de l'épisode biblique, et non la conséquence du fait que les Innocents sont des enfants, ce qui

donnerait nécessairement lieu à une fête enfantine. En outre, lorsque les sources évoquent l'évêque des *pueri*, comme le fait observer constamment Yann Dahhaoui, les *pueri* désignent les clercs des ordres mineurs, et non des enfants. On pourrait donc adopter la perspective de Roger Reynolds¹ d'une « récapitulation christique »² de tous les grades ecclésiastiques : le Christ les a tous occupés durant sa vie. Dans cette perspective, la célébration des Saints-Innocents comme fête des ordres mineurs peut se lire comme la volonté d'intégrer ceux-ci (portier, lecteur, exorciste, acolyte) dans le calendrier chrétien. On peut supposer que les Innocents, seuls témoins bibliques du fait que Jésus fut un jour un bébé, sont également les seuls témoins qu'il fut un jour un clerc mineur.

¹ Roger E. REYNOLDS, *The Ordinals of Christ from their Origins to the Twelfth Century*, Berlin – New York, de Gruyter, 1978.

² Formulation de Dominique IOGNA-PRAT, « L'ordre de l'Église. Autour du *Contra haereticos sive de Ecclesia* d'Hugues d'Amiens, archevêque de Rouen (c. 1085-1164) », *Bulletin du centre d'études médiévales d'Auxerre | BUCEMA* [En ligne], Hors-série n°7 | 2013, consulté le 03 juin 2015. URL : <http://cem.revues.org/12791>.

Chapitre 8. Le drame liturgique, une mise en scène de l'exégèse du massacre des Innocents

I. Remarques liminaires

L'étude de ce que l'on appelle le « drame liturgique » appartient encore aujourd'hui largement aux musicologues, tant l'aspect technique des sources est difficile à maîtriser par l'historien non musicien¹. Le drame liturgique est, pour les musicologues, une paraliturgie, c'est-à-dire, selon une terminologie empruntée aux érudits du XIX^e siècle, une « prise de liberté » par rapport à l'aspect très codifié de l'office divin. Il semble qu'à partir de la fin du X^e siècle, certaines pièces de chant liturgique, et en tout premier lieu le trope *Quem queritis* de Pâques, aient été dialoguées, par souci, peut-être, de donner un caractère plus dramatique, et par là-même plus didactique, à la liturgie. Sur cette base, certains moments du cycle liturgique, les plus solennels, c'est-à-dire la naissance et la mort du Christ, ont été dramatisés : dans certaines abbayes, les moines assistaient et participaient à des représentations, des mises en scène de ces épisodes sacrés, où les chants étaient distribués entre les clercs chanteurs qui endossaient donc un rôle. Il est difficile d'en dire davantage sur les débuts du « drame liturgique »². L'expression elle-même ne désigne pas un genre constitué et conscient mais elle est consensuelle depuis la parution, en 1860, de l'ouvrage fondateur du musicologue Edmond de Coussemaker, les *Drames liturgiques du Moyen Âge* (texte

¹ Pour un panorama de la recherche en musicologie médiévale, voir Michel HUGLO, « La recherche en musicologie médiévale au XX^e siècle », *Cahiers de civilisation médiévale*, 39^e année (n°153-154), Janvier-juin 1996, p. 67-84, et tout particulièrement p. 80 sur le drame liturgique.

² Sur le concept de drame liturgique, voir Nils Holger PETERSEN, « The Concept of Liturgical Drama : Coussemaker and Modern Scholarship », dans Frédéric BILLIET, Barbara HAGGH-HUGLO (dirs.), *Ars musica septentrionalis, De l'interprétation du patrimoine musical à l'historiographie*, Paris, PUPS, 2011, p. 59-73.

et musique). Gilbert Dahan lui préfère l'expression de « *Jeu* à sujet religieux »¹. Les principaux témoins de ces *Jeux* sont des manuscrits provenant du Nord de la France et de la Flandre. On ne cherche donc pas ici à rendre compte d'un phénomène propre à l'ensemble de la Chrétienté, mais à étudier l'une des modalités par lesquelles la construction exégétique du massacre des Innocents a été véhiculée dans des cercles plus larges que ceux des exégètes².

Les historiens de la littérature ont eux aussi dû déconstruire une vision ancienne qui faisait du drame liturgique l'initiateur d'une deuxième naissance du théâtre occidental, après une période prétendument sans théâtre, entre la fin de l'Antiquité et le Moyen Âge central. Les débats sont vifs entre les spécialistes, en particulier pour savoir si le drame liturgique est du théâtre au sens où nous l'entendons aujourd'hui. Les érudits du XIX^e siècle, qui ont édité les manuscrits en les présentant comme des pièces de théâtre (personnages, didascalies, *etc.*), alors que ces indications ne sont pas toujours visibles dans les manuscrits, portent en partie la responsabilité de cette confusion. Quelques heureuses convergences entre littéraires et historiens³ ou encore entre historiens et musicologues montrent combien les certitudes sont peu nombreuses. À un moment donné, le massacre des Innocents a été représenté à l'intérieur des églises et ces représentations ont donné naissance à des textes. Les « drames liturgiques » faisant référence au massacre des Innocents ont été édités par Karl Young en 1919. Les pages qui vont suivre prennent appui sur son étude fondatrice, *Ordo Rachelis* ; elle permet de répertorier les thèmes de l'histoire des saints Innocents qui sont retenus par ce « genre »⁴. La thèse de troisième cycle inédite de Gilbert Dahan étudiait « le passage de la liturgie au théâtre dans le drame religieux du Moyen Âge, en essayant de montrer combien la frontière était difficile à tracer et en faisant voir, dans certains textes, les aller-retour continuels de l'un à l'autre – la réflexion sur le temps se situant au cœur du

¹ Gilbert DAHAN, « Le *Iudeus* du *Jeu de saint Nicolas* dit de 'Fleury'. Contribution à l'étude de l'image du Juif dans la littérature médiévale », *Cahiers de civilisation médiévale*, 16^e année (n°63), juillet-septembre 1973, p. 221-226, ici p. 221.

² À ce titre, on aurait également pu avoir recours aux sermons. Choix a cependant été fait de laisser ce type de sources de côté pour une future recherche.

³ Par exemple Marie BOUHAÏK-GIRONÈS, Véronique DOMINGUEZ, Jelle KOOPMANS (dirs.), *Les Pères du théâtre médiéval. Examen critique de la constitution d'un savoir académique*, Rennes, Presses Universitaires de Rennes, 2010.

⁴ Karl YOUNG, *Ordo Rachelis*, Madison, University of Wisconsin, 1919 ; *ID.*, *The Drama of the Medieval Church*, Oxford, Clarendon Press, 1951 [1933 pour la 1^e éd.], t. II, p. 110-117 et p. 452-455.

problème »¹. Si l'étude des rapports entre exégèse et *Jeu* religieux, entreprise jadis par Gilbert Dahan, n'a pas révélé toutes ses potentialités en France, l'historiographie américaine s'est, elle, emparée de la question.

La musicologue Susan Boynton et l'historienne de la littérature Theresa Tinkle ont donné deux lectures divergentes du drame liturgique représentant l'*Interfectio puerorum*² tel qu'il apparaît dans le manuscrit 201 de la Bibliothèque municipale d'Orléans³, daté de la fin du XII^e ou du début du XIII^e siècle. À partir de ces différentes études, il s'agira de montrer comment s'articulent liturgie, exégèse et drame religieux, afin de vérifier l'hypothèse selon laquelle la culture exégétique cléricale est mise au service de la liturgie en action que constitue le *Jeu* religieux. Sans prétendre prendre position dans le débat à propos de l'« origine » liturgique du théâtre médiéval, il faudra néanmoins constater l'aspect efficace de ces représentations liturgiques quant à l'inscription du massacre des Innocents dans le patrimoine mental de la Chrétienté.

II. *Ordines Stelle, Ordines Rachelis*

Il y a près d'un siècle, donc, Karl Young étudiait les « drames liturgiques » liés à la Nativité : ceux qui représentent l'adoration des bergers, qu'il nomme *Officia Pastorum* et qui étaient joués à Noël ; ceux représentant la visite des Mages (*Officia* ou *Ordines Stelle*) joués pour l'Épiphanie ; ceux sur les prophètes (*Processus Prophetarum*) joués à Noël ou à l'octave de Noël, et ceux concernant le massacre des Innocents (*Ordo Rachelis*), représentés soit le 28 décembre, soit pour l'Épiphanie. *Ordo Rachelis* est le titre générique donné par Young aux représentations ayant pour sujet le massacre des Innocents ; il correspond au titre du drame liturgique du manuscrit de

¹ Gilbert DAHAN, « Exégèse et prédication au Moyen Âge », *Revue des sciences philosophiques et théologiques*, t. 95, 3/2011, p. 557-579.

² Susan BOYNTON, « Performative Exegesis in the Fleury *Interfectio Puerorum* », *Viator*, vol. 29, janvier 1998, p. 39-64 ; Theresa TINKLE, « Exegesis Reconsidered : The Fleury *Slaughter of Innocents* and the Myth of Ritual Murder », *Journal of English and Germanic Philology*, vol. 102/2, avril 2003, p. 211-243.

³ Il a longtemps été admis que ce manuscrit provenait de Saint-Benoît-sur-Loire (Fleury), d'où son titre usuel de *Livre de Jeux de Fleury* ; cette provenance a été remise en question par Solange CORBIN, « Le ms. 201 d'Orléans, drames liturgiques dits de Fleury », *Romania*, LXXIV, 1953, p. 1-43, et discutée, entre autres, par Gilbert DAHAN, « Le *Iudeus* du *Jeu de saint Nicolas* dit de 'Fleury' », art. cit., p. 226.

Freising et à la place prépondérante de Rachel¹, dont on a vu l'importance dans l'exégèse et dans la compréhension des spécificités liturgiques du culte des saints Innocents.

L'étude des sermons antiques et de l'exégèse a permis de montrer la tendance à traiter comme un seul et même épisode la visite des Mages et le massacre des Innocents alors qu'ils correspondent à deux moments distincts dans le récit biblique². Karl Young remarque que l'association des deux épisodes est elle aussi fréquente dans le culte, au cours duquel la célébration de l'un entraîne l'évocation de l'autre, et inversement, comme dans le drame liturgique. En effet, certains *Ordines Stelle* c'est-à-dire les représentations de la visite des Mages, se terminent par une évocation plus ou moins développée du massacre des Innocents³. La dramatisation du verset biblique Mt 2, 16 s'effectue par la mise en dialogue du moment où Hérode s'aperçoit qu'il a été dupé par les Mages. Ainsi, dans la plupart des manuscrits répertoriés, on voit un homme en armes (*armiger* ou *gladiator*) informer Hérode que les Mages sont rentrés chez eux par une autre route (*Delusus es, Domine, Magi viam redierunt aliam*⁴). La scène est plus ou moins amplifiée en fonction des manuscrits. Dans un manuscrit provenant de Saint-Corneille de Compiègne⁵, un messenger annonce là encore que les Mages sont rentrés chez eux par un autre chemin et un homme en armes incite alors Hérode à faire massacrer l'enfant qui menace son pouvoir. Hérode donne l'ordre fatal et un ange chante l'antienne *Sinite parvulos venire ad me, talium est enim regnum celorum*⁶. La présence de cette antienne conduit Young à se demander si des *pueri* sont effectivement présents au moment de la représentation. Ils le sont, de façon certaine, dans l'*Officium*

¹ YOUNG, *Ordo Rachelis*, *op. cit.*, p. 3, note 4.

² On pourrait ajouter que les représentations iconographiques du massacre des Innocents et de la « geste » des Mages sont souvent voisines, voir la thèse dactylographiée de Mathieu BEAUD, *Iconographie et art monumental dans l'espace féodal du X^e au XII^e siècle. Le thème des Rois mages et sa diffusion*, Université de Bourgogne, 2012, spécialement p. 82, 104, 175, 178, 179, 180, 181, 185, 187, 202 (n. 243), 313 et 314.

³ YOUNG, *Ordo Rachelis*, *op. cit.*, p. 5, note 9 pour les manuscrits dans lesquels l'*Officium Stellae* ne mentionne pas le massacre des Innocents ; et p. 6sq. pour la description des textes qui le mentionnent.

⁴ Phrase à laquelle s'ajoute parfois une citation de Salluste.

⁵ C'est le BnF latin 16819, qui contient une copie de l'homéiliaire de Paul Diacre datée de la fin du IX^e siècle, ainsi qu'un ajout du XI^e siècle, le drame sur les Mages. Les datations proviennent du catalogue de la BnF. Je n'ai pas vu le manuscrit.

⁶ Antienne numérotée 4966 dans le *CAO* de dom Hesbert, qui est parfois l'antienne de *Benedictus* de l'office des Saints-Innocents.

stellae du manuscrit de Freising¹, puisque des *pueri* chantent plusieurs couplets d'une hymne en l'honneur de la Nativité². Mais cette hymne n'évoque pas leur sort tragique et les restitutions du manuscrit de Freising, très abîmé, ne permettent pas de savoir si le massacre était effectivement représenté. L'objectif de Young, à ce stade, semble être de savoir si la violence du massacre était représentée à l'intérieur de l'Église ; ce questionnement est tributaire de la croyance en une prétendue incompatibilité entre Église et théâtre, largement héritée de l'époque moderne et aujourd'hui démentie³.

Dans le manuscrit de Laon, daté du XIII^e siècle⁴, l'*Ordo stelle* met en scène un long dialogue entre les Mages et Hérode qui développe les versets évangéliques Mt 2, 1-12 (visite des Mages à Hérode, puis à la sainte Famille) et à la fin duquel un messager indique à Hérode : *Delusus es, Domine, Magi viam redierunt aliam*. Le roi donne alors l'ordre de tuer les enfants, et c'est à ce point que s'achèvent la plupart des *Officia stelle*. Les enfants entrent en portant un agneau et en chantant l'*Agnus Dei*, exclamation entonnée au moment le plus fort de la messe, l'eucharistie, et juste avant la communion. Le fait que les enfants portent un agneau confirme l'aspect pédagogique du drame liturgique, car il semble matérialiser l'assimilation des Innocents aux 144 000 élus de l'Apocalypse qui « suivent l'Agneau partout où il va » (Ap 14, 1-4). Le massacre des Innocents est représenté brièvement : on lit dans une rubrique du manuscrit que, pendant qu'ils sont tués (*dum occiduntur*), les enfants chantent le *Quare non defendis sanguinem nostrum ?* qui correspond au début du premier répons de matines de l'office des Saints-Innocents⁵, et renvoie au verset apocalyptique 6, 10 où les

¹ Munich, Bayerische Staatsbibliothek, Clm 6264a, fol. 1r°. Ce manuscrit du XI^e siècle contient, comme le BnF lat. 16819, un homélaire de Paul Diacre et plusieurs extraits de sermons d'époque carolingienne ou antérieure. Le manuscrit est consultable en ligne sur le site de la BSB et l'on peut constater à quel point le feuillet est abîmé. Le drame liturgique est recopié avec les neumes (notation musicale) correspondants, l'indication des personnages n'est pas signalée par une écriture ou une couleur différente. Il s'agit de la plus ancienne mise par écrit de la représentation du massacre des Innocents dans un *Jeu religieux*.

<http://daten.digital-sammlungen.de/~db/0004/bsb00047215/images/index.html?fip=193.174.98.30&seite=3&pdfseitex=>

² Clemens BLUME (éd.), *Analecta hymnica*, vol. 54, Leipzig, 1915, p. 5.

³ Sur ce mythe, voir Marie BOUHAÏK-GIRONÈS, « Le théâtre de l'Église (XII^e-XVI^e siècles) », dans *Le théâtre de l'Église (XII^e-XVI^e siècles)*, Paris, LAMOP, 2011 (1^{re} éd. en ligne 2011), p. 2-13, qui, entre autres, met les choses au clair sur le mythe du refus de sépulture à Molière...

⁴ Laon, BM, ms 263, fol. 149r°-151r°, consultable en ligne : <http://bibliotheque-numerique.ville-laon.fr/collection/17-trotaire-prosaire-hymnaire/?n=1>. Il s'agit d'un livre liturgique en provenance de la cathédrale de Laon et daté des XII^e-XIII^e siècles, comprenant un psautier, un trotaire, un hymnaire, diverses pièces de chant et des drames liturgiques sans musique. Les personnages, les rubriques et ce que l'on nomme de nos jours les « didascalies » sont copiés en rouge, le texte déclamé en noir.

⁵ CAO, 7713

martyrs demandent vengeance pour le sang versé. L'ange leur enjoint de patienter encore un peu jusqu'à ce que soit au complet le nombre de leurs frères, référence à Ap 6, 11 présente également dans le premier répons de matines. Arrivent alors Rachel se lamentant, et une *Consolatrix* dont Rachel refuse d'entendre les paroles de réconfort, mise en scène du verset Mt 2, 18. Karl Young répertorie les sources des paroles prononcées par Rachel et par la *Consolatrix*¹ : il s'agit, pour celles qu'il a identifiées, d'hymnes, de chants et de lectures liturgiques. La dernière phrase prononcée par Rachel indique que ses lamentations et les soupirs des mères sont égaux (*Planctus matrum et Rachelis equa sunt suspiria*²), ce qui constitue une nouvelle assimilation explicite des mères des Innocents à Rachel. La partie de l'*Ordo stelle* consacrée au massacre des Innocents est particulièrement développée dans ce manuscrit du XIII^e siècle. Young considère par conséquent qu'il s'agit d'un *Ordo Rachelis* à part entière³, savant mélange d'éléments issus des traditions exégétique et liturgique donnant lieu à une forme inédite, témoin de la créativité des auteurs. Karl Young entend ensuite déterminer si l'*Ordo Rachelis* est une extension de l'*Officium Stelle*⁴ ou bien s'il a eu un développement indépendant qui a conduit ensuite, dans certains cas, à le rattacher aux *Officia Stelle*. Cette perspective « évolutionniste » présente peu d'intérêt dans le cadre de notre étude, mais on peut à tout le moins remarquer que Young affirme que ces *Jeux* se sont développés en se complexifiant, alors même que la chronologie des manuscrits semble indiquer le contraire. Les pertes documentaires et le nombre d'attestations de drames liturgiques dont le texte n'a pas été conservé rendent toute tentative de rationalisation du développement de ces drames hautement hypothétique.

¹ YOUNG, *Ordo Rachelis*, op. cit., p. 21-22

² Laon, BM 263, fol. 151 r^o.

³ YOUNG, *Ordo Rachelis*, op. cit., p. 17.

⁴ C'est ce qui explique qu'il présente tout d'abord les *Officia Stelle*, classés de ceux qui possèdent la partie la moins développée sur le massacre des Innocents, à ceux qui possèdent la plus développée.

III. *L'Interfectio puerorum* du *Livre de Jeux de Fleury*

Selon la perspective qui est la sienne, Young affirme donc qu'il subsiste quatre *Ordines Rachelis*. Outre celui qui suit l'*Officium stelle* du manuscrit de Laon, il en trouve la trace dans un manuscrit de Saint-Martial de Limoges, dans un manuscrit de la cathédrale de Freising (copié sur un feuillet palimpseste d'un lectionnaire daté des XI^e-XII^e siècles contenant des homélies sur les épîtres pauliniennes)¹ et un dans le *Livre des Jeux de Fleury*. La version la plus courte d'un *Ordo Rachelis* indépendant se trouve dans le manuscrit de Saint-Martial de Limoges, daté du XI^e siècle² : il est constitué du répons de matines des Saints-Innocents, qui était « joué » dans le texte du manuscrit de Laon, alors qu'il reste ici un élément purement liturgique, d'une brève *lamentatio* de Rachel, qui d'après Young est une composition originale, et de paroles de réconfort prononcées par un ange. Toujours selon lui, il s'agit d'un poème et non d'un « drame liturgique », qui serait la base des drames liturgiques plus développés ou bien un résumé de l'un de ceux-ci³. Il affirme qu'au croisement de deux traditions – l'une allemande, représentée par le manuscrit de Freising, l'autre française, illustrée par les manuscrits de Laon et de Saint-Martial de Limoges –, se trouve le texte contenu dans le manuscrit 201 de la Bibliothèque municipale d'Orléans, le *Livre de Jeux de Fleury*, traditionnellement localisé dans l'abbaye de Saint-Benoît sur Loire (Fleury) et daté de la fin du XII^e siècle ou du début du XIII^e siècle.

La compilation de Fleury contient quatre *Miracles de saint Nicolas*, deux *Jeux* de Noël (l'*Ordo ad representandum Herodem* et l'*Interfectio puerorum*), deux *Jeux* de Pâques, une représentation de la conversion de saint Paul et une de la résurrection de Lazare. Cette compilation de *Jeux* religieux est accompagnée de musique. Contrairement aux *Jeux* évoqués précédemment, ceux de Fleury ne sont pas copiés au sein d'un livre liturgique (homiliaire, lectionnaire, hymnaire, tropaire) au milieu

¹ Munich, BSB, Clm 6264, fol. 27v^o. Les neumes sont indiqués et les personnages et rubriques semblent dans une encre différente de celle du texte, mais la digitalisation est en noir et blanc : <http://daten.digital-sammlungen.de/~db/0001/bsb00014255/images/index.html?id=00014255&fip=xdsydeayaewqeayaeayaeayasadaxsewq&no=8&seite=56>

² BnF lat. 1139, fol. 32v^o-33r^o. Les vers sont accompagnés de neumes et les rubriques *Lamentatio Rachel* et *Angelus* sont indiquées en rouge.

³ Pour les relations de dépendance (ou non) entre les quatre versions, Young discute les *stemma codicum* antérieurs et tranche, YOUNG, *Ordo Rachelis*, *op. cit.*, p. 52.

d'autres pièces de l'office, mais ils figurent dans une compilation à part entière. Pour Nils Holger Petersen¹, la fonction du *Livre de Jeux de Fleury* n'est donc pas liturgique, mais dévotionnelle. Le temps de Noël et le temps de Pâques sont bien représentés, mais comme le livre ne contient aucune indication temporelle, il est difficile de savoir si ces *Jeux* étaient représentés lors des temps liturgiques qu'ils évoquent ou s'ils pouvaient l'être en dehors d'eux. L'*Interfectio puerorum* mérite que l'on s'y attarde.

Parmi les nombreuses études portant sur les différents *Jeux* contenus dans le *Livre de Fleury*, on se limitera à celles dont la perspective apparaît tout à fait cruciale pour notre propos : l'article de la musicologue américaine Susan Boynton, qui étudie l'*Interfectio puerorum* sous l'angle de ses rapports avec l'exégèse du massacre des Innocents et des lamentations de Rachel, et celui de Theresa Tinkle, historienne américaine de la littérature qui, toujours à propos de l'*Interfectio puerorum*, a entrepris d'articuler drame liturgique, exégèse du massacre des Innocents et mythe des meurtres rituels d'enfants chrétiens par les juifs.

Susan Boynton étudie le réarrangement des éléments traditionnels de la liturgie des Saints-Innocents et de l'exégèse du massacre, ce qui a permis de créer une nouvelle version des événements bibliques à travers un processus actif d'interprétation qu'elle nomme « exégèse performative »² : elle souligne en particulier l'ambivalence des Saints-Innocents, caractérisés dans la liturgie (omission des chants d'allégresse) et l'exégèse (lamentations de Rachel) à la fois par le deuil terrestre et par la joie éprouvée dans l'au-delà, ce que dramatise l'*Interfectio puerorum* de Fleury. Elle montre que les

¹ Remarque de ce chercheur lors d'une conférence à l'International Medieval Congress de Leeds, « Dramatic Play or Sacramental Ritual ? The *Fleury Playbook Conversion of Paul and Resurrection of Lazarus* », 9 juillet 2014.

² Susan BOYNTON, « The Bible and the Liturgy », dans Susan BOYNTON, Diane J. REILLY (dirs.), *The Practice of the Bible in the Middle Ages : Production, Reception and Performance in Western Christianity*, New York, Columbia University Press, 2011, p. 10-33, ici p. 24.

chants liturgiques des Saints-Innocents¹ offrent le cadre du drame liturgique, au sein duquel peuvent se développer les thèmes traditionnels de l'exégèse et de l'homilétique sur le massacre des Innocents déjà présents entre le IV^e et le XII^e siècle. Ces thèmes traditionnels sont les suivants : l'aspect historique et le sens littéral du massacre, Hérode comme figure du tyran terrestre, le sens allégorique du massacre des Innocents vus comme les premiers martyrs de l'Église, l'interprétation eschatologique des Innocents comme étant les 144 000 élus de l'Apocalypse, et les sens historique, allégorique et tropologique de la figure de Rachel². Le *Jeu* est composé d'une série de scènes soulignant chacune un aspect de la tradition exégétique, que Boynton rapporte aux quatre sens de l'Écriture. Ainsi, le drame liturgique agit comme une sorte de commentaire en acte du texte biblique, qui se nourrit des traditions textuelles antérieures : il met en scène et transforme les thèmes exégétiques en tableaux vivants, rendant ainsi les sens historique, allégorique, tropologique et anagogique du massacre des Innocents présents et concrets à l'esprit des clercs ou des laïcs³ qui assistent au *Jeu*.

Le *Jeu*⁴ s'ouvre par l'entrée des Innocents dans la nef, vêtus de robes blanches (*stolae albae*, celles dont sont vêtus les élus en Ap 7, 9 ; 7, 13, etc.) et chantant l'antienne d'introït du jour. Les Innocents sont peut-être joués par des *pueri* qui se réjouissent de leur sort dans l'au-delà : l'indication *gaudentes per monasterium* fait imaginer une procession joyeuse que l'on peut rapporter à la question des

¹ Susan BOYNTON, « Performative Exegesis... », art. cit., p. 47, donne le tableau suivant qui identifie les différentes pièces de chant liturgique :

<i>Incipit of Chant in Orléans 201</i>	<i>Liturgical Assignment</i>
O quam gloriosum est regnum	Antiphon for All Saints or Holy Innocents
Emitte agnum domine	Antiphon for Advent
Super solium David	Antiphon for Advent
Egypte, noli flere	Responsory for Advent
Vos qui in pulvere estis	Verse for the Vigil of Christmas
Quare non defendis sanguinem nos-	(Sub altare dei) Responsory for Holy Innocents
Adhuc sustinete modicum tempus	(Sub altare dei) Responsory for Holy Innocents
Anxius est me spiritus meus	Antiphon for Good Friday
Sinite parvulos	Antiphon for Holy Innocents
Gaude, gaude, gaude Maria virgo	Antiphon or responsory for Purification, Annunciation, or Assumption

² BOYNTON, *Ibid.*, p. 45.

³ La question de la présence ou non de laïcs lors des « drames liturgiques » fait débat. La particularité du *Jeu* de Fleury, compilé non pas dans un livre liturgique mais dans une « anthologie » à part entière, fait penser que les représentations pouvaient avoir lieu en dehors d'un contexte liturgique et en présence de laïcs. Il est du reste aujourd'hui admis que des laïcs assistaient aux matines des fêtes les plus importantes dans les monastères.

⁴ Texte en annexe n° 25, p. 81-83.

« débordements » tardifs dont la fête des Innocents a pu être le théâtre¹. Puis l'Agneau portant une croix, symbole de Jésus ressuscité dans l'Apocalypse, apparaît et prend la tête de la procession des Innocents, donnant réellement corps à l'antienne d'introït (*sequuntur agnum quocumque ierit*, inspirée de la lecture du jour, Ap 14, 4). Cette entrée en matière interpelle car la conséquence du massacre des Innocents – l'accession de ceux-ci à la vie éternelle – précède le massacre lui-même. Il ne s'agit pourtant pas d'une anticipation, mais bien d'une conséquence de l'aspect avant tout symbolique, cyclique et intemporel de la liturgie. De plus, les Innocents semblent aller à la mort en chantant, preuve qu'ils sont déjà chrétiens avant même leur martyre, réactivation d'un *topos* de l'homilétique antique faisant des Innocents les premiers chrétiens. En entonnant une antienne de l'Avent, *Emitte Agnum Domine*, les Innocents, saints célestes avant d'avoir été massacrés, chrétiens avant d'avoir subi le martyre, connaissent par anticipation, dans une temporalité complexe, le temps liturgique de l'attente de la naissance du Sauveur.

Contrastant fortement avec la prescience dont sont dotés les Innocents dans le *Jeu*, une grossière erreur d'interprétation des prophéties est commise, dans le même temps (*interim*) que la procession des *pueri*, par l'*armiger*, l'écuyer d'Hérode. En effet, il mésinterprète les paroles du prophète Isaïe (9, 7) *Super solium David et super regnum eius sedebit*² en les appliquant à Hérode. Tandis que tout l'auditoire sait sans doute que ces paroles d'Isaïe ont d'ordinaire un sens christologique (un enfant issu de la lignée de David établira la paix et la justice éternelles), l'*armiger* présente Hérode, assis sur son trône et auquel il remet le sceptre, comme étant lui-même le Messie, issu du lignage de David³. Theresa Tinkle affirme que la superposition de la bonne interprétation (les Innocents) et de la mauvaise interprétation (l'*armiger*) des prophéties relève du stéréotype antijuif⁴ : c'est l'aveuglement des juifs qui les conduit à prendre Hérode, archétype du tyran terrestre, pour celui dont le royaume n'est pas de ce monde. Cette erreur est encore soulignée par la scène suivante, où l'ange interpelle Joseph pour lui enjoindre de fuir vers l'Égypte avec sa famille pour échapper au massacre qui se

¹ Voir *supra*, p. 282sq.

² C'est également une antienne pour l'Annonciation, les premier et deuxième dimanches de l'Avent et l'octave de la Nativité. Cf. *CAO*, n° 5064.

³ Ce qui n'est pas sans rappeler l'exégèse de Gn 49, 10 (tous les rois des juifs sont issus de la lignée de Juda, sauf Hérode).

⁴ Theresa TINKLE, « Exegesis Reconsidered... », art. cit., p. 220-221.

prépare, en ces termes : *Ioseph, Ioseph, Ioseph, fili David*. La filiation davidique du Sauveur¹ est donc connue des Innocents et de l'ange, mais ignorée de l'*armiger* complice d'Hérode. Joseph prend alors la parole et, s'éloignant du chœur pour se rendre dans la nef, vers l'audience², entonne un répons de l'Avent : *Egypte, noli flere*³. Ce répons comporte une triple dimension. L'allusion à un *dominator* qui de son seul regard pourra déplacer les abîmes (*dominator tuus veniet tibi, ante cuius conspectum movebuntur abyssi*) renvoie clairement à l'équivalence typologique entre le Christ et Moïse. De plus, une interprétation traditionnelle de la fuite en Égypte est qu'elle symbolise le passage de la faveur divine des juifs aux chrétiens : le fait que la sainte Famille se dirige vers la nef permet d'inclure l'audience dans la communauté chrétienne soudée par le triomphe de la lumière et le triomphe sur les juifs⁴. Enfin, Joseph semble consoler l'Égypte pour les fléaux qu'elle a subis, en particulier la dixième plaie qui est la mort de ses premiers-nés. Ce répons *Egypte noli flere*, qui à première vue n'est pas totalement pertinent dans la bouche de Joseph à ce moment de l'action, possède de multiples sens qui situent l'action dans une temporalité complexe : geste de Moïse, signification symbolique de l'Égypte, anticipation des lamentations des mères pour la perte de leurs enfants, mais également anticipation des miracles accomplis par le Christ puisque celui-ci prononce la parole *noli flere* pour reconforter la veuve de Naïm dont il s'apprête à ressusciter le fils (Lc 7, 11-15)⁵. Pour ceux qui comprennent l'allusion, la parole de Joseph peut donc se référer au rôle de la foi et des lamentations des mères dans l'obtention du salut pour leurs enfants.

L'action, dans ce début du drame liturgique, est donc triple : la procession des Innocents derrière l'Agneau, la scène de l'*armiger* près du trône d'Hérode et la scène concernant la fuite en Égypte sont concomitantes. D'après la reconstitution donnée par

¹ Le fait que le Christ descende de David par son père adoptif, Joseph, est un problème discuté dans l'exégèse (en particulier sur Mt 1, 7-16 et Lc 3, 23-31) et dans la controverse avec les juifs, mais ce n'est pas le lieu de l'aborder.

² YOUNG, *Ordo Rachelis*, *op. cit.*, p. 41 et TINKLE, « Exegesis Reconsidered... », art. cit., p. 224, établissent, d'après les indications contenues dans les rubriques du manuscrit, le parcours de la sainte Famille dans l'église. La rubrique *non vidente Herode* implique que la sainte Famille contourne le trône d'Hérode situé dans le transept et fuie vers la nef sans être vue du tyran.

³ CAO, n°6056.

⁴ TINKLE, « Exegesis Reconsidered... », art. cit., p. 224.

⁵ La veuve de Naïm et les Innocents sont les deux exemples de « foi pour l'autre » utilisés par Augustin pour affirmer la validité du pédobaptême ; AUGUSTIN, *De libero arbitrio*, III, 23, 66-68, François-Joseph THONNARD (éd. et trad.), Turnhout, Brepols, 1941 (Bibliothèque augustinienne, 6), p. 449-457, cf. *infra*, p. 367.

Karl Young, elles se déroulent dans le transept, devant le chœur. Pendant que la sainte Famille quitte le transept, l'*armiger* informe Hérode que les Mages sont rentrés chez eux par une autre route et qu'ils se sont joués de lui. Il l'interpelle tout d'abord par une salutation (*Rex in eternum vive*) empruntée au livre de Daniel (5, 10), dans lequel celui-ci annonce au roi de Babylone Balthazar, lors d'un banquet, son imminente destruction ; la ville est prise le soir même par le Mède Darius et Balthazar est assassiné. Hérode est donc, par cette citation, rapproché d'autres tyrans bibliques ; sa cécité face aux événements qui se préparent est la même que celle de Balthazar, incapable de comprendre l'inscription sur le mur, tandis que Daniel et les Innocents sont pleinement conscients de la situation.

À l'annonce de la trahison des Mages, Hérode s'empare de son épée et s'apprête à se suicider mais il est arrêté dans son geste par son entourage¹. Cette tentative de suicide à ce moment-là de l'histoire d'Hérode est tout à fait unique. Dans la tradition exégétique, reprise, entre autres, par Jacques de Voragine dans le chapitre sur les Innocents de la *Légende dorée*, Hérode, à la toute fin de sa vie, rongé par la maladie, tente de mettre fin à ses jours à l'aide du couteau qui lui sert à peler sa pomme². Le *Jeu* opère donc une sorte de compression du temps historique pour créer la figure d'un roi violent, incontrôlable et (auto-)destructeur, qui détruit pour apaiser sa rage. La phrase qu'il prononce alors, *Incendium meum ruina restinguam*, est tirée de la *Conjuration de Catilina* de Salluste³ : elle l'identifie donc à une célèbre figure antique de corruption, et contraste fortement avec le chant sacré des Innocents interposé entre la citation de Salluste et la réponse de l'*armiger*. Pour Theresa Tinkle, le suicide d'Hérode représente l'autodestruction d'Israël, qui se supprime en ne reconnaissant pas le Messie, et laisse par là-même la place à ceux qui l'ont reconnu : il s'agit là de la théorie de la substitution, du remplacement des juifs par les chrétiens dans la faveur divine⁴ ; le roi, après avoir tenté de se suicider, ordonne le meurtre des enfants, et met ainsi en péril l'avenir et la survie de son royaume. Le raisonnement sous-jacent est subtil et complexe : l'autodestruction du peuple juif est préfigurée par le suicide d'Hérode et par

¹ La rubrique indique : *Tunc Herodes, quasi corruptus, arrepto gladio, paret seipsum occidere ; sed prohibeatur tandem a suis et pacificetur.*

² Cf. *supra*, chapitre 2, p. 90sq.

³ Sur la réception de Salluste au Moyen Âge, voir Beryl SMALLEY, « Sallust in the Middle Ages », dans Robert Ralf BOLGAR (dir.), *Classical Influences on European Culture AD 500-1500*, Cambridge, Cambridge University Press, 1971, p. 165-175.

⁴ TINKLE, « Exegesis Reconsidered... », art. cit., p. 222.

le massacre des générations futures. Ce massacre d'enfants juifs est réapproprié par les chrétiens à qui il profite doublement, parce qu'il prépare la destruction du peuple juif (suppression physique), et parce qu'il offre aux chrétiens une armée de martyrs innocents (récupération spirituelle). Le *topos* antijuif de l'autodestruction d'Israël s'enrichit encore, dans le drame liturgique, du fait que celle-ci est présentée non pas comme le résultat de la décision individuelle d'un tyran mais comme celle de l'ensemble de son entourage qui retient son geste suicidaire et le pousse à calmer sa rage en détruisant les enfants¹ : il s'agit d'une véritable conspiration juive contre le Christ, qui accrédite l'équation infanticide = déicide et se fait l'écho de l'exégèse du verset Mt 2, 19-20².

Le chant des Innocents interposé au sein du dialogue entre Hérode et l'*armiger*, et opposé à lui d'un point de vue stylistique et musical³, fait référence au massacre qui se prépare : les Innocents, menacés par la colère d'Hérode, seront sauvés par l'Agneau (qu'ils suivent toujours en procession), massacré pour leur salut. La dernière phrase, *cum Christo conmoriemur*, renvoie au destin commun des Innocents et du Christ, tous du même âge et voués à la mort. Leur mort n'est cependant pas concomitante : Jésus réchappe du massacre, marquant ainsi, dès son plus jeune âge, son privilège. Cette idée que les Innocents sont morts à la place du Christ fait dire à Tinkle que l'exégèse et le drame liturgique qui la matérialise contiennent sous forme « séminale »⁴ le mythe du meurtre rituel, car ils contiennent les éléments suivants : des meurtriers juifs, des enfants saints, des enfants tués à la place du Christ.

Au moment où les sicaires d'Hérode s'approchent des Innocents, ceux-ci chantent l'*Agnus Dei*, tandis que l'Agneau disparaît de la scène, comme si le massacre historique devait être dissimulé aux yeux de l'Agneau, ou que l'aspect historique, charnel, littéral de la représentation du massacre était momentanément incompatible avec la présence de l'Agneau qui symbolise la dimension eschatologique du massacre des Innocents. La présence des mères des Innocents, implorant les sicaires de les épargner, renforce l'aspect historique du massacre. Il faut noter que la réplique des mères est un *hapax* : seule l'*Interfectio puerorum* de Fleury les met en scène. L'unique

¹ *Discerne Domine vindicare iram tuam, et stricto mucrone iube occidi pueros ; forte inter occisos occidetur et Christus.*

² Cf. *supra*, chapitre 5, p. 158sq.

³ BOYNTON, « Performative Exegesis... », art. cit., p. 49-50.

⁴ TINKLE, « Exegesis Reconsidered... », art. cit., p. 223.

hexamètre qu'elles prononcent contraste avec le long développement des lamentations de Rachel. Il est difficile de comprendre, d'après les indications données par les rubriques, la façon dont le massacre est effectivement représenté : le texte passe directement de l'hexamètre des mères à l'indication selon laquelle les enfants gisent à terre (*Postea, iacentibus infantibus, etc.*) au moment où l'ange descend du ciel pour venir les chercher et les exhorte à se relever¹. Les Innocents, gisant au sol, entonnent un passage du répons *Sub altare Dei*², qui est le premier répons de matines aux Saints-Innocents et est donc la première pièce du propre de ces saints, la plus caractéristique de leur *historia*.

La deuxième partie du drame liturgique s'ouvre sur l'arrivée de Rachel accompagnée de deux consolatrices. Ses lamentations, ainsi que son refus d'être consolée, sont des éléments traditionnels de l'exégèse du massacre des Innocents : ils sont le signe de l'ambiguïté du martyr des Innocents, à la fois objet de chagrin (au sens littéral, un chagrin maternel) et de joie (liée au sens allégorique de Rachel, type de l'Église qui se réjouit du sort de ses martyrs dans l'au-delà)³. La présence des consolatrices montre que les questions soulevées dans l'exégèse sont présentes à l'esprit du ou des auteurs du drame liturgique : elles incarnent les doutes des exégètes sur la validité du chagrin de Rachel⁴. Le passage des lamentations de Rachel, comme l'a montré Susan Boynton, est structuré selon un plan tripartite qui suit une progression du sens littéral au sens allégorique, puis au sens moral et tropologique de l'épisode⁵.

Dans le premier dialogue entre Rachel et les consolatrices, Rachel représente, au sens littéral, les femmes de Bethléem qui se lamentent du massacre des Innocents : le tendre chagrin exprimé par Rachel contraste avec la brutalité des bourreaux et des blessures infligées aux enfants. Cette dichotomie entre chagrin maternel et brutalité des bourreaux, cette disproportion du combat entre les mères et les sicaires est du reste l'élément qui persiste dans les drames liturgiques tardifs⁶ comme dans l'iconographie du

¹ Il s'agit d'un verset de la vigile de Noël, *CAO* n°6328a.

² *CAO*, n°7713. Le répons est ici mis en dialogue et c'est l'ange qui prononce la suite *adhuc sustinete, etc.*

³ Voir *supra*, chapitre 5.

⁴ Doutes exprimés par exemple par Rupert de Deutz, cf. *supra*, p. 195sq.

⁵ BOYNTON, « Performative Exegesis... », art. cit., p. 53.

⁶ Laura JACOBUS, « Motherhood and Massacre. The Massacre of the Innocents in Late-Medieval Art and Drama », dans Mark LEVENE, Penny ROBERTS (dirs.), *The Massacre in History*, Oxford, Berghahn

massacre des Innocents à partir du XIV^e siècle. Les consolatrices enjoignent donc Rachel à ne pas retenir ses larmes, qui sont légitimes, mais également à se réjouir pour ceux qu'elle pleure car ils sont au ciel¹.

Le second dialogue, en particulier les paroles des consolatrices, relève du sens allégorique : les paroles de Rachel portent toujours sur sa douleur de voir les Innocents massacrés, mais le chant des consolatrices donne à ces paroles un tout autre sens. Tout d'abord, celles-ci nomment Rachel *virgo mater* (dans le premier dialogue elles disent *virgo Rachel*). Le début de leur réplique est inspiré d'une hymne de Notker Balbulus, moine de Saint-Gall (v. 940-912), le *Quid tu virgo*, qui est le plus ancien poème connu sur les lamentations de Rachel². Cette subversion du sens historique (la Rachel de l'Ancien Testament n'est pas vierge) permet de la rapprocher de la Vierge Marie, ce qui prend tout son sens grâce à la suite du chant des consolatrices. Il s'agit d'une allusion au récit de Gn 29, 17 et à la tradition exégétique concernant ce verset. Jacob, figure du Christ, tombe amoureux de la belle Rachel, figure de l'Église. Laban, le père de Rachel, promet sa fille à Jacob en échange de sept ans de travail mais à l'issue de ces années, Laban se joue de Jacob et lui donne sa fille aînée, Léa (figure de la Synagogue), dont les yeux sont dits *lippii*, que l'on pourrait traduire par « chassieux ». La beauté de Rachel, les « problèmes de vue » de sa sœur, le fait que Jacob ait dû accepter Léa en premières noces, puis attendre Rachel, sa favorite, sont les éléments qui ont forgé l'opposition opérée dans l'exégèse et dans l'art chrétien entre Rachel et Léa, entre l'Église et la Synagogue³.

Books, 1999, p. 39-54, qui décrit un drame liturgique représenté à Chester en Angleterre, en dehors même du calendrier liturgique.

¹ *Noli (...) pro nece parvorum fletis retinere dolorum / Si qua tristaris exulta quae lacrimaris / Namque tui nati vivunt super astra beati.*

² Susan BOYNTON, « From the Lament of Rachel to the Lament of Mary : A Transformation in the History of Drama and Spirituality » dans Nils Holger PETERSEN, Claus CLÜVER, Nicholas BELL (dirs.), *Signs of Change : Transformations of Christian Traditions and their Representations in the Arts, 1000-2000*, New York, Rodopi, 2004, p. 319-340, particulièrement p. 322-323. Sur le genre du *planctus*, voir Claude THIRY, *La Plainte funèbre*, Turnhout, Brepols, 1978 (Typologie des sources du Moyen Âge occidental, 30).

³ Voir les travaux en cours de Miri Rubin sur l'opposition Ecclesia / Synagoga et, en attendant la parution d'un livre, Miri RUBIN, *Mother of God : A History of the Virgin Mary*, New Haven – Londres, Yale University Press, 2009, p. 168 et *EAD.*, *Emotion and Devotion : The Meaning of Mary in Medieval Religious Cultures*, Nouvelle édition [en ligne], Budapest : Central European University Press, 2009, URL : <http://books.openedition.org/ceup/420>, spécialement le chapitre 2 « Mary, and Others », p. 45-77.

Ici, les consolatrices, qui ont dans un premier temps encouragé les larmes de Rachel, lui enjoignent de les sécher sous peine d'avoir les yeux *lippi* de sa sœur¹, ce qui, à la lumière de l'exégèse traditionnelle de Gn 29, 17, peut s'interpréter de la façon suivante. Le chagrin de Rachel à la vue du massacre des Innocents est dans un premier temps légitimé, d'autant plus qu'il est assimilé, par l'usage du mot *virgo*, aux lamentations de Marie au pied de la croix. Cependant, à son chagrin doit succéder la joie pour le devenir céleste des martyrs, sous peine de connaître l'aveuglement juif incarné par sa sœur Léa. Le drame liturgique résout ici des contradictions qui ont beaucoup mobilisé les exégètes : le sens allégorique de Rachel, type de l'Église, s'accommodait mal du fait qu'elle pleurait la mort des martyrs alors qu'elle aurait dû s'en réjouir. L'assimilation sous-jacente de Rachel à Marie, renforcée par le fait que la première entonne à la fin de ses lamentations l'antienne du Vendredi Saint, *Anxiatu est in me*², permet de valoriser le chagrin maternel puisqu'il a pour objet les souffrances terrestres du Sauveur : l'auteur (ou compilateur) du drame liturgique opère donc ici un rapprochement de sens entre le massacre des Innocents et la Crucifixion. Ainsi, pour Theresa Tinkle, le drame liturgique apparaît comme bien plus efficace que l'exégèse pour s'approprier la figure vétérotestamentaire de Rachel et l'inclure dans la Chrétienté : en l'identifiant à Marie, le *Jeu* met en scène une juive adorant le Dieu incarné et crucifié³.

Le troisième dialogue relève du sens moral et tropologique, d'après Susan Boynton. Rachel pleure non plus les Innocents, mais son fils, au singulier : il s'agit sans doute à la fois du Christ (en vertu de l'assimilation de Rachel à Marie) et de Joseph (le premier-né de Rachel et Jacob, vendu en esclavage par ses demi-frères jaloux), qui « n'aurait pas cédé aux ennemis les maigres territoires que Jacob avait acquis pour [elle] »⁴. Jacob (type du Christ) a donc conquis des territoires spirituels pour sa mère l'Église, que le fils Joseph (type du Christ lui aussi), pleuré par sa mère, aurait défendu contre les ennemis. Ce fils aurait été utile à ses « frères stupides » que Rachel a élevés en grand nombre et dans la douleur⁵. Rachel ne peut donc pas ne pas pleurer la foi

¹ *Quid tu, virgo mater Rachel plorans formosa, cuius vultus Iacob delectat / seu sororis agicule lippitudo eum iuvat.*

² CAO, n°1442

³ TINKLE, « Exegesis Reconsidered... », art. cit., p. 232.

⁴ *Qui non hostibus cederet angustos terminos quos mihi Iacob adquisivit.*

⁵ *Quique stolidis fratribus quos multos pro dolor extuli esset profuturus.*

chrétienne menacée de tous côtés par des ennemis que l'auditoire ne peut qu'identifier aux juifs (les « frères stupides » de Joseph, qui l'ont vendu en esclavage). Les consolatrices répondent que Rachel n'a pas à pleurer ce fils qui est au ciel et qui peut désormais être utile à ses frères par la prière.

Rachel, figure de l'Ancien Testament, est donc, par un jeu complexe de références, rangée du côté de ceux qui ont reconnu le Christ. Alors que Susan Boynton voit dans la partie du *Jeu* concernant les lamentations de Rachel une mise en dialogue des différents niveaux de sens des écritures, Theresa Tinkle y lit plutôt une simplification, une résolution des contradictions de l'exégèse par la comparaison avec Marie, qui tire l'ensemble du passage dans une direction unique : l'assimilation de Rachel à Marie a pour conséquence l'intensification de l'impact affectif du massacre des Innocents, la mise en avant de l'amour maternel qui s'oppose à la rage des meurtriers, donnant lieu à un contraste simpliste entre innocence des chrétiens et culpabilité des juifs. La référence à Marie n'est pas tant un enrichissement du sens allégorique des lamentations de Rachel (typologie Rachel = *Ecclesia* = Marie) qu'une façon de réunir tous les éléments du mythe du meurtre rituel en rapprochant martyr des Innocents et Crucifixion. Dans le contexte d'un massacre d'enfants saints, l'auditoire comprend Marie comme leur tendre protectrice, à l'image du célèbre *exemplum* de l'enfant dans la fournaise¹ ou du rapprochement opéré dans le calendrier entre Marie et les enfants prétendument martyrs des juifs, fêtés en général le 25 mars, jour de l'Annonciation. Ainsi, le drame liturgique participe de la construction des saints Innocents comme premières victimes de meurtre rituel perpétré par les juifs.

La troisième et dernière partie de l'*Interfectio puerorum* de Fleury met en scène trois actions simultanées : la résurrection des Innocents, la succession au trône d'Hérode et le retour de la sainte Famille. La résurrection des *pueri* a lieu dans le chœur, le lieu le plus sacré, à l'appel de l'ange qui entonne l'antienne *Sinite parvulos venire ad me, talium est enim regnum celorum*². Les Innocents entonnent un chant dans lequel ils se désignent comme armée du Christ (*exercitum*), ce qui est un *topos* de l'exégèse et de

¹ Miri RUBIN, *Gentile Tales. The Narrative Assault on Late Medieval Jews*, Philadelphie, University of Pennsylvania Press, 2004 [1999 pour la 1^{re} édition], p. 25sq.

² CAO n°4966. Antienne propre aux Saints-Innocents (inspirée de Mt 19, 14 et Mc 10, 14), qui est parfois celle du *Benedictus*. On voit bien la marque de la liturgie sur le *Jeu* car l'ordre des antiennes du *Jeu* suit celui de l'office.

l'homilétique antiques. La sainte Famille quitte la nef pour revenir vers le chœur en chantant une antienne de l'Assomption, avant que le *cantor* n'entonne le *Te deum*, habituellement chanté à la fin des matines, qui signe la fin du *Jeu*. Dans le même temps, Archelaüs succède à Hérode sur le trône, ce qui explique le retour d'Égypte, après la mort d'Hérode, d'après le récit de Matthieu. Theresa Tinkle remarque que depuis Jérôme, le *defuncti sunt* indéfini du texte biblique (Mt 2, 20) est interprété dans un sens précis : il désigne l'ensemble des conseillers d'Hérode, faisant croire à un complot de l'ensemble du peuple décide¹. Dans l'exégèse, le verset Mt 2, 20 est même parfois interprété comme la fin de l'*odium Iudeorum* et le début de la conversion des juifs. Or ici, Archelaüs accède au trône, ce qui signifie non pas la fin de l'*odium Iudeorum*, mais le renouvellement de celle-ci² ; finalement, la succession d'Hérode jette le doute sur la conversion des juifs et met en scène la continuité, la menace permanente de la persécution des chrétiens innocents par les juifs coupables³.

L'hypothèse de départ était que le drame liturgique, en raison de la présence de laïcs dans l'auditoire, pouvait constituer une courroie de transmission de la culture cléricale vers le public laïc⁴, mais elle semble impossible à vérifier. L'étude des « drames liturgiques » traitant du massacre des Innocents, et en particulier le plus célèbre, celui de Fleury, a permis de mettre au jour une utilisation efficace des thèmes exégétiques à des fins dévotionnelles. L'*Interfectio puerorum* de Fleury, dont il est impossible d'évaluer la portée, a ceci d'intéressant qu'elle est un exemple de ce que la créativité monastique peut fabriquer à partir d'un épisode biblique et de sa tradition exégétique. Les traits du massacre des Innocents que les auteurs de *Jeux* choisissent de faire saillir, au moment de l'apogée du genre entre la fin du XI^e siècle et le début du XIII^e siècle, répondent aux préoccupations d'une Chrétienté qui se perçoit comme étant sous la menace permanente des juifs.

Le massacre des Innocents, par l'interprétation qui en est donnée dans les traditions liturgique et exégétique apparaît donc comme un des fondements culturels et

¹ Voir chapitre 5.

² Ce qui rappelle les mots de BÈDE LE VÉNÉRABLE, *PL* 92, 15 : *Archelai regnum imperium Antechristi significat*.

³ TINKLE, « Exegesis Reconsidered... », art. cit., p. 240.

⁴ Jelle KOOPMANS, « Le théâtre dans l'église : mythes et réalités », dans *Le théâtre de l'Église...*, *op. cit.*, rend difficile d'adhérer à cette conception téléologique du drame religieux.

intellectuels du dénigrement des juifs. Ce sont bien l'exégèse et la liturgie qui inventent le lien entre saints Innocents, Crucifixion et meurtriers juifs. Le drame liturgique ne fait que rendre plus visible les potentialités exégétiques du massacre, et c'est par le rapport entre textes « littéraires » et exégèse que l'on peut percevoir l'impact culturel de cette dernière. Le massacre des Innocents, construit dès les Pères de l'Église comme un massacre d'enfants chrétiens par les juifs, est donc le fondement évangélique de l'accusation de meurtre rituel d'enfants chrétiens par les juifs. Cette accusation apparaît sous la plume de Thomas de Monmouth, le plus ancien auteur connu ayant transmis l'histoire d'un prétendu meurtre rituel d'enfant chrétien par les juifs dans la seconde moitié du XII^e siècle. Celui-ci n'invente rien, mais évoque des éléments sans doute bien familiers, fruits du développement de l'exégèse du massacre des Innocents à un moment de changement dans les rapports entre les chrétiens et les juifs.

Au moment où commencent les massacres de juifs en marge des Croisades, on leur trouve des justifications : l'accusation de meurtre rituel, le massacre des Innocents, la spiritualisation du monde ici-bas par l'Église post-grégorienne sont autant d'initiatives chrétiennes destinées à s'approprier la souffrance, alors que les communautés juives connaissent, elles, des souffrances bien réelles¹ : la majorité se construit comme citadelle assiégée sous la menace permanente de la minorité afin de justifier ses propres exactions (c'est alors une simple forme de propagande) mais aussi, et surtout, pour se décharger d'une culpabilité insupportable en imputant aux victimes la responsabilité de leur persécution.

¹ Idée formulée par Miri Rubin lors d'un séminaire à l'EHESS, le 19 avril 2015.

Chapitre 9. Massacre des Innocents et accusations de meurtre rituel

Le discours clérical sur les Innocents procède dans un premier temps d'un antijudaïsme « herméneutique »¹ lié au statut de peuple déicide des juifs. En effet, la responsabilité des juifs dans le déicide est une accusation apparue chez les théologiens antiques. Elle sert principalement à expliquer le statut de la nouvelle Loi par rapport à l'ancienne, ainsi que les raisons pour lesquelles tous les juifs n'ont pas reconnu le Messie. L'évocation du massacre des Innocents prend cependant une autre dimension dans un contexte de contacts quotidiens avec des juifs bien réels, contacts à propos desquels l'historiographie débat toujours pour savoir s'ils étaient synonymes de tensions perpétuelles ou de *conviventia*.

La question de l'usage de notions développées dans l'exégèse hors de la sphère où elles sont nées fait également débat². David Nirenberg, dans son ouvrage récent *Anti-Judaism : The Western Tradition*³, affirme que l'antijudaïsme constitue une grille de lecture du monde, à partir de laquelle la pensée occidentale s'est formée. Selon lui, les « couples pauliniens » (lettre/ esprit, charnel/ spirituel, ancienne/ nouvelle Loi, *etc.*), pour reprendre l'expression de Gerard Caspary citée par Maurice Kriegel, appellent un usage en dehors de la sphère de l'herméneutique où ils sont nés. Pour Maurice Kriegel, la proposition de Nirenberg est abusive : l'antijudaïsme ne saurait être la pierre angulaire de la construction de l'Occident, au risque de donner à l'histoire des juifs une position centrale qu'elle n'a pas.

¹ Jeremy COHEN, *Living Letters of the Law : Ideas of the Jews in Medieval Christianity*, Berkeley, University of California Press, 1999.

² Maurice KRIEDEL, « L'esprit tue aussi. Juifs 'textuels' et Juifs 'réels' dans l'histoire », *Annales. Histoire, Sciences Sociales* 4/2014 (69^e année), p. 875-899, renvoie à Gerard E. CASPARY, *Politics and Exegesis : Origen and the Two Swords*, Berkeley, University of California Press, 1979, p. 112-116 et Louis DUMONT, « Sur l'idéologie moderne. Genèse I. De l'individu-hors-du-monde à l'individu-dans-le-monde », dans Louis DUMONT, *Essais sur l'individualisme. Une perspective anthropologique sur l'idéologie moderne*, Paris, Seuil, 1983, p. 33-67, citation p. 47 : « Ce qui est vrai de l'herméneutique biblique peut s'appliquer aussi à l'interprétation des données brutes de l'expérience ».

³ David NIRENBERG, *Anti-Judaism : The Western Tradition*, New York, W. W. Norton, 2013

Nirenberg veut « établir qu'une transformation dans le réglage de la relation entre la lettre et l'esprit conduit à une redéfinition du rôle prêté dans l'histoire au Juif, identifié à la lettre, et que c'est cette reconceptualisation du Juif imaginaire qui provoque un infléchissement des attitudes et des politiques envers les Juifs », pour reprendre les mots de Kriegel ; il affirme que la notion de « servitude des Juifs », ce statut politique du juif esclave qui n'existe pas pour son propre bien politique mais pour celui d'autrui, apparue vers 1100 en Europe, renvoie au statut théologique de « lettre vivante » ignorante mais qui n'existe que pour être lue par les chrétiens : « le Moyen Âge a [donc] créé pour les juifs un statut politique et juridique analogue à leur statut herméneutique. »

Le statut herméneutique des juifs comprend de plus l'accusation d'infanticide : tenus responsables, à travers la figure d'Hérode, d'une sorte de déicide par anticipation dans l'exégèse du massacre des Innocents, les juifs sont également accusés, dans la réalité, du meurtre d'enfants. La valorisation de la figure du Christ enfant à partir du XII^e siècle, s'ajoutant à une assimilation des Innocents au Christ construite dans l'exégèse et la liturgie, ne sont sans aucun doute pas étrangères à la naissance de l'accusation de meurtre rituel d'enfants chrétiens par les juifs. Le peuple juif apparaît désormais non seulement comme déicide, mais également comme infanticide, s'attaquant à la semence du peuple chrétien. Elsa Marmursztejn a montré comment le stéréotype du « péril juif pour l'enfance » s'était construit dans la rencontre entre les développements propres de la piété chrétienne promouvant la figure du Christ enfant et de la tendresse maternelle de la Vierge, les récits de miracles mariaux mettant en scène des meurtres d'enfants et la polémique sur le baptême forcé des enfants juifs¹. On souhaiterait apporter de l'eau à son moulin en montrant que le discours sur le massacre des Innocents participe de la construction de ce stéréotype du péril juif pour l'enfance.

Le massacre des Innocents est un assassinat d'enfants juifs capté par le christianisme grâce à une interprétation typologique développée dès l'époque patristique : il est présenté comme le premier massacre d'enfants chrétiens (chrétiens, parce que le martyr équivaut à un baptême de sang) par des juifs (les sicaires d'Hérode et Hérode lui-même n'étant pas historiquement juifs, mais interprétés comme tels). La

¹ Elsa MARMURSZTEJN, *Le baptême forcé des enfants juifs. Question scolastique, enjeu politique, échos contemporains*, Paris, Les Belles Lettres, 2016, spécialement la troisième partie, « Le péril juif pour l'enfance », p. 333-500.

fureur d'Hérode, réaction politique, est réinterprétée comme acte du persécuteur *ex odio fidei* dès le IV^e siècle par Hilaire de Poitiers : « Or, la fureur d'Hérode et l'assassinat des enfants sont l'image du peuple juif déchaîné contre les chrétiens, à la pensée que par le meurtre des bienheureux martyrs il peut effacer le nom du Christ dans la foi de tous ceux qui le professent »¹.

Le massacre des Innocents, s'il correspond, du point de vue de la typologie, au massacre des bébés hébreux mâles dont Moïse réchappe, apparaît également comme une première tentative, avortée, de déicide. Le massacre des Innocents, tout comme la Passion, montre que les juifs de l'époque biblique ne reconnurent pas Jésus comme leur Messie. L'exégèse tardo-antique et médiévale a beaucoup réfléchi à l'ignorance des juifs : dans quelle mesure étaient-ils conscients de l'énormité du crime commis et, partant, quel est leur degré de responsabilité ? À ce titre, il convient de lire les changements dans l'exégèse du massacre des Innocents à la lumière des évolutions des conceptions chrétiennes de l'incroyance juive : incroyance inconsciente, liée à la *cecitas Iudeorum*, point de vue d'Augustin dominant jusqu'au XIII^e siècle, ou incroyance délibérée, qui requalifie le déicide, et par conséquent le massacre des Innocents, en crimes volontaires ?

L'interprétation antique du massacre des Innocents comme « l'image du peuple juif déchaîné contre les chrétiens », l'assimilation d'Hérode au peuple juif et des Innocents aux chrétiens, construite dans l'exégèse, l'équivalence entre Rachel, l'Église et Marie, bâtie dans l'exégèse et, secondairement, dans le drame liturgique participent de la réception du massacre comme épisode de la persécution des juifs contre les chrétiens. En outre, le fait que les Innocents aient pu être considérés comme des chrétiens avant l'heure suggère une inclination spontanée des enfants pour le christianisme, immédiatement annulée sur ordre d'Hérode, selon une trame narrative que l'on retrouve dans les récits de miracles mariaux et dans le *Conte de la Prieure* de Chaucer² : un petit enfant juif attiré par le christianisme est tué par ses parents mais sauvé par la Vierge. Il s'agira donc d'étudier les références aux Innocents dans les récits

¹ *Herodis vero furor et infantium interfectio populi Iudaici in Christianos saevientis est forma, existimantis se beatorum martyrum caede posse in omnium fide et professione Christi nomen extinguere*, HILAIRE DE POITIERS, *Sur Matthieu*, I, 6-7, Jean DOIGNON (éd.), Paris, Cerf, 1978 (SC 254), p. 100-101. L'idée est reprise par SICARD DE CRÉMONE (1155-1215), *Mitrale seu de officiis ecclesiasticis summa*, PL 213, col. 409, contre les hérétiques cette fois : *in his parvulis intelliguntur pusilli Ecclesiae, qui mortem per haereticos patiuntur, est enim Herodes, haereticus versipellis*.

² Cf. *supra*, p. 247.

d'accusation de meurtre rituel afin de montrer qu'ils sont les éléments centraux d'une martyrologie antijuive qui (ré)active toutes les composantes du stéréotype du péril juif pour l'enfance. Ces références peuvent être explicites, comme dans la *Vie de Guillaume de Norwich*, ou implicites, comme dans le cas de Richard de Pontoise.

I. Guillaume de Norwich

L'hypothèse retenue est qu'il existe un paradigme ancien des saints Innocents qui, réactivé en contexte d'agression supposée de la Chrétienté au XII^e siècle, aurait nourri l'accusation de meurtres rituels.

La plus ancienne mise en récit d'un prétendu meurtre rituel d'enfant chrétien par les juifs date de la deuxième moitié du XII^e siècle : c'est le fait du bénédictin anglais Thomas de Monmouth qui, vingt-cinq ans après les faits, raconte la Passion de Guillaume de Norwich, apprenti tanneur de douze ans – il est probablement un peu âgé pour un Innocent – sacrifié le Vendredi saint de 1144 par les juifs pour se moquer de la Passion du Christ. Le point de départ de l'assimilation entre l'accusation de meurtre rituel d'enfants chrétiens par les juifs et le massacre des Innocents est qu'aucune des victimes n'a rien fait sur terre qui puisse lui valoir la couronne du martyr. Par conséquent, ces victimes sont des martyrs pour la seule raison qu'ils ont été tués par des juifs. Le bourreau, dans cette construction, paraît plus important que la victime. Pourtant, par un retournement dialectique, celle-ci est glorifiée, selon un procédé déjà observé pour les Innocents : la valorisation extrême de l'innocence et de la virginité des enfants, dont le martyr est la récompense et le signe.

À ceux qui doutent, en effet, que nul mérite n'a distingué durant sa vie le jeune Guillaume, appelé « innocent » tout au long de la partie biographique de sa *Vita*, Thomas de Monmouth répond : « les Innocents de deux ans et en dessous n'ont pas été distingués par les mérites de leur vie mais glorifiés par la seule grâce divine »¹. Et à

¹ *Denuo si hoc in causa esse dicant, quod ad sanctificationis meritum merita nulla precesserint, innocentes opponimus biennes et infra, quos non vite meritum extulit, sed sola divina gratia glorificavit,*

ceux qui opposent que ce n'est pas la peine qui fait le martyr mais la cause (*martirem pena non facit sed causa*, l'argument d'Augustin), Thomas acquiesce. Mais pour sûr, dit-il, « nous avons vu des marques de souffrances sur le corps de Guillaume (il donne à son récit un aspect d'enquête policière), et il est évident que la cause de ses souffrances fut le Christ, et qu'il a été brutalement tué pour lui faire affront. De la même manière et pour les mêmes raisons, ce ne furent pas leurs souffrances qui valurent aux saints Innocents la gloire du martyr, mais la grâce du Christ, qui fut la cause de leur mort »¹.

Par ailleurs, Thomas de Monmouth se livre dans la suite du récit à la description des tourments subis par les assassins (le titre du chapitre est : « Quelle fin les juifs christianicides subirent par la vengeance divine »)², de même que dans les récits du massacre des Innocents (dans *l'Histoire tripartite* de Cassiodore, reprise par Pierre le Mangeur, Vincent de Beauvais³, Jacques de Voragine), les souffrances subies par Hérode pour les avoir fait tuer sont infinies et décrites en détail. Le châtement des bourreaux intervient immédiatement ici-bas, comme une manifestation de la justice immanente. Et puisqu'il y a peu de choses à dire sur les victimes, on fait un sort aux bourreaux ; c'est du reste ce que Nietzsche reproche au christianisme, triomphe des faibles et morale réactive, dans le paragraphe 15 de la première dissertation de la *Généalogie de la Morale*, en citant Thomas d'Aquin : « pour que la béatitude des saints leur complaise davantage, et qu'ils en remercient Dieu plus abondamment, il leur est donné de voir les tourments des impies.⁴ » Thomas de Monmouth relate que les assassins, mis en confiance par le soutien du shérif et du roi, ont reproché aux chrétiens de les punir alors qu'ils ne leur avaient apporté que du bien : en créant un martyr, les juifs infanticides ont accompli pour les chrétiens ce que ceux-ci ne parvenaient pas à faire pour eux-mêmes⁵. Cette remarque issue de l'imagination de l'auteur renvoie à un *topos* antique sur Hérode qui a, lui aussi, créé des martyrs. Alors qu'Hérode le fit à son

THOMAS DE MONMOUTH, *The Life and Miracles of St William of Norwich*, Augustus JESSOPP, Montague RHODES JAMES (éds.), Cambridge, Cambridge University Press, 1896, p. 88.

¹ *Nempe penarum indicia in sancti Willelmi corpore percepimus, quarum causam fuisse patet Christum, in cuius contumeliam penaliter sit occisus. A simili propter eandem causam sanctis innocentibus non pena gloriam martirii contulit, sed Christi gratia, qui mortis eorum causa fuit, ibid.*, p. 96

² *Quem exitum iudei christianicide ultione divina habuerint, ibid.*, p. 97.

³ VINCENT DE BEAUVAIS, *Speculum historiale*, VI, 100, réimpression anastatique de l'édition de Douai (1624), Graz, 1965, t. 4, p. 208.

⁴ *Super Sent.*, IV, 50, 2, 4, 4.

⁵ *Gratias nobis persolvissse debueratis, quia sanctum ec martyrem vobis fecimus. Fecimus quidem vobis perutile bonum quod in nos retorquetis ad maleficium. Fecimus vobis quod vos ipsi vobis facere non potuistis*, THOMAS OF MONMOUTH, *The Life and Miracles...*, éd. cit., p. 95.

insu¹, les assassins juifs de Guillaume de Norwich le firent en pleine conscience. L'évolution notée précédemment dans l'exégèse du massacre des Innocents, où l'on passe d'un massacre lié à l'aveuglement d'Hérode à un crime perpétré volontairement contre les chrétiens, suit probablement l'histoire de la requalification du déicide en crime volontaire². Le discours des juifs inventé par Monmouth ajoute une provocation supplémentaire à l'outrage fait aux chrétiens : les juifs sont non seulement conscients de leur crime mais ils attendent des remerciements de la part des chrétiens pour le meurtre de Guillaume, mais probablement aussi pour celui des Innocents et pour celui du Christ !

Plusieurs spécialistes ont expliqué l'existence de ce récit unique en son genre – c'est la source la plus détaillée sur le *blood libel*³ jusqu'à l'affaire Simon de Trente en 1475 – par la nécessité éprouvée par l'auteur de répandre l'image du juif infanticide et persécuteur des chrétiens. Gavin Langmuir a montré qu'en France et en Angleterre, à l'inverse de la situation observée dans l'espace allemand, l'antijudaïsme spontané des populations était jugé insuffisant par les clercs qui prirent alors des dispositions pour répandre ces accusations. Cette initiative cléricale explique que les récits de meurtre rituel composés en Angleterre et en France aient été saturés de références chrétiennes : motif de la crucifixion, absent des récits provenant de l'espace germanique, et massacre des Innocents⁴. La *Vita* de Guillaume de Norwich est une source précieuse en ce qu'elle compare explicitement la prétendue victime des juifs et les Innocents : Thomas de Monmouth se justifie et explique les termes de la comparaison. L'assimilation du meurtre de Guillaume de Norwich à celui des saints Innocents trouve son expression visuelle dans le jubé, daté de la fin du XV^e siècle, de l'église Holy Trinity de Loddon,

¹ Par exemple, dans le sermon pseudo-augustinien *Morin Guelferbytanus App. I (De Natale Domini, PLS, 2, col. 1339-1342)*, le massacre des Innocents est la conséquence de la crainte infondée d'Hérode, qui ne parviendra pas à tuer Jésus, mais seulement à fabriquer des martyrs. Hérode devient, à son insu, instrument du plan divin, comme Judas Iscariote dont la trahison fut la condition de la Passion du Christ.

² Jeremy COHEN, « The Jews as the Killers of Christ in the Latin Tradition, from Augustine to the Friars », *Traditio*, 39, 1983, p. 1-27, date cette requalification du XIII^e siècle, et la situe en milieu mendiant, tandis que David E. TIMMER, « Biblical Exegesis and the Jewish-Christian Controversy in the Early Twelfth Century », *Church History*, Vol. 58, n° 3, Sept. 1989, p. 309-321, l'attribue à Rupert de Deutz au XI^e siècle.

³ Expression utilisée par l'historiographie anglo-saxonne pour désigner les accusations de meurtres rituels d'enfants chrétiens proférées à l'encontre des juifs. « Blood Libel », *Encyclopedia Judaica*, 2007, vol. 3, p. 774-780.

⁴ Gavin I. LANGMUIR, « L'absence d'accusation de meurtre rituel à l'ouest du Rhône », *Cahiers de Fanjeaux*, n° 12, 1977, p. 235-249 ; *Id.*, « Thomas of Monmouth : Detector of Ritual Murder », *Speculum*, 59/4, oct. 1984, p. 820-846.

près de Norwich : le prétendu martyr de Guillaume figure dans le récit de l'enfance du Christ mis en images, là où l'on aurait attendu un massacre des Innocents¹.

Dans deux autres cas au moins, le rapprochement entre enfants victimes des juifs et saints Innocents apparaît clairement bien qu'il ne soit pas explicitement indiqué dans les sources. La plus ancienne attestation du motif de l'usage rituel du sang se trouve dans le bref récit des accusations de Fulda (1235)² dans lequel des juifs sont accusés d'avoir tué cinq garçons le jour de Noël. À la suite de cette accusation, trente-quatre juifs furent brûlés vifs le 28 décembre, puis disculpés de façon posthume par Frédéric II d'après l'avis d'une commission d'experts. Aucune source contemporaine ne fait le lien entre la date de la condamnation des juifs au bûcher et les Saints-Innocents. Il est toutefois loisible de penser qu'il ne s'agit nullement d'un hasard, compte tenu des précédents : ailleurs en Chrétienté, de prétendues victimes des juifs sont implicitement assimilées aux Innocents sans qu'il soit besoin de justifier cette comparaison. C'est le cas par exemple de Richard de Pontoise, identifié aux Innocents par la simple localisation de sa sépulture : le cimetière parisien des Innocents.

II. Richard de Pontoise

Contrairement à ce que l'on observe dans le cas de Guillaume de Norwich, il n'existe pas de texte hagiographique consacré à Richard de Pontoise qui soit antérieur à la *Passio* composée par Robert Gaguin en 1498, ce qui est un réel problème. Des mentions éparées et laconiques de ce prétendu martyr figurent néanmoins dans quelques chroniques du XII^e siècle ainsi que dans le panégyrique consacré au roi de

¹ THOMAS OF MONMOUTH, *The Life and Miracles...*, *op. cit.*, introduction p. LXXXVI. Image en annexe n° 26, p. 84.

² *Annales Erphordenses*, MGH, SS, t. 16, p. 31 : *Hoc anno 5. Kal. Ianuarii in Fulda Iudei utriusque sexus 34 a cruce signatis christianis sunt perempti, quoniam duo ex iisdem Iudeis in sancto die Christi, cuiusdam molendinarii, extra muros habitantis et interim in ecclesia cum uxore sua manentis, quinque pueros miserabiliter interemerant, ac ipsorum sanguinem in saccis cera linitis susceperant, igneque domui supposito recedentes ; cuius rei veritate comperta, et ab ipsis reis Iudeis confessa, puniti sunt ut supra dictum est ;* Voir également *Annales Marbacenses*, MGH, SS, t. 17, p. 178 où l'accusation est mentionnée, sans la date précise de la condamnation des juifs ; cf. Gavin I. LANGMUIR, « Ritual Cannibalism », dans *ID.*, *Toward a Definition of Antisemitism*, Berkeley, University of California Press, 1990, p. 263-281.

France Philippe Auguste par Rigord. L'absence de sources hagiographiques médiévales n'a pas empêché les Bollandistes de lui consacrer une notice dans les *Acta Sanctorum*, eux qui par ailleurs étaient soucieux de passer au crible les sources afin d'établir leur liste de « vrais » saints. Cette notice est constituée d'une préface recensant les quelques sources du XII^e siècle, suivie de la *Passio* rédigée par Robert Gaguin. Dans cette préface, les Bollandistes agencent de façon tout à fait particulière les mentions recensées dans les sources historiographiques du XII^e siècle. Cet agencement mérite que l'on s'y attarde, dans la mesure où il oriente vers une forme d'interprétation du prétendu meurtre de Richard promise à une longue postérité : la litanie des infanticides imputés aux juifs, figée par les Bollandistes, se retrouve en effet jusque sous la plume d'Édouard Drumont au début du XX^e siècle, par exemple¹. La perspective des Bollandistes est hagiographique ; après avoir analysé leur notice consacrée à Richard de Pontoise, on reviendra sur les sources du XII^e siècle qu'ils convoquent, mais dans une perspective différente : celle de la naissance du cimetière des Innocents à Paris, dans lequel les reliques de Richard de Pontoise ont été déposées.

II. 1. Le point de vue des Bollandistes sur Richard de Pontoise

Richard et les enfants prétendument martyrs des juifs, dont le plus connu est Simon de Trente, ne font actuellement plus partie des saints de l'Église ; on trouve leurs actes sur quelques sites Internet de catholiques intégristes, mais ce sont des martyrs périmés. On peut donc s'étonner de trouver dans la *Bibliotheca sanctorum*, grande encyclopédie des saints rédigée après le concile de Vatican II pour adapter aux nouvelles normes la liste des saints chrétiens, une notice consacrée à Richard de Pontoise, rédigée par Gérard Mathon². Le propos est mesuré, l'auteur dit bien que les crimes imputés aux juifs sont remis en question, mais il s'abstient de trancher, ce qui est bien visible dans la bibliographie donnée en fin d'article : 1) les sources médiévales, 2) les *Acta sanctorum*, 3) *Le mystère du sang chez les juifs de tous les temps* d'Henri Desportes, paru en 1890, préfacé par Édouard Drumont et recensant 144 cas de meurtres rituels, 4) une étude de l'abbé progressiste Vacandard refusant catégoriquement la vérité

¹ Par exemple dans *La Libre parole* du 23 mai 1911.

² Josepho Vizzini *et al.* (éd.), *Bibliotheca Sanctorum*, 12 vols., Rome, Citta Nuova Editrice, 1961-70, ici vol. XI, col. 170.

de ces accusations¹, et 5) l'étude d'un universitaire, Michel Roblin, sur les juifs de Paris² : toutes les forces en présence sont donc représentées.

La prégnance du motif est réelle. Il s'agira donc d'étudier de plus près la question des rapports entre les Innocents et les enfants chrétiens prétendument martyrs des juifs, à travers le dossier hagiographique de Richard de Pontoise à trois étapes de sa constitution, en procédant de manière régressive : la mise en forme finale par les Bollandistes dans le 3^e tome du mois de mars des *Acta sanctorum* paru en 1668 ; la rédaction de l'unique *Passio* de Richard par le Trinitaire Robert Gaguin à la toute fin du XV^e siècle ; les traces de l'épisode dans les sources du XII^e siècle contemporaines de la mort du prétendu martyr.

II. 1. a. La notice sur Richard de Pontoise dans les Acta Sanctorum

Le texte des *Acta Sanctorum*³ se compose de deux parties : une préface dans laquelle le ou les auteurs présentent les sources éparses du XII^e siècle, et la *Passio* écrite par Robert Gaguin au XV^e siècle et transcrite en entier. Pour restituer le contexte de rédaction de la préface des Bollandistes, il faut rappeler que l'entreprise monumentale des *Acta Sanctorum*, dont le but déclaré était l'instruction des fidèles, fut mise en œuvre par les jésuites d'Anvers, à l'initiative de Jean Bolland et de ses continuateurs (pour les tomes de mars, Godefroid Henskens et Daniel Van Papenbroeck). Les auteurs présentent leur travail comme scientifique, conforme aux normes de l'érudition en vigueur. Leur objectif est de rassembler toutes les preuves capables de disqualifier les faux saints et de renforcer le prestige des vrais, en réponse aux charges protestantes contre la Vierge, les saints, l'eucharistie et l'unité de la Chrétienté. Pour l'atteindre, ils effectuent des voyages d'études et entretiennent une correspondance fournie avec des érudits du monde entier, jésuites ou pas⁴. Il semble que les preuves rassemblées pour le dossier de Richard de Pontoise le furent lors de leur voyage à Paris au début des années 1660. Accueillis par leurs confrères du collège de Clermont, ils les interrogent sur le culte de Richard, en particulier sur les reliques présentes dans l'église des saints

¹ Elphège VACANDARD, « La question du meurtre rituel chez les Juifs », *Études de critique et d'histoire religieuse*, 3^e série, 2^e édition, Paris, Librairie Victor Lecoffre, 1912, p. 311-377.

² Michel ROBLIN, *Les Juifs de Paris. Démographie, économie, culture*, Paris, Picard, 1952.

³ *AASS*, Mars, t. III, p. 593-594. Texte en annexe n° 27, p. 85-91.

⁴ Hippolyte DELEHAYE, *L'œuvre des Bollandistes à travers trois siècles (1615-1915)*, Bruxelles, Société des Bollandistes, 1959.

Innocents, et ils repartent à Anvers avec la *Passio* de Robert Gaguin transcrite par le bibliothécaire du collège de Clermont, Gabriel Cossart. Ces informations extraites de la préface ne permettent pas de savoir s'ils ont effectivement visité les reliques ni par quel moyen ils ont reçu les sources du XII^e siècle (Robert de Torigny, Rigord et Guillaume le Breton). Dans cette préface, l'absence de prise de distance par rapport à l'accusation de meurtre rituel et le soin mis à reconstruire le récit de Rigord pour faire du meurtre de Richard le point de départ et la clé d'interprétation de toutes les actions de Philippe Auguste envers les juifs sont tout à fait remarquables. La méthode scientifique revendiquée par les Bollandistes est littéralement mise au service de l'accusation de meurtre rituel. En effet, outre le cas de Richard, seule une douzaine d'enfants martyrs des juifs sont présents dans les *Acta sanctorum*, ce qui peut donner l'impression que leur longue litanie a été expurgée, renforçant ainsi la crédibilité de ceux qui restent. Le travail du ou des auteurs consiste en une mise en série des meurtres rituels. Un tiers d'entre eux se trouvent placés aux 24 et 25 mars, au moment de la fête de l'Annonciation, moyen de lier ces petits martyrs au culte de la Vierge, ce qui convient bien à la piété de la Réforme catholique. La mise en série s'opère également par des moyens textuels.

Après avoir traité de Guillaume de Norwich, tanneur de douze ans martyrisé en 1144 et objet de la première accusation médiévale de meurtre rituel, le ou les auteurs traversent la Manche (*Ex Anglia transitum in Gallias facimus*) et décrivent la menace juive en France sur le temps long : la France a souvent été maculée du sang chrétien par ceux qui ont versé le sang du Christ sur la croix et dont la soif s'est transmise à leurs héritiers, écrivent les Bollandistes. Dagobert, sur les conseils de l'empereur byzantin Héraclius, les avait expulsés de son royaume en 635, à l'exception de ceux qui consentaient à recevoir le baptême. La « souche renaquit cependant de ces faux convertis », lit-on, qui fleurirent au point de détenir toutes les richesses du royaume malgré les récriminations des Églises de France et de figures telles que Pierre le Vénérable. Par cette phrase, les ecclésiastiques sont disculpés des atteintes que les juifs font subir aux chrétiens : tout cela est la faute des rois, trop laxistes avec eux. On a là l'écho d'une légende historiographique tenace destinée à accentuer la rupture que constitue, en ce domaine, le règne de Philippe Auguste par rapport à ses prédécesseurs.

Par conséquent, leur sentiment d'impunité pousse les juifs à « joindre la cruauté à l'avarice », comme en témoignent les exemples rassemblés par Robert de Torigny¹, célèbre abbé du Mont Saint-Michel de 1154 à 1186 et contemporain des événements, dans sa *Chronique* qui est la continuation de celle de Sigebert de Gembloux. Les Bollandistes mentionnent ici la première occurrence connue de la mise en série des meurtres d'enfants chrétiens par les juifs *ad opprobrium Christianorum*, promise à une longue postérité. Les accusations de Blois (1171), Norwich (1144), Gloucester (1168) et Pontoise (1179 ou 1163) sont toutes rapportées pour la même année (1171) et dans un ordre non chronologique, au sein d'un paragraphe ponctué d'adverbes (*etiam, similiter* par deux fois, *frequenter*) créant le lien entre ces événements présentés comme les fruits d'une habitude juive. Cette liste s'apparente à la forme d'un martyrologe. Ce n'est pas une invention des Bollandistes mais une tradition attestée, comme on le voit, dès l'apparition de l'accusation. Le propos de Robert du Mont-Saint-Michel, dont Gavin Langmuir pense qu'il est un historien « de peu d'esprit critique »², n'est pas commenté par les auteurs de la préface dans la mesure où son récit nourrit leur propos ; ailleurs pourtant, les Bollandistes font preuve de distance par rapport à leurs sources. De plus, dans leur volonté d'accréditer les accusations de meurtre rituel, ils omettent complètement de citer, dans la notice consacrée à Richard comme dans les autres notices traitant des enfants chrétiens prétendument victimes des juifs, les bulles pontificales telle celle d'Innocent IV qui dès 1247 réfute l'accusation de meurtre rituel. Pourtant, les Bollandistes avaient une bonne connaissance des sources pontificales, dont la légitimité n'était pas à discuter, et pratiquaient largement le croisement des sources.

Comme l'a montré Kenneth Stow³, le texte de Rigord, chroniqueur et panégyriste du règne de Philippe Auguste, est recomposé par les Bollandistes, au service d'une relecture de la politique antijuive du roi placée sous le signe du meurtre de Richard. Les passages cités sont suffisamment éloignés les uns des autres dans le texte de Rigord pour qu'on puisse penser que les Bollandistes disposaient du texte intégral, et qu'ils ont sciemment rapproché ces passages pour créer une cohérence au service de

¹ *Chronique de Robert de Torigni, abbé du Mont-Saint-Michel ; suivie de divers opuscules historiques de cet auteur et de plusieurs religieux de la même abbaye*, t. 2, Léopold DELISLE (éd.), Rouen, A. Le Brument et Ch. Métérie, 1872, p. 27.

² Gavin I. LANGMUIR, « Historiographic Crucifixion », dans *ID., Toward a Definition of Antisemitism...*, *op. cit.*, p. 282-298, ici p. 285.

³ Kenneth STOW, *Jewish Dogs: An Image and Its Interpreters*, Stanford, Stanford University Press, 2006, p. 79sq.

leur propos. L'unique passage de Rigord évoquant le meurtre de Richard est mis en lien avec les autres moments de sa chronique, éloignés de plusieurs paragraphes voire de plusieurs pages, où il évoque les juifs : l'allusion à Dagobert, les rumeurs que les enfants élevés au palais rapportent au jeune Philippe selon lesquelles les juifs tuent un enfant chrétien par an à Pâques, l'attaque du roi contre les synagogues au tout début de son règne, l'annulation des dettes des chrétiens envers les juifs, l'expulsion des juifs du domaine royal en 1182, les événements de Bray de 1191 et enfin le rappel des juifs en 1198 sont regroupés pour former la concaténation qui perpétue l'image des juifs constamment menaçants. Ainsi, tout semble la conséquence du meurtre de Richard, indépendamment d'autres causes évoquées par Rigord, comme par exemple le fait que les juifs emploient des serviteurs chrétiens ou qu'ils font manger leurs enfants dans les calices qu'ils tiennent en gage. La mise en série des prétendues conséquences du meurtre de Richard passe par le remplacement d'indications vagues de Rigord (*Eo tempore*, « en ce temps-là ») par une datation plus précise permettant de créer une suite logique (*Anno deinde millesimo centesimo octogesimo primo MCLXXXI*) ou encore par l'emploi de connecteurs logiques comme *Neque id tantum* (« non seulement, mais encore ») ajoutés au texte original.

Le message véhiculé par cette continuité des événements est que les rois doivent défendre la foi et l'Église – nouvel écho de l'époque où furent composés les *Acta Sanctorum*. L'histoire sainte, ici envisagée comme *magistra vitae*, doit inciter les rois à préserver le corps chrétien de la souillure. Notons au passage que la notice de Richard de Pontoise est la seule, parmi celles consacrées aux enfants prétendument martyrs des juifs, où les événements historiques ont une telle place : dans les autres, il est essentiellement question des miracles et des mérites du martyr lui-même. Le récit hagiographique est ici l'occasion d'une sorte de Miroir du prince protecteur du corps mystique, *iustus vindex*, selon les auteurs de la préface. Par conséquent, le rappel des juifs en 1198 ne peut être analysé par les Bollandistes autrement que comme un signe d'*avaritia* du roi, fiscalement floué par leur départ à l'avantage des comtes voisins chez qui ils ont trouvé refuge, et en quelque sorte contaminé par le vice de ces individus dont il favorise de nouveau l'activité. Le roi-modèle s'est brutalement métamorphosé en tyran qui agit *contra omnium hominum opinionem*.

Cette reconstruction de la politique antijuive de Philippe Auguste a beaucoup influencé les recherches postérieures, même les plus sérieuses. Elles ont fait du roi un fanatique obsédé par la pureté de son royaume, guidé dans ses choix par le souvenir du

meurtre de Richard. Or, ce meurtre n'a vraisemblablement jamais eu lieu. La fabrication d'un martyr sert, dans la perspective des Bollandistes, à justifier la politique royale et à forger un exemple à suivre, à perpétuer la peur de la menace que représentent les juifs pour la communauté des chrétiens et à réaffirmer la constante victoire de ceux-ci sur ceux-là, puisque dans chaque récit de meurtre rituel, le martyr gagne la vie éternelle et la perspective de salut est réaffirmée.

II. 1. b. *La Passio de Richard de Pontoise par Robert Gaguin*

La préface des Bollandistes est suivie d'une transcription assez fidèle de l'ensemble de la *Passio* par Robert Gaguin, dont le contexte de la composition, en 1498, est tout autre. Robert Gaguin, figure de proue du second humanisme français, a des intentions tout aussi militantes que celles des disciples de Jean Bolland, sans toutefois revendiquer une rigueur scientifique *ante litteram* : il a une position fidéiste bien éloignée du retour aux sources prôné plus tard par les protestants et les Bollandistes, et comme l'indique Franck Collard¹, sa production littéraire s'inscrit dans une démarche de défense et illustration des lettres françaises en mesure de rivaliser avec l'Italie. Ministre général de l'ordre des Trinitaires, ordre chargé du rachat des captifs chrétiens aux mains des Infidèles, il a sûrement eu connaissance de chrétiens martyrs *inter infideles*. La *Passio sancti Richardi martyris* s'inscrit dans cette démarche à la fois pieuse et patriote, et se justifie sans doute par un détail concernant Richard dont Robert Gaguin est le premier à faire mention : le rapt des reliques de l'enfant martyr par les Anglais durant la Guerre de Cent Ans². Le thème de la libération du peuple français des griffes des Anglais est mis en parallèle avec la geste d'extirpation des juifs de Philippe Auguste. Sa *Passio* est strictement contemporaine de l'expulsion des juifs de Navarre qui fait suite à la grande expulsion de 1492 menée par les Rois catholiques ; le thème était donc en vogue. Les trois composantes nationale, antijuive et martyriale se rassemblent en la personne de Richard.

¹ Franck COLLARD, « Robert Gaguin (1433–1501) », *Histoire littéraire de la France*, t. 43:1, Paris, de Boccard, 2005, p. 173-213.

² À propos de ce rapt de reliques, les Bollandistes précisent dans la préface que les Anglais laissèrent à Paris la tête du martyr et en emportèrent le corps, information qu'ils tiennent du *Martyrologe gallican* de Du Saussay (1638).

Cette Passion¹ est l'une des rares œuvres de Gaguin hagiographe, costume qu'il a endossé pour faire l'histoire de deux ministres généraux de son ordre et pour quelques autres saints mentionnés dans son *Compendium*. Notons cependant que dans son histoire de France en latin, il évoque certains méfaits supposés des juifs et l'action de Philippe Auguste mais il ne mentionne pas Richard, dont la *Passio* était destinée semble-t-il à paraître sous forme d'opuscule indépendant. Il se plie pourtant aux lieux communs du genre, comme l'illustre son entrée en matière dans laquelle il associe humilité de l'hagiographe – *rogatus tradere litteris* : on m'a demandé, sans préciser qui, mais il n'écrit pas de son plein gré, il s'efface devant son sujet – et volonté de sortir cette gloire française de l'oubli. Il exhorte ses compatriotes à faire de Richard, *quem in solo nostro natum*, un intercesseur privilégié dans leurs prières. Le récit des souffrances proprement dites, assez détaillé, est encadré par des considérations sur les juifs et leurs méfaits (usure, emploi de serviteurs chrétiens, usage blasphématoire des vases sacrés qu'ils détiennent en gage, souillure des chrétiens à leur simple contact) et sur la politique de Philippe Auguste, qui, bien qu'évoquée plus brièvement par Gaguin que par ses successeurs bollandistes, est déjà interprétée comme une conséquence du meurtre de Richard.

Les inventions de Robert Gaguin (c'est-à-dire ce qu'on ne trouve pas dans les sources antérieures) répondent aux *topoi* de l'hagiographie : l'histoire du rapt des reliques ; le fait que Richard ait été martyrisé à Paris et non à Pontoise, enterré dans le cimetière des Innocents, puis transféré dans l'église ; le récit détaillé de son supplice ; ses miracles comme saint guérisseur et les pratiques de dévotion dans le sanctuaire ; et enfin et surtout, le fait que Richard a témoigné de sa foi durant son martyre.

Des juifs préparant leur crime annuel à l'approche de Pâques, raconte Gaguin, attirèrent le garçonnet dans un souterrain. Là, un rabbin lui demanda, dans un curieux détournement de la figure de l'inquisiteur : *quae sit religio eius et fides*. Richard répondit qu'il suivait et confessait fermement la foi reçue de ses parents, selon laquelle « Jésus a été conçu et est né de la Vierge par l'opération du Saint-Esprit et fut flétri de verges et de crachats par votre race, et condamné à une vile mort, lui si pur et innocent,

¹ L'édition de référence est celle-ci : Roberti Gaguini *Epistole et orationes*, texte publié sur les éditions originales de 1498 précédé d'une notice biographique et suivi de pièces diverses en partie inédites par Louis THUASNE, Paris, Bouillon, 1903, 2 t., t. II, p. 279-287. Le texte est très proche de celui donné dans les *AASS*.

afin de racheter le genre humain et le ramener des enfers pour reposer dans le royaume de Dieu le Père, dont il est le fils unique ». Outre qu'il connaît parfaitement son *Credo*, ce qui décuple la rage de ses bourreaux, Richard, « jeune soldat du Christ », fait retentir le nom de Jésus durant son supplice, ainsi que le Psaume *Libera me Domine* et des passages des évangiles sur le salut (Mt 10, 28 et Lc 6, 22-23).

Le récit du martyre est donc mis au service de la mission de propagation de la foi par les lettres, et les accents du texte révèlent les principales préoccupations de l'auteur. S'il obéit au plan classique des *Vitae* de saints (témoignage de foi, passion, miracles) et aligne les lieux communs du genre, il demeure un simple panégyrique qui ne brille pas par son originalité. Il s'agit surtout pour l'auteur de fabriquer un martyr local, laïc et civique et de justifier son œuvre d'historien en ramenant à la lumière des gloires tombées dans l'oubli. Richard, dont le dossier hagiographique était inexistant, est idéal dans cette perspective.

II. 1. c. Les sources contemporaines de la mort de Richard de Pontoise

L'écart entre la *Passio* de Robert Gaguin, profuse et tardive, et les sources laconiques du XII^e siècle est patent. Dans celles-ci, point de proclamation bavarde de sa foi par le jeune martyr, preuve qu'à la fin du Moyen Âge les récits hagiographiques devaient obéir à des normes et qu'un martyr sans profession de foi était devenu difficilement concevable. Il convient maintenant de revenir sur les quelques traces ténues qu'a laissées Richard de Pontoise dans les sources contemporaines de son prétendu martyre.

La plus ancienne mention de Richard est un extrait des *Annales* de Lambert de Watrelos, chanoine à Cambrai, qui achève sa chronique¹ en 1170 et rapporte pour l'année 1163 le meurtre de Richard *crucifié* par les juifs à Paris, et non à Pontoise comme on pourrait s'y attendre. Il ne mentionne pas de lieu de culte, signe peut-être que le transfert des reliques n'a pas eu lieu. La deuxième source évoquant Richard la *Chronique* de Robert de Torigny déjà évoquée, qui place sa liste d'enfants martyrs des juifs à la date de 1171. Il mentionne « une église » sans qu'on puisse savoir s'il s'agit de

¹ LAMBERT DE WATTRELOS, *Annales Cameracenses*, Johan Martin LAPPENBERG (éd.), *MGH, SS*, t. 16, p. 536 : *Iudaei apud Parisios eodem anno in die celebrationis passionis Domini quemdam adolescentem christianum nomine Richardum ob Christi despectum cruci affixerunt, in cuius memoria dominus Iesus Christus signa perpetravit inenarrabilia.*

celle des Saints-Innocents. La troisième source est la chronique de Geoffroy de Vigeois¹ achevée en 1184 : l'auteur prétend qu'en 1156 on a construit l'église des Saints-Innocents *super quemdam Richardum*. L'étude de ces mentions éparses recoupées avec les sources diplomatiques permet de dater approximativement la date de construction de l'église et de son passage sous le vocable des Saints-Innocents². Ensuite, on dispose de brèves mentions dans les œuvres de Rigord³, et de Guillaume le Breton⁴, son continuateur. Dans l'ordre des événements, chez Rigord, la mention de Richard précède immédiatement une action contre les juifs, arrêtés dans les synagogues durant le shabbat, dont des historiens ont montré qu'elle était une invention de l'auteur à cette date⁵. Par son récit à la gloire du roi, le moine dyonisien crée la figure d'un roi vengeur des victimes innocentes, bras armé de Dieu sur la terre : le martyr acquiert immédiatement la couronne et la vie éternelle, mais le désordre créé sur la terre doit être pris en mains par les autorités temporelles.

Cependant, dans le récit de Rigord, l'évocation de la haine de Philippe Auguste envers les juifs précède de peu le prétendu martyr de Richard. Plutôt que d'affirmer que le roi a agi comme pour venger le martyr, on peut simplement supposer que le roi, ou son entourage clérical, ont inventé le martyr opportun pour justifier une politique. Il

¹ GEOFFROY DU VIGEOIS, *Chronicon*, dans *Recueil des Historiens des Gaules et de la France*, t. 12, Léopold DELISLE (éd.), Paris, Victor Palmé, 1877, p. 438 : *Ecclesia SS. Innocentium Parisius construitur super quemdam Richardum, propter signa divinitus ibi ostensa ; eo quos eundem adolescentem ob injuriam Christi nudius tertius Judaei necavissent.*

² Cf. *infra*, p. 349sq.

³ RIGORD, *Gesta Philippi Augusti*, dans Henri François DELABORDE (éd.), *Œuvres de Rigord et de Guillaume le Breton*, t. 1, Paris, Renouard, 1882, p. 15-16 : *Audierat enim multoties a pueris qui cum ipso pariter in palatio fuerant nutriti, et hoc sine obliteratione memorie commendaverat, quod iudei qui Parisius manebant, singulis annis christianum unum, in opprobrium Christiane religionis, quasi pro sacrificio, in cryptis subterraneis latentes in die Cene, vel in illa sacra Hebdomada Penosa, iugulabant ; et in huiusmodi nequitia diabolice fraudis diu perseverantes, tempore patris sui multoties deprehensi fuerant et igne consumpti. Sanctus Ricardus, cuius corpus quiescit in ecclesia Sancti Innocentii in Campellis Parisius, sic interfectus a iudeis et cruci affixus, feliciter per martyrium migravit ad Dominum : ubi ad honorem Domini per preces et per intercessionem sancti Ricardi multa miracula, ipso Domino operante, facte fuisse audivimus.*

⁴ GUILLAUME LE BRETON, *Philippide*, dans Henri-François DELABORDE (éd.), *Œuvres de Rigord et de Guillaume le Breton*, t. 2, Paris, Renouard, 1885, p. 179-180 (§17) : *Idem Philippus magnanimus audierat a coetaneis et consodalibus suis, dum sepius cum eis in palatio luderet, quod Judei singulis annis unum christianum immolabant, (et ejus corde se communicabant ; et ideo, concepto ex hac occasione rancore contra eos, omnes proposuit ejicere de regno suo). In diebus illis, sanctus Richardus a Judeis crucifixus fuit et martyrium passus, cujus corpus requiescit in ecclesia Sancti Innocentii Parisius in loco qui Campellis dicitur, et fiunt ibi per orationes ejus mirabilia (usque in hodiernam diem).*

⁵ Voir par exemple William Chester JORDAN, *The French monarchy and the Jews : from Philip Augustus to the last Capetians*, Philadelphia, University of Pennsylvania press, 1989, p. 30, qui date la première attaque contre les synagogues de 1181, c'est-à-dire deux ans après le prétendu meurtre de Richard, alors que le temps est beaucoup plus compressé dans le texte de Rigord.

existe d'ailleurs des voix contemporaines discordantes, comme celle de Raoul de Dicet. Doyen de la cathédrale de Londres, il s'interroge sur les motifs de Philippe Auguste dans la mesure où, dit-il, les juifs n'ont offensé personne¹ ; et un demi-siècle plus tard, le pape lui-même désavoue l'accusation de meurtre rituel. Philippe Auguste est un précurseur en matière de politique antijuive : le décret pontifical sur le prêt à intérêt de 1198 est postérieur aux actions du roi dans ce domaine ; aucun canon ne prescrit l'expulsion, sauf en cas de grave offense, ni la transformation des synagogues en églises, ce que fait pourtant le roi lors de l'expulsion de 1182². Légiférer sur les juifs fait donc partie des *regalia*, renforcés par une justification martyriale. De plus, comme dans d'autres cas, le martyr peut servir à préempter un territoire³ : le roi offre à Paris, sa nouvelle capitale, un nouveau martyr. Enfin, il faut sans doute supposer que la raison de l'absence de récit hagiographique concernant Richard est l'opportunité de sa création comme martyr.

Pour résumer, quatre sources contemporaines mentionnent le meurtre de Richard et en font immédiatement un martyr, sans autre forme d'explication. Par exemple Rigord est assez expéditif lorsqu'il écrit : *Sanctus Ricardus (...) sic interfectus a iudeis et cruci affixus, feliciter per martyrium migravit ad Dominum*. Quatre sources sont sans doute suffisantes pour postuler qu'une rumeur existait bel et bien, et d'ailleurs les autres enfants martyrs des juifs au XII^e siècle, à l'exception de Guillaume de Norwich, ne font pas l'objet de récits hagiographiques. On peut expliquer cette absence par l'existence de précédents qui font que ce type de martyr n'a pas besoin d'explications. En effet, Richard se trouve à l'intersection de plusieurs traditions : une tendance à vénérer les victimes de mort violente et injuste, notamment les « martyrs de faits divers » ou le chien Guinefort⁴, et l'existence d'un fonds théorique déjà constitué grâce à la longue tradition exégétique relative aux saints Innocents, ces précédents évangéliques des enfants martyrs. Le transfert des reliques de Richard de Pontoise dans l'église des

¹ *Ymagines historiarum*, W. STUBBS (éd.), Londres, 1876, p. 4 : *dum in nullo regem offenderent*.

² JORDAN, *The French monarchy and the Jews...*, *op. cit.*, p. 30sq.

³ Pontoise, dont est originaire Richard, fait du reste partie du domaine royal depuis 1077. En 1188, Philippe Auguste octroie une chartre à la commune, dans laquelle il n'est nullement fait mention de Richard, mais on peut se demander si les reliques de Richard ont pu faire partie de la négociation. Sur cette chartre, Ernest MALLET, « La chartre communale de Pontoise, 1188 », *Mémoires de la Société historique et archéologique du Vexin*, t. 36, 1921, p. 33-43.

⁴ Cf. *supra*, p. 30sq.

Innocents confère à ce martyr contestable sa légitimité. Les Innocents, comme Richard, n'ont rien fait sur terre qui puisse leur valoir la sainteté et pourtant, personne ne songe à discuter leur légitimité en tant que martyrs, puisqu'ils le sont, selon les auteurs, soit par l'action néfaste des juifs, soit par la grâce de Dieu. Enfin, il faut souligner l'articulation entre l'obsession de la contamination du corps chrétien par les juifs et l'obsession, comme en négatif, pour les enfants, symboles de l'innocence christique.

À travers trois moments de l'histoire de la constitution du dossier hagiographique de Richard de Pontoise, on a tenté de montrer comment cette figure d'enfant martyr des juifs avait été créée, ou du moins comment le récit de sa mort avait acquis une vie propre et une légitimité à force d'être raconté et réinvesti. Sa légende, progressivement enrichie, reste cependant uniquement textuelle, d'autres types de sources faisant défaut. Il convient maintenant de reprendre certaines sources du dossier de Richard dans une autre perspective : celle de l'étude de la naissance du cimetière parisien des Innocents.

II. 2. Cimetière des Innocents, communauté parisienne et exclusion des juifs

Dans un article analysant la sociogenèse de la communauté parisienne¹, Joseph Morsel mentionne, au détour d'une phrase, l'importance du cimetière des Innocents dans le double processus de spatialisation de cette communauté et de création d'une identité qui lui est propre au cours du XIII^e siècle : ce cimetière, enclos d'une muraille en 1186 ou 1187, devient en effet le lieu spécifique, délimité et privilégié de sépulture des Parisiens. Joseph Morsel déplore également le manque de recul des historiens vis-à-vis des deux chroniqueurs et panégyristes du règne de Philippe Auguste, Rigord et Guillaume le Breton, qui les a conduits à interpréter, de façon anachronique, la clôture du cimetière des Innocents comme une opération d'urbanisme à visée hygiéniste, « alors qu'on a affaire là avant tout à une entreprise de mainmise royale sur l'espace parisien. »²

¹ Joseph MORSEL, « Comment peut-on être Parisien ? Contribution à l'histoire de la genèse de la communauté parisienne au XIII^e siècle », dans Patrick BOUCHERON, Jacques CHIFFOLEAU (dirs.), *Religion et société urbaine au Moyen Âge. Études offertes à Jean-Louis Biget*, Paris, Publications de la Sorbonne, 2000, p. 363-381.

² *Ibid.*, p. 372.

L'analyse de la formation du cimetière des Innocents et de son église permet de donner quelques éclaircissements factuels sur leur naissance au XII^e siècle, en se déprenant de l'image déformée transmise par l'historiographie moderne ; et, comme le suggère Joseph Morsel, d'en proposer une interprétation nouvelle en replaçant le processus de mise en place de ce complexe cimétériel au cœur de la politique de construction monarchique, territoriale et idéologique des Capétiens, en particulier celle de Louis VII et de Philippe Auguste. On a vu par ailleurs que la réflexion théologique et exégétique sur les saints Innocents semblait pouvoir expliquer qu'ils acquièrent au cours du Moyen Âge non seulement un culte propre mais également une « fonction expédiente », c'est-à-dire qu'ils soient mobilisés de manière opportune, parfois sans aucun lien avec leur origine biblique, à l'appui de nombreuses causes et dans des contextes polémiques. Le moment où le cimetière et l'église parisiens sont placés sous leur vocable constitue un jalon important du processus d'intégration des saints Innocents au patrimoine mental de la Chrétienté occidentale et un exemple frappant de l'usage politique de ces figures¹.

L'historiographie de l'église et du cimetière des Innocents est tributaire d'une image très négative forgée dès la Renaissance : Pantagruel (1532) ne disait-il pas de Paris « que c'estoit une bonne ville pour vivre, mais non pour mourir, car les guenaulx de Saint Innocent se chauffoyent le cul des ossements des mors »² ? En suggérant ainsi que chaque personne mourant à Paris était enterrée aux Innocents, Pantagruel atteste de la mauvaise réputation du cimetière et de son importance dans l'imaginaire parisien. Dans un registre tout à fait différent, qui relève de l'érudition et prétend à l'objectivité, les « antiquités de Paris », genre qui apparaît au XVI^e siècle³ et fleurit aux XVII^e et XVIII^e siècles, ont également transmis une tradition relative aux Saints-Innocents⁴ où s'entremêlent mythes et réalités. Ces ouvrages sont fort utiles pour reconstruire l'histoire médiévale de Paris dans la mesure où leurs auteurs avaient accès à des sources

¹ Les développements qui suivent ont donné lieu à un article paru dans la revue en ligne *Circé. Histoires, Cultures & Sociétés*, n° 4, 2014. Je remercie Michel Lauwers pour sa note critique.

² François RABELAIS, *Pantagruel*, livre VII, Pierre MICHEL (éd.), Paris, Folio, 1999, p. 109.

³ Le premier ouvrage du genre, paru la même année que le *Pantagruel*, est celui de l'imprimeur Gilles CORROZET, *La fleur des antiquitez de la noble et triumpante ville et cité de Paris*, Paris, 1532. Voir sur ce « genre littéraire » la mise au point et la bibliographie données par Antoine DESTEMBERG sur le site « Ménestrel » :

<http://www.menestrel.fr/spip.php?rubrique1702>, consulté le 14 août 2013.

⁴ La graphie adoptée différencie les « saints Innocents », les petites victimes d'Hérode devenues martyrs à part entière du christianisme, et les « Saints-Innocents », pouvant désigner la paroisse, l'église ou le cimetière parisiens.

aujourd'hui disparues, qu'ils transcrivirent parfois intégralement, ainsi qu'à de nombreux bâtiments médiévaux détruits lors des grandes opérations urbanistiques du XIX^e siècle. Comme souvent, la dette des médiévistes à l'égard de l'érudition moderne est grande, même s'il convient de lire ces sources avec les précautions d'usage, érudits et « antiquaires » modernes ayant passé les sources médiévales au filtre des préoccupations de leur temps. En ce qui concerne le cimetière des Innocents, sa fermeture en 1786, prétendument pour des raisons de santé publique¹, le transfert des ossements dans les « catacombes », ainsi que la déconsécration et la destruction de l'église des Saints-Innocents en 1787, conduisirent parfois à lire la naissance de ce lieu sacré à la lumière de sa destruction à la veille de la Révolution française. Cela posé, il convient de revenir sur un certain nombre d'assertions des érudits modernes sur les débuts du cimetière, afin de tenter d'en éclaircir les enjeux au Moyen Âge central.

II. 2. a. Avant les Saints-Innocents : les Champeaux

Aucun des érudits modernes ne donne de date ferme pour la construction de l'église des Saints-Innocents ou pour le passage du lieu-dit des « Champeaux », vaste zone non lotie où cohabitaient un marché et un cimetière, sous le vocable « Saints-Innocents ». L'archéologie a confirmé, lors des fouilles menées à l'occasion de la construction du Forum des Halles en 1973-1974, qu'une nécropole existait à l'emplacement du cimetière des Innocents au moins depuis les temps mérovingiens², et que le lieu avait bien été utilisé continuellement comme tel jusqu'à sa fermeture à la fin du XVIII^e siècle. De ce point de vue, le cimetière des Innocents obéit à un processus observé ailleurs dans l'Occident médiéval : désignée dans un premier temps comme

¹ Comme le note Diego CARNEVALE dans ses travaux sur la lutte contre la sépulture urbaine à l'époque moderne, les raisons de la fermeture du cimetière, opérée par la lieutenance de police, sont de l'ordre d'une volonté de contrôle politique et policier de l'espace urbain, bien plus que de préoccupations précocement hygiénistes (Communication du 12 avril 2013 lors de la journée des jeunes chercheurs du LabEx HASTEC : « La controverse des cimetières à Paris au XVIII^e siècle : un problème de santé publique ? »)

² Michel FLEURY, « Le cimetière mérovingien des Champeaux ; l'origine des Saints-Innocents et de Sainte-Opportune », dans Michel FLEURY, Guy-Michel LEPROUX (dirs.), *Les Saints-Innocents*, Paris, Délégation à l'action artistique de la Ville de Paris, 1990, p. 25-35. Il ne subsiste aujourd'hui du cimetière que la fontaine des Innocents, datant du XVI^e siècle, sur la place délimitée par les rues Pierre Lescot, Berger, Saint-Denis et des Innocents.

champ funéraire sous le nom de « Champeaux » (« petits champs »), la nécropole de plein champ est progressivement circonscrite et intégrée dans une spatialité chrétienne¹.

Les premières attestations dans les sources écrites sont relativement tardives puisqu'elles ne datent que du début du XII^e siècle. Ainsi, la dénomination « Champeaux » est attestée pour la première fois dans un diplôme de Louis VI daté de 1117, dans lequel le roi confirme une donation pour les desservants de la chapelle Saint-Georges et Saint-Magloire sise près des Champeaux (*iuxta Campellos*)². Il existe donc alors un lieu de culte³ dans cette zone non lotie dont le roi et l'évêque de Paris se partagent les droits en 1136 : le roi perçoit les deux tiers des cens, tailles, amendes judiciaires, ventes, achats, quêtes et autres revenus ; l'évêque reçoit le dernier tiers⁴. Un acte de Louis VII de 1139 fait connaître la décision de son père Louis VI d'y créer un marché⁵. Ces initiatives de Louis VI sont interprétées par Gaëtan Desmarais⁶ comme révélatrices de la volonté de mainmise royale sur un espace en expansion : il s'agit pour le roi de prendre le contrôle des Champeaux afin d'étendre son pouvoir et ses revenus au détriment des seigneurs ecclésiastiques. À cet effet, il établit les marchands dans un lieu dont l'attractivité est renforcée par la présence du cimetière qui bénéficie de l'asile (périmètre à l'intérieur duquel il est interdit, même à la force publique, de poursuivre les

¹ Parmi maints exemples, on peut citer la transformation d'un champ funéraire en cimetière sous l'impulsion du pape Urbain II en 1095 dans les environs de Tarascon, mentionnée par Michel LAUWERS, *Naissance du cimetière : lieux sacrés et terre des morts dans l'Occident médiéval*, Paris, Aubier, 2005, p. 136 ; d'autres cimetières ont conservé la marque sémantique de leur origine, tels le Camposanto de Pise ou encore celui d'Orléans, qui connaît un destin similaire au cimetière des Innocents (fermeture en 1786 et construction de halles commerciales sur le site).

² *Cartulaire général de Paris, ou Recueil de documents relatifs à l'histoire et à la topographie de Paris, 528-1180*, Robert de LASTEYRIE (éd.), Paris, Imprimerie nationale, 1887 (coll. « Histoire générale de Paris »), p. 198 (n° 175) ; Achille LUCHAIRE, *Louis VI le Gros : annales de sa vie et de son règne, 1081-1137 avec une introduction historique*, Reprod. en fac-sim. (Paris 1890), Genève, Mégariotis reprints, 1979, p. 109 (n° 223) ; *Recueil des actes de Louis VI, roi de France*, t. II, Robert-Henri BAUTIER et Jean DUFOUR (éds.), Paris, Académie des inscriptions et belles-lettres, 1992 (coll. « Chartes et diplômes relatifs à l'histoire de France »), p. 253-256 (n° 123).

³ Comme le montrent les enquêtes archéologiques, la construction des lieux de culte est souvent bien antérieure à leurs premières mentions dans les sources écrites. Voir la mise au point de Michel LAUWERS, « De l'*incastellamento* à l'*inecclesiamento*. Monachisme et logiques spatiales du féodalisme », dans Dominique IOGNA-PRAT, Michel LAUWERS, Florian MAZEL, Isabelle ROSÉ (dirs.), *Cluny : les moines et la société au premier âge féodal*, Rennes, Presses universitaires de Rennes, 2013, p. 315-338, particulièrement p. 319.

⁴ *Cartulaire général...*, éd. cit., n° 264 ; LUCHAIRE, *Louis VI le Gros...*, *op. cit.*, n° 572 ; *Recueil des actes...*, éd. cit., n° 381.

⁵ *Cartulaire général...*, éd. cit., n° 271 ; LUCHAIRE, *ibid.*, n° 623 ; *Recueil des actes...*, éd. cit., n° 398.

⁶ Gaëtan DESMARAIS, *La morphogenèse de Paris : des origines à la Révolution*, Paris, L'Harmattan, 1995, en particulier p. 164-184.

fugitifs), à partir du moment où des morts y sont enterrés¹, et plus encore de l'immunité, qui interdit aux agents royaux de pénétrer dans l'espace délimité pour y exercer quelque acte de contrainte que ce soit, en particulier financière (amendes, redevances, *etc*)². Protection et privilèges étant ainsi garantis aux marchands installés sur la terre des morts, la fonction commerciale est attirée dans la ville, au détriment des abbayes qui entourent Paris, en particulier Saint-Denis. Cette mise en valeur commerciale s'opère également par l'appropriation royale progressive d'un « corridor foncier », mis en lumière par Gaëtan Desmarais³, allant de Saint-Denis aux Champeaux perçant le « collier abbatial » aux mains des seigneurs ecclésiastiques, ce qui permet aux marchands de se rendre près du centre de Paris sans s'acquitter d'un péage auprès des seigneurs-abbés. Des paroisses, dont celle des Saints-Innocents, sont créées dans la première moitié du XII^e siècle le long de ce « corridor foncier », non par nécessité pastorale, puisqu'elles précèdent le lotissement des terres et l'accroissement de la population, mais pour s'assurer du contrôle des lieux de passage des marchands et limiter le pouvoir des seigneurs ecclésiastiques. Cette lecture de l'espace parisien souligne la place cruciale des Champeaux dans la structuration morphologique de la capitale par les Capétiens, qui ont utilisé l'urbanisation de Paris pour consolider leur pouvoir⁴. Elle permet également d'affirmer que l'interpénétration du marché et du cimetière était voulue par Louis VII et ses successeurs et n'était pas considérée comme une pratique impie, contrairement à ce que donnent à penser certaines assertions d'historiens actuels fondées sur une lecture trop rapide de Rigord et Guillaume le Breton⁵.

¹ Michel LAUWERS, « Le cimetière dans le Moyen Âge latin. Lieu sacré, saint et religieux », *Annales. Histoire, Sciences Sociales*, vol. 54, n° 5, 1999, p. 1047-1072.

² Élisabeth ZADORA-RIO, « La topographie des lieux d'asile dans les campagnes médiévales », dans Michel FIXOT, Élisabeth ZADORA-RIO (dirs.), *L'Église, la campagne, le terroir*, Paris, Éditions du CNRS, 1990, p. 11-16.

³ Gaëtan DESMARAIS, *Morphogenèse... op. cit.*, p. 172-176 ; voir la figure 14, p. 177 : « Le corridor foncier de la rive droite ».

⁴ *Ibid.*, p. 202.

⁵ Je me contenterai d'en donner deux exemples. « Le cimetière était un lieu ouvert, et qui plus est situé à proximité du marché des Champeaux : deux facteurs peu propices au respect des morts », écrit Guy-Michel LEPROUX, « Le cimetière médiéval », dans Michel FLEURY, Guy-Michel LEPROUX (dirs.), *Les Saints-Innocents...*, *op. cit.*, p. 39, omettant que la cohabitation entre vivants et morts était au contraire la norme au Moyen Âge (cf. Michel Lauwers, *Naissance du cimetière...*, *op. cit.*, p. 9). Il cite à l'appui Guillaume le Breton qui pourtant ne dit rien de la cohabitation des marchands et des morts et se contente de déplorer la présence d'immondices et de prostituées dans le cimetière : *Hic cuivis hominum suisque patere solebat, / Spurcitiis, scopibus sordens et stercore multo, / Et, quod pejus erat, meretricabatur in illo*, GUILLAUME LE BRETON, *Philippide*, I, vers 439-441, dans Henri-François DELABORDE (éd.), *Œuvres*

II. 2. b. Apparition des Saints-Innocents dans les sources

Au milieu du XII^e siècle, deux dénominations pour un même lieu de culte situé aux Champeaux semblent avoir coexisté. Dans une charte de l'évêque de Paris Thibaud concernant la paroisse de Sainte-Opportune¹, un témoin nommé Durand est mentionné comme sous-diacre et clerc des Champeaux (*Durandus subdiaconus, canonicus de Campellis*), ce qui atteste l'existence de desservants en ce lieu en 1150, donc celle d'un véritable lieu de culte qui n'est pas encore placé sous le vocable d'un saint, semble-t-il. Une autre charte de la même année et du même évêque de Paris comporte la première mention de l'église « de Saint-Innocent » (*ecclesia Sancti Innocentii in Campellis*), au singulier, et signale la présence d'une cure². Enfin, dans une charte de 1156, le patronage de l'église « des Saints-Innocents » (*ecclesia Sanctorum Innocentum*)³ est attesté, cette fois au pluriel. L'examen des chartes permet donc d'identifier un *terminus post quem* : en 1156, il existe une église des Saints-Innocents. En revanche, nulle mention n'est faite alors du cimetière, bien que Rigord précise, au sujet de sa clôture par Philippe Auguste, qu'il s'agit d'un cimetière ancien⁴.

La tradition historiographique moderne concernant la construction de l'église fait coexister deux récits. Pour certains de nos « antiquaires »⁵, l'église des Saints-

de Rigord et de Guillaume le Breton, t. 2, Paris, Renouard, 1885, p. 25. Par ailleurs, Christine MÉTAYER, dans *Au tombeau des secrets : les écrivains publics du Paris populaire, Cimetière des Saints-Innocents, XVI^e-XVIII^e siècle*, Paris, Albin Michel, 2000, affirme p. 142 que Rigord et Guillaume le Breton réprouvent la présence de marchands dans le cimetière alors qu'une fois encore, ces chroniqueurs ne disent rien de tel. L'auteur ajoute, à tort, que Saint-Louis fut « le premier (...) à sanctionner l'utilisation commerciale du lieu de sépulture » parce qu'il autorisa les lingères à y déployer leurs auvents (p. 143). La volonté d'expulser hors des cimetières les activités profanes était certes dans l'air du temps ; ainsi Élisabeth ZADORA-RIO, « Lieux d'inhumation et espaces consacrés : Le voyage du pape Urbain II en France (août 1095-août 1096) », dans André VAUCHEZ (dir.), *Lieux sacrés, lieux de culte, sanctuaires. Approches terminologiques, méthodologiques, historiques et monographiques*, Rome, École française de Rome, 2000, p. 213, montre qu'elle apparaît dans les sources normatives dans les années 1220, traduction d'une idée sans doute présente dans les esprits depuis quelques années. Mais elle n'est explicite ni chez Rigord, ni chez Guillaume le Breton.

¹ *Cartulaire général...*, éd. cit., n° 359. Les paroisses des Saints-Innocents et de Sainte-Opportune sont des démembrements de l'immense territoire dépendant de Saint-Germain-l'Auxerrois.

² Il s'agit de la vente d'un four et de ses dépendances faite à un certain Évrard le Convers par Gérôme, curé de Saint-Innocent, parce qu'ils ne lui sont d'aucune utilité, sans doute en raison du faible peuplement de la paroisse. *Cartulaire général...*, éd. cit., n° 368.

³ *Cartulaire général...*, éd. cit., n° 394.

⁴ RIGORD, *Histoire de Philippe Auguste*, Élisabeth CARPENTIER, Georges PON, Yves CHAUVIN (éds.), Paris, Éditions du CNRS, 2006 (coll. « Sources d'histoire médiévale », n° 33), p. 222-223 : *Cimiterium enim illud antiquitus fuerat platea grandis et cimiterium in quo tot milia virorum sepulta jacebant.*

⁵ Jacques DU BREUL, *Le théâtre des antiquitez de Paris : où est traicté de la fondation des églises & chapelles de la cité, Université, Ville, & Diocèse de Paris : comme aussi de l'institution du Parlement, fondation de l'Université & collèges, & autres choses remarquables*, Paris, Société des Imprimeurs,

Innocents aurait été construite au début du règne de Philippe Auguste, dans les années 1180, avec le produit de la confiscation des biens des juifs ; l'église qu'ils avaient sous les yeux au XVII^e siècle datait probablement de la fin du XII^e siècle ou du début du XIII^e siècle, comme l'a montré Hélène Couzy¹, même si rien n'interdit de penser qu'il existait une église des Saints-Innocents dans les années 1150 que l'on aurait reconstruite sous Philippe Auguste. Pour d'autres, la promotion du culte des saints Innocents daterait du règne de Louis VII, ce qui est davantage conforme au contenu des chartes. L'abbé Lebeuf (1687-1760)² est le premier des historiens de Paris à faire remonter la construction de l'église en amont du règne de Philippe Auguste, prêtant au père de celui-ci une dévotion toute particulière pour les petites victimes d'Hérode³. En effet, Louis VII aurait eu l'habitude de jurer *Per Sanctos de Bethlehem* ! L'abbé Lebeuf dit tenir cette information des *Annales bénédictines* de dom Mabillon, lequel avait copié et transmis un passage du commentaire de la règle de saint Benoît rédigé au milieu du XII^e siècle par un certain Étienne, clerc de Paris⁴. Celui-ci raconte la venue du pape Eugène III à Paris en 1147, dans le contexte de préparation de la deuxième Croisade, conséquence du retentissement important de la chute d'Édesse (1144) en Occident. Le roi, lors des processions dédiées à la Vierge organisées pour la venue du pape, prenait garde à ce qu'aucun clerc ne se trouvât derrière lui ; si c'était le cas, il demandait aux clercs de passer devant pour montrer la voie. C'est dans ce contexte qu'apparaît le fameux « juron » : « Vous, les clercs, passez devant, par les saints de Bethléem (...) Allez, allez ; il est de mon rôle et de celui de tous les laïcs de vous suivre, et vous, vous

1639, p. 620 ; Henri SAUVAL, *Histoire et recherches des antiquités de la ville de Paris*, Paris, Charles Moette et Jacques Chardon, 1724 (reproduction en offset : Genève, Minkoff Reprint, 1974), p. 358.

¹ Hélène COUZY, « L'église des Saints-Innocents à Paris », *Bulletin monumental*, CXXX, n° 4, Paris, Société française d'archéologie, 1972, p. 279-302.

² Jean LEBEUF, *Histoire de la ville et de tout le diocèse de Paris*, t. I, Paris, Féchoz et Letouzey, 1863 (édition originale : Paris, Prault, 1754), p. 49.

³ Il est en cela suivi par Jean-Baptiste Renou de Chévigéné dit JALLIOT, *Recherches critiques, historiques et topographiques sur la ville de Paris*, Paris, Lottin aîné, 1772, VIII^e quartier : Les Halles, p. 14.

⁴ Une brève notice sur ce clerc se trouve dans l'*Histoire littéraire de la France par la Congrégation de Saint-Maur*, t. XII, Paris, 1763, p. 260, et dans la « Liste des auteurs qui ont écrit sur la règle de Saint-Benoît » de dom CALMET, *Commentaire littéral, historique et moral sur la Règle de Saint Benoît. Avec des remarques sur les différents Ordres Religieux qui suivent la Règle de Saint Benoît*, Emery, 1734, p. 78.

devez nous montrer la voie » (*vos clerici procedite, per sanctos de Bethleem (...). Ite, ite, meum est et omnium laicorum vos subsequi, et vos nobis debetis ostendere viam*)¹.

L'injonction faite aux clercs de passer devant le roi au nom des enfants de Bethléem massacrés sur ordre d'Hérode semble une affirmation de la préséance cléricale. Il est impossible de savoir si cette parole d'humilité du monarque a été réellement prononcée. Cependant, l'évocation du lieu de leur martyre, Bethléem, pour désigner les saints Innocents, à la manière des anciens martyrologes, n'est pas anodine dans le contexte de prédication de la Croisade, de volonté de réappropriation des lieux saints par les chrétiens et d'élaboration de la notion de Terre sainte². De plus, on peut y voir une allusion au rôle des clercs, zéloteurs et guides du pèlerinage armé des laïcs. L'abbé Lebeuf généralise l'emploi de ce juron, peut-être issu de l'imagination d'un clerc, pour en faire une habitude et une preuve de la dévotion du roi envers les petites victimes d'Hérode. On peut difficilement affirmer que la construction de l'église relève de la faveur dont auraient joui les Innocents auprès de Louis VII, dans la mesure où aucune source ne fait explicitement ce lien. Cependant, il convient de souligner que les premiers documents attestant l'existence d'une église et d'une paroisse de(s) saint(s) Innocent(s) datent des années 1150-1156, c'est-à-dire des années où le roi revint de la Croisade. La dévotion supposée du roi pour les Innocents, peut-être suggérée par Bernard de Clairvaux, fougueux prédicateur de la deuxième Croisade et auteur d'un important sermon sur les saints Innocents³, s'est-elle affirmée lors de son séjour en Terre sainte⁴ ? On peut, à tout le moins, pointer les concomitances frappantes entre ces différents événements.

¹ *Annales Ordinis S. Benedicti Occidentalium Monachorum Patriarchae: In quibus non modo res monasticæ, sed etiam ecclesiasticæ historiæ non minima pars continetur*, t. VI, Jean MABILLON et Edmond MARTÈNE (éds.), Paris, Jacques Rollin, 1739, p. 700.

² Voir à ce sujet Dominique IOGNA-PRAT, « La Terre sainte disputée », *Médiévales*, N°41, « La rouelle et la croix », 2001, p. 83-112, en particulier p. 94. Notons au passage que le Camposanto de Pise, autre cimetière appelé « champ » et évoqué plus haut (n. 9), aurait été doté de terre rapportée du mont Golgotha par l'archevêque Ubaldo Lanfranchi à son retour de croisade (cf. Diane COLE AHL, « Camposanto, Terra santa : Picturing the Holy Land in Pisa », *Artibus et Historiæ*, 2003, vol. 24, n° 48, p. 95).

³ BERNARD DE CLAIRVAUX, *De Festivitatibus Sancti Stephani, Sancti Ioannis et Sanctorum Innocentium*, dans *Sermons pour l'année, I, 2 : De Noël à la purification de la Vierge*, Jean LECLERCQ, Henri-Marie ROCHAIS, Charles Hugh TALBOT (éds.), Marie-Imelda HUILLE (trad.), Paris, Cerf, 2004 (SC 481), p. 82-91.

⁴ EUDES DE DEUIL, dans son *Histoire de la croisade de Louis VII*, n'en fait pas mention. Cf. *MGH, SS*, t. 26, p. 59-73.

II. 2. c. Les Saints-Innocents au cœur de la politique antijuive de Philippe Auguste ?

Les sources sont plus nombreuses et disertes à partir de la fin du XII^e siècle, au moment du transfert dans l'église des Saints-Innocents des reliques de Richard de Pontoise, enfant chrétien prétendument massacré par les juifs en 1179, évoqué précédemment. Ce transfert a provoqué une confusion, exprimée par l'usage indifférencié dans les sources du vocable au singulier (église ou cimetière « de Saint-Innocent ») ou du pluriel (église ou cimetière « des Saints-Innocents »), entre le jeune Richard et les Innocents de Bethléem. La comparaison entre les Innocents et le sort de cette prétendue victime des juifs n'est jamais explicitée dans les sources médiévales : ce silence est peut-être à interpréter comme une preuve que la comparaison, sanctionnée par la sépulture en un même endroit des martyrs bibliques et du martyr parisien, allait de soi.

Piganiol de la Force, historiographe royal et auteur en 1742 d'une *Description de la ville de Paris et de ses environs*, explique l'usage du vocable « Saint-Innocent » par un mésusage populaire du terme, sous-entendant peut-être que le « peuple » avait à l'esprit le martyr du saint innocent Richard et non celui, biblique et donc relevant de la culture des lettrés, des Innocents de Bethléem. Anne Lombard-Jourdan¹ l'explique, pour sa part, par la présence, dans un premier temps, des reliques d'un seul Innocent de Bethléem, auxquelles se serait adjoint le corps d'un deuxième Innocent venant de Saint-Denis, ce qui n'est pas impossible, mais difficile à prouver. D'après les chartes mentionnées précédemment, l'église portait le nom de Saint-Innocent en 1150, puis des Saints-Innocents un peu plus tard. Pour l'époque des débuts de l'église, il est impossible d'apporter une réponse à ce problème du vocable au singulier ou au pluriel. En revanche, à partir du moment où les reliques de Richard de Pontoise sont transférées dans l'église, il est plus clair que l'usage du singulier se rapporte à une volonté de soutenir précisément le culte de ce martyr dont le dossier hagiographique est à la fois fort mince et assez discutable².

¹ Anne LOMBARD-JOURDAN, *Aux origines de Paris : la genèse de la rive droite jusqu'en 1223*, Paris, Éditions du CNRS, 1985, p. 61.

² La *BHL*, au numéro 7213 *Richardus puer m. Parisiis*, ne fait état que d'une *Passion*, celle écrite par Robert Gaguin (1433-1501). Cf. *supra*, p. 339sq.

Il existe très peu d'attestations de Richard de Pontoise qui soient contemporaines de son prétendu martyr. Lambert de Watrelos rapporte pour l'année 1163 le meurtre de Richard, crucifié par les juifs à Paris, et non à Pontoise ; il ne mentionne pas de lieu de culte¹. Une autre source contemporaine est la chronique de Geoffroy de Vigeois², achevée en 1184, où l'auteur rapporte pour l'année 1156, ce qui concorde avec la chartre de l'évêque Thibaud mentionnée précédemment, la construction de l'église des Saints-Innocents *super quemdam Richardum* (« sur les reliques d'un certain Richard ») ; cette mention fait douter de la justesse de la chronologie mais elle met bien en relation la construction de l'église et le prétendu martyr.

Une source plus significative est la *Chronique* de Robert de Torigny. Pour l'année 1171, il rapporte les incidents de Blois : des juifs soupçonnés d'avoir crucifié un enfant chrétien et d'avoir jeté son corps dans la Loire sont condamnés au feu par le comte de Blois – même si d'autres sources attestent du fait que le corps du martyr présumé n'a jamais été découvert. L'auteur rappelle ensuite le sort identique réservé à Guillaume de Norwich, tanneur anglais de douze ans, que l'on date de 1144, puis à Richard de Pontoise, dont le corps, dit-il, a été transféré dans *une*³ église où il fait beaucoup de miracles, sans préciser davantage le vocable de l'église. Robert de Torigny rapporte donc pour la même année plusieurs récits de meurtres rituels pourtant non contemporains, dont les éléments semblent se mêler dans sa mémoire. De même, pour l'année 1177⁴, il évoque un certain Guillaume, assassiné à Paris par des juifs qui furent ensuite condamnés au bûcher. L'auteur semble confondre Guillaume de Norwich et Richard de Pontoise.

Robert de Torigny pourrait bien, comme le suppose Gavin Langmuir⁵, être l'artisan de la diffusion en France de l'accusation de crucifixion d'enfants chrétiens par les juifs, puisque celle-ci naît en Angleterre en 1144 et se propage en France dans les années 1170. Or Robert fut bibliothécaire de la célèbre abbaye du Bec, puis prieur du Mont-Saint-Michel, deux abbayes normandes qui avaient reçu, après la conquête de 1066, des possessions outre-Manche. Des contacts incessants entre les deux rives de la

¹ LAMBERT DE WATTRELOS, *Annales Cameracenses*, éd. cit., p. 536.

² GEOFFROY DU VIGEOIS, *Chronicon*, éd. cit., p. 438.

³ *Chronique de Robert de Torigni*, éd. cit., p. 27. Je souligne.

⁴ *Ibid.*, p. 66-67.

⁵ Gavin I. LANGMUIR, « L'absence d'accusation... », art. cit., p. 241-242.

Manche s'établissaient notamment par la circulation de ces moines normands¹. Robert, qui rédige sa chronique dans les années 1180, a certainement entendu parler de Guillaume de Norwich, dont il a peut-être lu la *Vita* composée par Thomas de Monmouth en 1169. La litanie des prétendus meurtres rituels² est complaisamment reprise à l'époque moderne par l'un des historiens de Paris, dom Jacques du Breul (1528-1614)³, bénédictin de Saint-Germain-des-Prés.

Le dossier de Richard de Pontoise est donc problématique, on l'a déjà souligné. Il se compose d'une part de sources annalistiques et cléricales émanant d'auteurs ayant vraisemblablement entendu parler de Guillaume de Norwich et cherchant à importer le motif de la crucifixion d'enfants chrétiens par les juifs et, d'autre part, de sources à la gloire de Philippe Auguste, en particulier Rigord, moine dionysien profondément antijuif, qui reconstruit les faits au mépris de la chronologie. Rigord ne donne pas de raisons autres que religieuses à l'expulsion des juifs du domaine royal en 1182. Rigord situe les premières mesures prises par Philippe Auguste contre les juifs en 1179, avant même la mort de son père, et en fait la conséquence directe du meurtre de Richard : un samedi de février 1179, durant shabbat, le roi fit saisir tous les biens des juifs dans les synagogues du domaine royal. Le panégyriste fait donc commencer l'action politique du jeune roi par un geste spectaculaire et la place sous le signe de la haine des juifs, afin de rapprocher Philippe Auguste d'un Dagobert mythique qu'il présente également comme extirpateur des juifs. Il affirme que le roi

« avait souvent entendu raconter par les enfants qui avaient été élevés avec lui au Palais – et cela il l'avait soigneusement gardé en mémoire sans rien en oublier –, que chaque année, le Jeudi saint ou pendant la Semaine sainte, les juifs de Paris, cachés dans des grottes souterraines, égorgeaient un chrétien, en une sorte de sacrifice, pour outrager la religion chrétienne. Et, comme ils s'obstinaient depuis longtemps dans la perversité de ce crime diabolique, les juifs avaient été souvent arrêtés du temps de son père et brûlés. Ainsi saint Richard fut-il tué par les juifs et fixé à une croix, entrant dans la joie du Seigneur par le martyre : son corps repose dans l'église de Saint-Innocent des Champeaux. Là, à ce que nous avons entendu dire, pour l'honneur de Dieu et par son action,

¹ Véronique GAZEAU, *Normannia monastica : Prosopographie des abbés bénédictins (X^e-XII^e siècle)*, Caen, Publications du CRAHM, 2007, p. 220 sq.

² Cf. *supra*, p. 335.

³ DU BREUL, *Le théâtre des antiquitez de Paris...*, éd. cit., p. 619-621.

de nombreux miracles ont été accomplis grâce aux prières et à l'intercession de saint Richard¹. »

Richard n'est sanctifié que par assimilation aux saints Innocents. L'Église lui assigne pourtant, à une date inconnue, une fête grandement signifiante : le 25 mars. Dans la tradition des rumeurs de massacres d'enfants chrétiens par les juifs, le crime intervient toujours à Pâques, pour tourner en dérision la Passion. Or Pâques étant une fête mobile, les enfants prétendument martyrs des juifs sont fêtés les 24 ou 25 mars². Le 25 mars, jour de l'Annonciation, permet de tisser un tendre lien entre ces enfants, la Vierge et le Christ, dont les saints Innocents préfigurent la Passion, et dont Richard rejoue la crucifixion. Ainsi, la date permet de lier dénonciation du meurtre d'enfants et annonce de l'avènement du Seigneur, le massacre des Innocents ayant été commenté comme nécessaire à l'advenue du plan divin.

Le dossier hagiographique fort maigre de Richard permet de penser qu'il s'agit d'un martyr de circonstance, inventé à l'appui des nécessités du début du règne de Philippe Auguste. Les idées de consolidation et de stabilité du royaume à travers l'obtention de reliques, comme d'augmentation du prestige d'une ville par le nombre de saints dont elle possède tout ou partie des corps, sont en vogue au XII^e siècle³. Elles s'accordent parfaitement avec la construction de la royauté capétienne dans sa capitale. De plus, l'invention de Richard ajoute une dimension pieuse à la politique fiscale dirigée par le roi contre les juifs. Certes, Philippe Auguste était sensible au messianisme de Joachim de Flore⁴ : sa politique antijuive put comporter une dimension eschatologique, le massacre d'innocents préfigurant en général l'advenue du Seigneur. Mais de nombreuses études soulignent que l'expulsion de 1182 avait un objectif avant tout fiscal, les juifs ayant été rappelés en 1198⁵. Gavin Langmuir a montré que les clercs ou les puissants laïcs avaient parfois eu intérêt à exciter l'antijudaïsme « spontané » des populations pour justifier leur politique⁶. Ce fut donc le cas à Paris également. De plus,

¹ RIGORD, *Histoire de Philippe Auguste...*, éd. cit., p. 130-133.

² Voir le tome III du mois de Mars des *Acta Sanctorum*.

³ Edina BOZÓKY, *La politique des reliques de Constantin à Saint Louis : protection collective et légitimation du pouvoir*, Paris, Beauchesne, 2007, p. 83-87.

⁴ Jerzy PYSIAK, « Philippe Auguste. Un roi de la fin des temps ? », *Annales. Histoire, Sciences Sociales*, vol. 57, n° 5, 2002, p. 1165-1190. Cependant, Joachim de Flore était judéophile, comme l'a montré Robert LERNER, *The Feast of Saint Abraham : Medieval Millenarians and the Jews*, Philadelphia, University of Pennsylvania Press, 2001.

⁵ Voir en dernier lieu Céline BALASSE, *1306. L'expulsion des juifs du royaume de France*, Bruxelles, De Boeck, 2008, particulièrement p. 29 et 270.

⁶ LANGMUIR, « L'absence d'accusation... », art. cit., p. 242.

en comparant avec l'expulsion des juifs de 1306, documentée par la chronique rimée de Geoffroi de Paris¹ qui insiste sur le fait que les prêtres chrétiens étaient bien plus cruels en affaires que les prêtres juifs, on peut supposer que le tissu économique et social fut bouleversé par l'expulsion de 1182 : le roi aurait voulu s'attirer les faveurs de l'Église en donnant les synagogues à l'évêque, les suffrages des bourgeois en leur offrant les biens immobiliers (soit que les juifs se soient dépêchés de vendre, soit que le roi ait vendu les biens confisqués), et l'estime du peuple, enfin, en lui offrant un nouveau saint. Quelles qu'aient été les motivations de Philippe Auguste, le fait est qu'à partir des années 1180, les Parisiens vénéraient un « saint innocent » crucifié par les juifs et assimilé aux petits martyrs bibliques, et leur « terre des morts » portait désormais le nom de cimetière des Innocents.

Dans le cas très spécifique du cimetière des Innocents, on assiste donc à la fois à la création d'un lieu saint dans une zone, la rive droite, en plein développement économique et démographique et à la production d'une idéologie antijuive, véhiculée en particulier par Rigord et Guillaume le Breton. Le concept d'*inecclesiamento* forgé par Michel Lauwers permet sans doute de rendre compte de ce double processus : d'une part, la « polarisation » de la communauté parisienne autour du cimetière des Innocents, non pas en termes strictement spatiaux et démographiques, mais bien en tant que « processus de *spatialisation* des liens entre les personnes (...) au terme duquel le rapport aux lieux, ou à certains lieux, est devenu un facteur essentiel de structuration sociale »², au terme duquel, donc, le cimetière des Innocents est devenu un élément constitutif de l'identité parisienne ; d'autre part, une construction idéologique de l'*Ecclesia*, élaborée par les clercs³, selon laquelle l'Église, identifiée au corps social, est constituée par tous les fidèles, vivants ou morts⁴, et ancrée dans des lieux particuliers.

¹ *Chronique métrique de Godefroy de Paris, suivie de la taille de Paris, en 1313*, J.-A. BUCHON (éd.), Paris, Verdière, 1827 (Collection des chroniques nationales françaises, 9), p. 120, v. 3502-3524.

² Michel LAUWERS, « De l'*incastellamento* à l'*inecclesiamento*... », art. cit., p. 318.

³ Rigord, on l'a dit, est moine à Saint-Denis et Guillaume le Breton est le chapelain du roi Philippe Auguste.

⁴ Dans le cas précis du cimetière des Innocents, l'idée d'appartenance à une même communauté est renforcée par la cohabitation quotidienne des vivants et des morts, même une fois le cimetière enclos, et par le succès, certes plus tardif, des charniers et de la fosse commune, où les bourgeois de Paris demandent à se faire inhumer de manière indistincte, preuve d'humilité, certes, mais aussi d'une sorte de volonté de fusion dans la terre des morts. Pour quelques exemples de testaments du XV^e siècle, voir *Testaments enregistrés au Parlement de Paris sous le règne de Charles VI*, Alexandre TUETÉY (éd.), Paris, imprimerie nationale, 1880, p. 381, 414, 427, 432, 453, 458, 523, 539, 549 et 587.

Il est possible d'émettre une hypothèse complémentaire. La clôture du cimetière des Innocents en 1186 ou 1187 et la construction d'une enceinte autour de Paris par Philippe Auguste¹ entre 1190 et 1215 obéissent à une même logique. Entourer la capitale de murs équivaldrait dans le domaine profane à la consécration du cimetière², lequel fut ceint de murs « suffisamment élevés et d'une circonférence assez vaste, tels qu'on les fait pour les châteaux ou les villes », selon ce qu'affirme le Guillaume le Breton³ : la comparaison entre la clôture du cimetière et la muraille de la ville est explicite. Le cimetière, « placé au centre du dispositif social »⁴ selon l'expression de Michel Lauwers, serait doublement polarisant, incarnant dans un lieu non seulement la communauté parisienne mais également la conception que le roi se fait de son pouvoir. Il aurait servi ainsi de modèle spatial à Philippe Auguste lorsqu'il entreprit de contrôler l'espace parisien. Le fait de ceindre d'une muraille, dans les mêmes années, Paris et son principal cimetière, organise le royaume sur un modèle de cercles concentriques, créant une spatialité royale fondée sur une logique d'emboîtement. Cette « consécration » de la capitale royale sur le modèle du cimetière, qui s'accompagne de sa clôture⁵, s'accompagne de l'exclusion des indésirables, les juifs en l'occurrence. Ceindre Paris de murs aurait au moins autant eu pour but de défendre la ville d'éventuelles attaques durant l'absence du roi, parti en Croisade, que de la consacrer, de la territorialiser ici-bas en vue de l'au-delà. Du territoire de la communauté des morts, on exclut les « immondices » (le cimetière est clos à cause de « l'affluence des eaux de pluie et de la surabondance d'une boue fétide », d'après Rigord⁶, ce que corrobore la version plus « poétique » de Guillaume le Breton⁷) ; du territoire des vivants, on exclut les juifs. En

¹ Sur l'enceinte de Philippe Auguste et sur l'ensemble de sa politique urbanistique, voir John BALDWIN, *Paris, 1200*, Paris, Aubier, 2006 et LOMBARD-JOURDAN, *Aux origines de Paris...*, *op. cit.*

² ZADORA-RIO, dans « Lieux d'inhumation et espaces consacrés... », art. cit., montre bien à quel point le volontarisme du pape Urbain II, dans le contexte de la prédication de la Première Croisade, a diffusé la pratique de la consécration des cimetières. Or pour qu'il y ait consécration d'un espace, il faut que celui-ci soit délimité. Philippe Auguste entreprend également les fortifications de Paris dans un contexte de croisade.

³ GUILLAUME LE BRETON, *Philippide*, I, vers 449-450, éd. cit. : *Edificans muros in circuitu satis amplos, / Et satis excelsos, castris aut urbibus aptos.*

⁴ Michel LAUWERS, « De l'incastellamento à l'inecclesiamento... », art. cit., p. 318.

⁵ Sur les clôtures et concentrations des cimetières, voir Michel Lauwers, *Naissance du cimetière...*, *op. cit.*, p. 48-49 ainsi que Henri GALINIÉ, Élisabeth ZADORA-RIO (dirs.), *Archéologie du cimetière chrétien*, Tours, FÉRACF, 1996.

⁶ RIGORD, *Histoire de Philippe Auguste...*, éd. cit., p. 130-133 : *propter concursus pluviarum et luti fetentis nimiam habundanciam.*

⁷ *Hic cuivis hominum suibusque patere solebat, / Spurcitiis, scopibus sordens et stercore multo, / Et, quod pejus erat, meretricabatur in illo,* GUILLAUME LE BRETON, *Philippide*, I, vers 439-441, éd. cit.

cela, il est remarquable que la strophe de la *Philippide* de Guillaume le Breton relatant la clôture du cimetière fasse immédiatement suite au récit de l'expulsion des juifs par le roi, au mépris de la chronologie. Les juifs sont comparés aux immondices du cimetière des Innocents, par l'utilisation d'un même vocabulaire¹.

Contrairement aux assertions des érudits modernes, le cimetière des Innocents n'a donc pas été clos dans un but hygiéniste, bien éloigné des préoccupations médiévales, mais pour renforcer le pouvoir royal par la sacralisation de sa nouvelle capitale. Cette opération est liée à la « mutation terminologique » qu'évoque Joseph Morsel². Selon cet auteur, les juifs de Paris ont acquis leur pronom possessif (*judei nostri*, « nos juifs ») au moment où les « bourgeois du roi », eux, devenaient les « bourgeois de Paris », chargés par Philippe Auguste de paver les rues et dotés désormais d'un cimetière bien délimité – où les *cives Parisienses*, les citoyens de Paris, enterraient leurs morts, selon Rigord. Le roi leur offre alors une identité spatialisée, tandis que les juifs connaissent un destin inverse : une « déspatialisation »³ de leur statut. Murs du cimetière, murs de la ville : il s'agit dans les deux cas de définir un « dedans » et un « dehors », un même et un autre⁴. Le cimetière des Innocents, organisé autour de saints à connotation antijuive, peut donc être envisagé comme une métaphore de la communauté parisienne construite en négatif contre les juifs et, ainsi purifiée, en route vers le salut.

III. Le massacre des Innocents, un baptême forcé ?

On a écarté de l'étude les accusations de meurtre rituel ne faisant pas référence au massacre des Innocents, explicitement ou implicitement, et on a traité plus haut de l'écho littéraire tardif de la liturgie des Saints-Innocents dans le *Conte de la Prieure* de

¹ *Ibid.*, I, vers 429-431 : *Sic omnes regni fines purgavit ubique / Omnibus hereticis, Judeorumque nefanda / Perfidia, quorum sordescit fenore mundus.* (« Ainsi le roi purgea le territoire de son royaume de tous les hérétiques et de la criminelle perfidie des Juifs, qui souillent le monde de leurs usures. »)

² MORSEL, « Comment peut-on être parisien ?... », art. cit., p. 371.

³ *Ibid.*, p. 380.

⁴ Cette lecture doit beaucoup aux analyses de Dominique IOGNA-PRAT, *Ordonner et exclure. Cluny et la société chrétienne face à l'hérésie, au judaïsme et à l'islam, 1000-1150*, Paris, Aubier, 1998.

Chaucer¹. Dans tous ces cas, l'enfant martyrisé par les juifs est un enfant chrétien. Les Innocents, eux, étaient juifs, mais ont été dès l'Antiquité considérés comme chrétiens. Il existe cependant deux récits dans lesquels la victime (ou une des victimes) est un enfant juif. Dans la légende du petit juitel, l'enfant communie sans avoir été baptisé ni avoir émis le souhait de l'être, et est ensuite sauvé par la Vierge de la fureur de son père, qui l'avait jeté dans un four et qui connut ensuite un sort terrible. Dans le récit du martyr d'Adam de Bristol, enfant chrétien, l'enfant juif fils de Samuel, dans un premier temps complice du meurtre d'Adam, est à son tour tué par son père pour avoir été tenté de se convertir, et devient donc un martyr chrétien. Dans ces deux cas, comme dans le massacre des Innocents, des enfants juifs sont sauvés car ils cessent de l'être : par leur « christianisation », le petit juitel est sauvé physiquement et spirituellement et le fils de Samuel, s'il est supprimé physiquement, est également sauvé car il devient un martyr chrétien. Dans ce dernier cas, l'élimination physique d'un enfant juif s'accompagne de la récupération de son âme par les chrétiens – opération doublement profitable donc.

Il s'agit donc de comprendre comment le massacre des Innocents a été construit comme paradigme biblique du martyr involontaire mais valide, car c'est sur cette base que purent par la suite se bâtir des récits comme ceux que nous venons d'évoquer. En effet, deux aspects de la doctrine du baptême se rejoignent dans la figure des saints Innocents et permettent d'expliquer que le baptême, et, dans une certaine mesure, le martyre des enfants considéré comme un baptême de sang, soient valides en toute circonstance, et comment de petits enfants juifs peuvent devenir des chrétiens en mourant. En ce sens, le massacre des Innocents serait une sorte de baptême forcé d'enfants juifs, mais un baptême de sang.

Les Innocents, en tant qu'*infantes* (étymologiquement « incapables de parler », rappelons-le) sont considérés comme n'ayant pas pu, à l'inverse des autres martyrs, proclamer la foi pour laquelle ils mouraient. Par conséquent, leur martyre est involontaire, et pourtant il est valide, comme en témoigne le culte qui leur est rendu depuis la fin de l'Antiquité et leur émergence comme type de martyr dans les classifications à partir du XII^e siècle. Il semble que Bernard de Clairvaux soit le premier penseur à avoir mis en place une typologie tripartite du martyr, indexée sur le calendrier chrétien, et plus particulièrement sur le *triduum* de Noël, typologie au sein de

¹ Cf. *supra*, p. 247.

laquelle les Innocents sont un type à eux tout seuls. Depuis Augustin, le martyr involontaire des Innocents est invoqué pour justifier le baptême des enfants en bas âge, baptême nécessitant pourtant un engagement du baptisé. Le glissement du martyr involontaire mais valide au baptême involontaire mais valide ne va pas de soi, et pourtant, aucun auteur médiéval ne le questionne : *non loquedo sed moriendo confessi sunt*, la formule consacrée apparaissant dans les sacramentaires d'époque carolingienne¹ n'est pas contestée. Ce glissement du martyr au baptême repose peut-être sur l'idée que martyr et baptême sont comparables en ce qu'ils constituent les deux seuls moyens de laver la souillure de péché originel : c'est en ce sens que le martyr peut être considéré comme un « baptême de sang ». Le raisonnement repose donc sur une analogie : le baptême est aux enfants en bas âge ce que le martyr est aux Innocents.

Le discours sur les saints Innocents théorise également leur martyr comme une adoption spirituelle. En effet, s'ils ont souffert involontairement, comme l'affirme Bernard, leur martyr n'est pas évident aux yeux des hommes : ils sont donc tout particulièrement aimés de Dieu et leur martyr témoigne de la puissance de la grâce divine, qui permet d'inclure dans le giron de l'Église des enfants juifs sans volonté et morts avant même la prédication de Jésus. De même, le baptême, même involontaire, est valide par la grâce de Dieu, ce qui permettra du reste de justifier les baptêmes forcés, comme on le verra plus loin.

On rappellera dans un premier temps quelques données sur la typologisation du martyr afin de dater l'apparition des Innocents comme paradigme du martyr involontaire mais valide, puis on étudiera la comparaison entre martyr des Innocents et pédobaptême tout particulièrement dans les textes justifiant l'absence d'engagement personnel dans le baptême. Dans un troisième temps, on montrera comment ces conceptions de l'adoption spirituelle que constituent le martyr et le pédobaptême ont influencé des constructions littéraires antijuives.

III. 1. Les saints Innocents dans les typologies du martyr

Étymologiquement, « martyr » vient du grec *martyros* qui signifie « témoin » et cesse d'être employé dans ce sens judiciaire à partir du II^e siècle. Une définition *a*

¹ Cf. *supra*, p. 213.

minima pourrait être la suivante : le martyr est une personne qui préfère une mort violente et injuste à la soumission et dont l'exécution est racontée dans un texte spécifique, la *Passio*. Il n'y a pas de martyr en soi (il y a toujours des morts en période d'oppression, mais tous ces morts ne sont pas considérés comme des martyrs), mais la mise en récit constitue le martyr ; c'est la communauté et/ou l'institution qui le valide ou pas¹. L'historien a donc affaire à un objet déjà construit, la martyre est une représentation.

Tertullien, au tout début du III^e siècle, posait dans son *Apologétique* les fondements de la martyrologie chrétienne. « Tourmentez-nous, torturez-nous, condamnez-nous, broyez-nous ! C'est une preuve de notre innocence que votre iniquité ! (...) Nous devenons plus nombreux, chaque fois que vous nous moissonnez : le sang des chrétiens est une semence². » Cette apostrophe aux persécuteurs confirme que le martyr est bien créateur d'identité et de différence. Tout d'abord, le paradigme *semen est sanguis christianorum* exprime le rôle du sang des martyrs dans la constitution d'une communauté de fidèles, ce qui devient un lieu commun de la martyrologie ; la cause du martyr est l'appartenance à la religion chrétienne, c'est un facteur d'identité et d'identification d'autant plus que l'acte d'écriture du récit de martyr est lui aussi un acte de foi et d'appartenance à la communauté. Par la suite, le culte du martyr crée la communauté. De plus, Tertullien use de l'antithèse, maintes fois remployée, entre un persécuteur désigné comme inique et tyrannique (on retrouve la dimension politique du martyr) et un persécuté innocent : dans le martyr, il y a forcément un bourreau, un « autre », qui paradoxalement et contre son gré contribue à la glorification des victimes, ou plutôt de ceux qui cessent d'être des victimes pour devenir les héros d'une communauté. Ce renversement, cette réaction, permet l'identification de la communauté à ses martyrs³. On sait par ailleurs que pour Tertullien le chrétien parfait est précisément le martyr.

¹ D'ailleurs, d'après Peter Brown, les martyrs ne sont pas particulièrement remarquables pour des gens habitués aux vedettes professionnelles de la violence (gladiateurs, etc) ; ils sont plutôt un type particulier d'expérience religieuse. Peter BROWN, *Le culte des saints. Son essor et sa fonction dans la chrétienté latine*, Paris, Cerf, 1984.

² (...) *cruciate, torquete, damnate, atterite nos : probatio est enim innocentiae nostrae iniquitas vestra ! (...)* *Etiam plures efficimur, quotiens metimur a vobis : semen est sanguis christianorum* (TERTULLIEN, *Apol.* 50, 12-13)

³ À ce propos, voir Jean-Pierre ALBERT, « Sens et enjeux du martyr, de la religion à la politique », dans Pierre CENTLIVRES (dir.), *Saints, sainteté et martyr. La fabrication de l'exemplarité. Colloque de Neuchâtel, 27 et 28 nov. 1997*, Neuchâtel – Paris, Éditions MSH, 2001, p. 17-25 ; *ID.*, « Du martyr à la

L'historiographie du martyr a donné lieu à d'âpres débats, en particulier sur les origines du martyr dans le monde antique. William Friend¹ en 1967, Theofried Baumeister² en 1980, Glen Bowersock³ en 2002, qu'ils attribuent la naissance du martyr aux juifs ou aux chrétiens, et pour ne citer qu'eux, se fondent sur une même hypothèse : judaïsme et christianisme sont deux entités distinctes. On peut par conséquent poser l'un comme origine d'une pratique reprise par l'autre. Au contraire, Daniel Boyarin, dans un ouvrage très discuté, *Mourir pour Dieu. L'invention du martyr aux origines du judaïsme et du christianisme*, traduit en français en 2004, remet en question cette hypothèse fondamentale : selon lui, la création du martyr fut peut-être un élément du processus de création du judaïsme et du christianisme comme entités distinctes. Sur des bases communes aux juifs et aux chrétiens (un « système conceptuel de reconnaissance posthume et d'espoir de récompense » ; l'affirmation de pure essence de la victime : « je suis chrétien » ou « Dieu est unique » ; la mort du martyr considérée comme accomplissement d'un mandat religieux en soi et non simplement une préférence personnelle), en rupture avec la tradition antique de la belle mort, chaque communauté aurait cherché à s'approprier le martyr, ce qui aurait donné lieu à leur différenciation. La volonté de se différencier conduit alors à l'autodéfinition et à l'élaboration théologique de la notion de martyr par l'Église, ainsi que sa prise en main par l'institution. On a noté plus haut qu'un commentateur de la liturgie des Saints-Innocents, Amalaire de Metz, justifiait les particularités de cette liturgie par la volonté de se différencier des juifs⁴.

Les *pueri infra bimatu* de l'Évangile de Matthieu deviennent, dans les anciens calendriers et les sermons antiques, *infantes*. Cette qualité est interprétée littéralement

star. Les métamorphoses des héros nationaux », dans Pierre CENTLIVRES, Françoise ZONABEND, Daniel FABRE (dirs.), Paris, Éditions MSH, 1998, p. 11-32.

¹ William FRIEND, *Martyrdom and Persecution in the Early Church. A study of a Conflict from the Maccabees to Donatus*, New York, New York University Press, 1967 : le martyr est une pratique qui puise solidement ses racines dans le judaïsme et l'Église « prolonge et supplante » la pratique juive.

² Theofried BAUMEISTER, *Die Anfänge der Theologie des Martyriums*, Münster, Aschendorff, 1980, souligne l'importance des sources juives dans les *Actes des martyrs* ; *ID.*, *Genèse et évolution de la théologie du martyr dans l'Église ancienne*, R. TOLCK (trad.), Berne – Berlin – Paris, P. Lang, 1991 ; et enfin *ID.*, « Märtyrer und Martyriumsverständnis im frühen Christentum : Ursprünge eines geschichtsmächtigen Leitbildes », *Wissenschaft und Weisheit*, 67/2, 2004, p. 179-190. Pour cet auteur, la notion de martyr existe dans le judaïsme, avant que le mot « martyr » n'apparaisse dans les sources chrétiennes et ne se dote d'un sens plus particulier, en référence à la Passion du Christ.

³ Pour Glen W. BOWERSOCK, *Rome et le martyr*, Paris, Flammarion, 2002, le martyr chrétien n'a rien à voir avec des origines juives : c'est une pratique qui se développe dans un environnement culturel romain et qui est ensuite « empruntée » par les juifs.

⁴ Cf. *supra*, p. 251.

dans le deuxième sermon sur le symbole de Quodvultdeus (longtemps attribué à Augustin) et repris dans la liturgie : ils ont confessé la gloire de Dieu non en parlant mais en mourant (*non loquendo sed moriendo*), dit la collecte de la messe du jour de leur fête, le 28 décembre. Cette formule est connue de tous au Moyen Âge central : Pierre Comestor, Thomas d'Aquin, Durand de Mende, *etc* la répètent à l'envi. Ainsi, l'impossibilité de parler n'est pas un obstacle au témoignage de la foi, bien au contraire, puisqu'il faut être comme des petits enfants pour entrer dans le royaume de Dieu. Le Psaume 8, 3, *Ex ore infantium et lactentium perfecisti laudem propter inimicos tuos, ut destruas inimicum et ultorem*, chanté dans la liturgie des heures et à la messe le 28 décembre, exprime cette double caractéristique des *infantes* : le fait d'être privé de la parole rend la louange plus parfaite et la lutte contre les ennemis plus efficace. Le martyre des Innocents n'en est pas moins problématique : le martyre, s'il ne doit pas être recherché – auquel cas il s'apparente au suicide –, nécessite de pouvoir témoigner de sa foi.

Il est difficile de définir précisément le moment où les enfants de Bethléem reçoivent la qualité d'innocence. Au début du Moyen Âge, la qualité morale d'innocence semble s'être substituée aux qualificatifs physiques liés à leur jeune âge. L'innocence, attribut du Christ, état de l'homme avant le péché originel, que l'on ne peut retrouver que par le baptême ou le martyre, se substitue, ou dans un premier temps se surajoute, à l'absence de parole comme qualité principale. Il s'agit donc désormais de construire le martyre innocent. L'élaboration doctrinale de la notion de martyre par l'Église est un enjeu crucial et demande de résoudre un certain nombre de contradictions : comment peut-il y avoir des martyrs alors qu'il n'y a plus de persécution ? Comment peut-on qualifier de martyrs des enfants qui n'ont pas témoigné de leur foi ? C'est qu'il existe plusieurs sortes de martyrs. On peut à ce titre se pencher sur les typologies médiévales du martyre, élaborées à deux moments-clés : la fin des persécutions, qui nécessite un certain nombre de réajustements de la part de l'Église en ce qui concerne le martyre, et le débat sur l'intention dans l'acte au XII^e siècle.

Pour Grégoire le Grand (VI^e siècle) repris par Isidore de Séville (VII^e siècle), il y a deux types de martyrs : la passion effective (*aperta passio*) d'une part, la vertu cachée de l'esprit (*occulta animi virtus*) d'autre part. Pour expliquer qu'il puisse exister des martyrs en temps de paix, Isidore montre que « beaucoup résistent aux traîtrises de l'ennemi et se montrent fermes envers tous les désirs charnels ; et pour s'être immolés dans leur cœur pour Dieu tout puissant, ils furent convertis en martyrs en temps de paix,

parce qu'ils auraient pu être d'authentiques martyrs du temps des persécutions »¹. La virginité représente donc une forme de martyr sans effusion de sang – c'est un lieu commun de la théologie monastique –, et c'est une qualité qui s'ajoute à celles des Innocents : en témoigne la liturgie des heures, élaborée au haut Moyen Âge par les moines qui, semble-t-il, remodelent le martyr des Innocents en fonction de leurs idéaux. Une des antiennes les plus importantes de l'office propre aux Innocents², l'antienne de *Benedictus*, est en effet chantée par toutes les communautés au moins depuis le X^e siècle, est la suivante : *Hi sunt qui cum mulieribus non sunt coinquinati : virgines enim sunt ; et sequuntur Agnum quocumque ierit* (« Ce sont ceux qui ne se sont pas souillés avec des femmes, car ils sont vierges ; et ils accompagnent l'Agneau partout où il va »)³. Leur martyr est interprété non comme moyen d'atteindre la sainteté mais comme un signe de leur innocence et une récompense pour leur chasteté.

Au XII^e siècle, Bernard de Clairvaux ajoute aux typologies anciennes un troisième type de martyr, peut-être pour expliquer la place des trois fêtes qui suivent la naissance du Sauveur, celles de Saint-Étienne le 26 décembre, de Saint-Jean l'Évangéliste le 27, et des Saints-Innocents le 28. Pour rappel, dans son sermon sur ces trois fêtes, il distingue le martyr relevant de l'acte et de la volonté, *opus et voluntas*, celui d'Étienne le protomartyr, visible aux yeux des hommes (c'est le martyr *in aperta passione* de Grégoire et Isidore) ; le martyr relevant de la volonté seule, celui de saint Jean l'Évangéliste, visible des anges seuls, qui reconnaissent les « signes spirituels du don de soi » (c'est le martyr *in occulta animi virtute* de la typologie précédente) ; enfin, le martyr seulement en acte, celui des Innocents, dont ni les hommes, ni les anges ne perçoivent le mérite : ce sont donc des martyrs aux yeux de Dieu⁴. Selon Bernard, le martyr des Innocents est supérieur aux autres, c'est un privilège divin ; il cite à l'appui de son propos le Psaume 8, 3. Il s'agit donc d'une rupture notoire avec la doctrine augustinienne du martyr, selon laquelle c'est la cause, et non la peine, qui fait

¹ ISIDORE DE SÉVILLE, *Etymologiae*, VII, 11 « De martyribus », José OROZ RETA, Manuel A. MARCOS CASQUERO (éds.), t. I, Madrid, 1982, p. 676 : *Duo sunt autem martyrii genera, unum in aperta passione, alterum in occulta animi virtute. Nam multi hostis insidias tolerantes, et cunctis carnalibus desideriiis resistentes per hoc, quod se omnipotenti Deo in corde mactaverunt, etiam pacis tempore martyres facti sunt, qui etiam si persecutionis tempus existeret, martyres esse potuerunt.*

² La constitution précoce d'un office propre aux Innocents, entre le X^e et le XI^e siècle en fonction des lieux, témoigne de la faveur dont jouissent les Innocents et de l'ancienneté de leur culte. De nombreux autres martyrs n'ont pas de « propre », mais on les célèbre avec le « commun des martyrs ».

³ Cf. *supra*, chapitre 6, p. 241sq.

⁴ BERNARD DE CLAIRVAUX, *De Festivitatibus Sancti Stephani, Sancti Ioannis et Sanctorum Innocentum*, éd. cit.

le martyr, et de la résolution de la contradiction du martyr sans cause (au sens où les martyrs antiques comme Polycarpe et les martyrs de Lyon, ou médiévaux comme Thomas Becket, défendent une cause qu'ils croient juste) : la cause du martyr des Innocents n'est visible qu'aux yeux de Dieu. Si la tripartition de Bernard, ainsi que son invention du martyr sans volonté et par la grâce, est reprise par beaucoup, dont Thomas d'Aquin, tous ne s'accordent pas sur la primauté du martyr des Innocents : pour Guillaume Durand évêque de Mende au XIII^e siècle, par exemple, le martyr des Innocents est inférieur à celui des autres¹.

La construction des Innocents participe donc de l'appropriation chrétienne de la notion de martyr, simplement à travers son élaboration doctrinale et sa typologisation. Il y a une volonté manifeste de doter ces enfants de moins de deux ans de qualités morales (innocence, virginité, etc), de justifier un culte dont on a souligné l'aspect problématique, de transformer des victimes innocentes en héros positifs et de changer un martyr subi en martyr voulu². En outre, l'élaboration de l'« objet théologique Innocents » s'effectue dans un contexte polémique : Bernard crée en effet la catégorie du martyr sans volonté grâce aux Innocents, en écho avec le conflit qui l'opposa durant plusieurs années à Abélard, qu'il finit par faire condamner au Concile de Sens en 1141. Dans le martyr des Innocents, la sainteté est acquise par l'acte et sans aucune intention propre : il constitue un exemple à l'appui des thèses de Bernard, et à l'encontre de celles d'Abélard³. La typologie tripartite de Bernard est du reste reprise dans les traités de liturgie et dans l'exégèse.

¹ *Tertium martyrium est opere et non voluntate, quale fuit martyrium Innocentium quod sicut tertium locum optinet in dignitate, ita et inter festa martyrum*, *Rat. Div. Off.* VII, XLII, 10 dans DURAND DE MENDE, *Rationale divinatorum officiorum VII-VIII*, Anselme DAVRIL, Timothy M. THIBODEAU, Bertrand Georges GUYOT (éds.), Turnhout, Brepols, 2000 (CCCM n°140B), p. 110.

² Cela appelle une nuance : on a beau doter les Innocents de toutes les qualités, n'y a rien à raconter sur eux qui pourrait constituer une *Vita* ou une *Passio* ; et sans *Passio*, le martyr « manque de poids », pour paraphraser Peter Brown. Alors l'évocation du martyr des Innocents est souvent l'occasion de faire un sort aux tourments de leur persécuteur Hérode, l'Autre, dont le motif n'était au départ que politique.

³ Abélard a lui-même produit un sermon sur les Innocents dans lequel il n'est nullement question de volonté ou d'intention. Les deux sermons sur les Innocents des deux adversaires ne se répondent malheureusement pas. Bernard s'oppose, dans son sermon, très directement à Abélard lorsqu'il écrit : « Qu'ils réfléchissent à cela, ceux qui se querellent sans fin et en d'après discussions au sujet de l'intention et de l'acte », *loc. cit.*, p. 89

III. 2. Le massacre des Innocents et la justification du baptême sans volonté

L'absence de volonté des Innocents dans le martyre les pare d'un privilège divin aux yeux de Bernard de Clairvaux. Cependant, le problème continue d'être posé, en particulier dans les débats, réactivés à plusieurs époques, sur la nécessité du baptême des tout-petits. Les Innocents sont invoqués dans les débats sur le pédobaptême sous la forme suivante : qui doute de la validité du pédobaptême doute de la validité de leur martyre. Entre le IV^e et le XIV^e siècle, il semble que trois auteurs – et non des moindres : saint Augustin, saint Bernard et, moins célèbre quoique grand personnage dominicain proche du pape, Durand de Saint-Pourçain – établissent explicitement un lien entre pédobaptême et massacre des Innocents. Pourquoi ce rapprochement fait-il sens ?¹

Les Innocents bibliques sont des enfants juifs, donc circoncis, mais évidemment non baptisés. Morts sans baptême, ils sont pourtant sanctifiés : leur martyre, identifié à un baptême de sang, se substitue au baptême par l'eau. Cependant, en raison de leur jeune âge, ils sont incapables d'un engagement propre, condition pourtant requise pour le martyre², et soumise à question en ce qui concerne le baptême. Par extension, ou par analogie plutôt, les saints Innocents constituent des exemples scripturaires à disposition des théologiens et des prédicateurs pour poser le problème du baptême du sang et, surtout, de l'absence de volonté propre chez les enfants. On observera donc l'évolution des solutions doctrinales apportées à ces problèmes tout d'abord par saint Augustin, puis par saint Bernard, et enfin par Durand de Saint-Pourçain.

III. 2. a. Innocents et pédobaptême chez Augustin

En premier lieu, les Innocents apparaissent dans le traité *Sur le libre arbitre* de saint Augustin, écrit contre les manichéens à la fin du IV^e siècle. Il s'agit pour l'auteur de montrer que le mal et le péché font partie de la Création – et non qu'il existe deux Créations, l'une bonne et l'autre mauvaise, comme le prétendent ses adversaires. Le chapitre 23 du livre III traite, entre autres, de la mort des tout-petits et des « plaintes

¹ La matière de ces développements a donné lieu à un article paru dans la revue en ligne *Atelier du Centre de Recherches Historiques*, n° 15, novembre 2015. Je remercie Elsa Marmursztejn pour sa note critique.

² La question des conditions requises pour le martyre est très complexe et évolue dans le temps ; pour une mise au point, voir Isabelle HEULLANT-DONAT, Charlotte DE CASTELNAU-L'ESTOILE, « Le martyre : état des lieux », dans Marc BELISSA, Monique COTTRET (dirs.), *Le martyr(e) : Moyen-Âge, Temps Modernes*, Paris, Kimé, 2010, p. 11-24.

injustes des ignorants au sujet des souffrances qu'ils endurent »¹. Comment expliquer la mort et la souffrance dont sont victimes les enfants alors que Dieu n'a rien à leur reprocher qui puisse justifier ces épreuves ? Augustin insère, dans la réponse à cette question posée par les « ignorants », un développement sur le pédobaptême car celui-ci est souvent, dit-il, un baptême *in extremis* auquel les enfants ne pourront jamais acquiescer consciemment – la *fides aliena* étant censée pallier l'absence de volonté des enfants, mais temporairement seulement. Augustin répond par l'argument de la foi pour l'autre, et par un exemple évangélique : la veuve de Naïm (Luc 7, 11-15) obtint par sa foi la résurrection pour son fils. Dans le raisonnement d'Augustin, les Innocents sont introduits dans un passage sur les tourments corporels infligés aux enfants : quel mal ont-ils fait pour les subir ? L'auteur rétorque sèchement : « comme s'il pouvait y avoir un mérite dû à l'innocence avant que l'on puisse rien faire de répréhensible ». On en déduit qu'il existe deux types d'innocence, celle des enfants, qui n'ont aucun mérite à ne pas pécher, et celle des adultes, qui résulte de la volonté de ne pas pécher et est bien plus méritoire – c'est de cette façon que l'on redevient un petit enfant pour entrer dans le royaume des cieux.

Les tourments des enfants, poursuit Augustin, n'ont plus de conséquence pour ceux qui les ont subis, parce qu'ils ne sont plus ; en revanche, ils servent de leçon aux adultes qui choisiront soit de devenir meilleurs parce qu'ils auront été corrigés par les misères temporelles, soit de persévérer dans l'erreur et, dans ce cas, ils mériteront le châtement éternel. Augustin fait preuve d'une grande sévérité à l'égard des adultes et d'une absence totale de sensibilité à l'égard de la souffrance infantine. Il semble que pour Augustin, les souffrances infligées aux enfants, dont le paradigme est le massacre des Innocents, servent à mettre à l'épreuve les adultes qui, eux, disposent du libre-arbitre et peuvent corriger leur conduite. Il ne se prononce pas encore sur le sort réservé à ces enfants dans l'au-delà, mais dans le doute, dit-il, on peut vénérer les Innocents² comme martyrs, de la même façon que, dans le doute, l'on peut baptiser des nouveau-nés.

¹ AUGUSTIN, *De libero arbitrio*, III, 23, 66-68, éd. cit., p. 449-457.

² Comme c'est souvent le cas, les nourrissons martyrs de Bethléem ne sont pas appelés « saints Innocents » mais désignés par une périphrase : (...) *infantes illos, qui cum Dominus Jesus Christus necandus ab Herode quaeretur, occisi sunt* (...) (« ces enfants mis à mort au moment où Hérode cherchait le Seigneur Jésus-Christ pour le tuer »), *ibid.*, III, 23, 68.

La question suivante réfutée par Augustin est « pourquoi les animaux, qui n'ont rien fait, subissent-ils de telles souffrances ? » : enfants et animaux sont mis sur le même plan, en tant que dénués de conscience. Les souffrances qu'ils endurent appartiennent au plan divin et offrent une leçon aux humains dotés de leur libre-arbitre. La souffrance des êtres non doués de conscience consiste à nous faire comprendre que la douleur, sentiment de résistance à la division et d'aspiration à l'unité, existe chez chaque créature, même la plus insignifiante. Ainsi, tout être qui souffre proclame l'unité du créateur, de même que la *caritas* ramène la multitude de la communauté à l'unité. La mort et la souffrance des enfants, qui justifient la pratique du pédobaptême, sont des éléments à part entière de l'unité et de la cohésion de la création.

Les réflexions d'Augustin sur le pédobaptême font autorité jusqu'au Moyen Âge central. Certaines de ses propositions sont immédiatement reprises, d'autres, en particulier le lien entre pédobaptême et massacre des Innocents, ne rencontrent que peu d'écho et ne seront reprises qu'au XII^e siècle, sous la plume de Bernard de Clairvaux. Notons que pour Augustin, on vénère les Innocents « dans le doute », de même que l'on baptise les nouveau-nés « dans le doute ». L'argument se durcit progressivement à partir du XII^e siècle : martyre des Innocents et pédobaptême sont à nouveau comparés, mais il n'est plus question de doute. Le culte des Innocents ainsi que leur martyre sont désormais des faits incontestables, et la comparaison entre Innocents et bébés baptisés est devenue courante.

III. 2. b. Innocents et pédobaptême chez Bernard de Clairvaux

À la suite d'Augustin, ce grand abbé cistercien met en relation saints Innocents et pédobaptême dans trois textes, ce qui mérite d'être souligné : on peut y lire le signe d'une dévotion particulière de l'abbé aux Innocents ou, à tout le moins, d'une plus grande présence des Innocents dans le paysage dévotionnel de la Chrétienté occidentale.

Dans le premier sermon pour le dimanche des Rameaux, Bernard de Clairvaux compare à une image du ciel la procession de ce jour qui commémore l'entrée de Jésus à Jérusalem ; en tête de la procession terrestre, Jésus est monté sur un « petit ânon », une monture volontairement modeste pour signifier le caractère humble et pacifique de son règne en tant que Messie. Sans transition, Bernard introduit le pédobaptême ; il réplique à ceux qu'il qualifie d'« hérétiques » et veulent exclure les enfants du baptême que « celui qui s'est fait tout petit enfant et qui a commencé par appeler à lui une troupe

d'enfants, je veux parler des saints Innocents, n'exclut point aujourd'hui les enfants de la grâce »¹. Comme chez Augustin, l'enfant est ici associé à l'animal (l'ânon) en tant qu'être dénué de raison ; mais la grâce divine, l'universalité de la *caritas* et de l'amour rédempteur n'excluent aucune créature. Bernard introduit avec force la figure de Jésus-enfant – dévotion nouvelle dont il est l'un des principaux promoteurs – en faveur du pédobaptême, ce qui confirme le statut des enfants dans le dogme de l'Incarnation.

Dans le sermon 66 sur le Cantique², toujours en réaction aux attaques de détracteurs qualifiés d'« hérétiques », Bernard justifie les différents rites relevant de la *caritas* : le baptême des enfants, la prière pour les morts et l'intercession des saints. En ce qui concerne l'absence d'engagement personnel de l'enfant baptisé, il répond que le sang de son frère, c'est-à-dire Jésus, ainsi que la voix de sa mère l'Église (*mater Ecclesia*) crient en sa faveur ; les vagissements de l'enfant au moment de l'aspersion signifient qu'il implore volontairement le secours de la grâce divine et la mère Église lui communique sa foi en vertu de la grandeur et de la générosité de son manteau³. Pour Bernard, c'est donc l'Église qui assure non seulement le salut des enfants baptisés dans sa foi, mais aussi la couronne du martyr pour les enfants massacrés à cause du (ou pour le) Christ (*infantes interfecti pro Christo*), c'est-à-dire les Innocents. Sous la plume de saint Bernard, la *fides Ecclesie*⁴ (foi de l'Église comme institution) a remplacé la *fides aliena* augustinienne (foi des autres, de l'Église comprise comme ensemble des fidèles) : la *caritas* s'est institutionnalisée en même temps que l'Église, désormais unique pourvoyeuse de ce liant social à travers les sacrements.

Enfin, dans le sermon de Bernard sur les Innocents⁵, pédobaptême et martyr comme baptême de sang sont mis sur le même plan : pour les enfants, le baptême suffit pour le salut, sans aucun exercice de leur volonté personnelle (*sine ullo propriae voluntatis usu*), de même que le martyr enduré pour le Christ suffit tout autant aux Innocents pour la sainteté. Pour Bernard, l'absence de volonté n'est un obstacle ni au

¹ BERNARD DE CLAIRVAUX, « Sermon pour le dimanche des Rameaux », *PL* 183, col. 55. Traduction par l'abbé CHARPENTIER, Paris, 1866.

² *Id.*, « Sermon 66 sur le cantique », dans *Sermons sur le Cantique*, t. IV, Henri-Marie ROCHAIS (éd.), Paul VERDEYEN et Raffaele FASSETTA (trad.), Paris, Cerf, 2003 (*SC* 472), p. 355-359.

³ Cette métaphore, matérialisation imagée de la *caritas* sous forme d'un manteau de miséricorde recouvrant l'humanité, est à rapprocher des représentations plus tardives de la Vierge de Miséricorde : celle de Pietro di Domenico da Montepulciano datant du début du XV^e siècle, en est un bon exemple.

⁴ Sur ce point, voir Marie-Thérèse NADEAU, *Foi de l'Église : évolution et sens d'une formule*, Paris, Beauchesne, 1988.

⁵ BERNARD DE CLAIRVAUX, *De Festivitatibus Sancti Stephani, Sancti Ioannis et Sanctorum Innocentum*, éd. cit.

salut du baptisé, ni à la sainteté des Innocents martyrs, puisque la grâce de Dieu pallie cette lacune.

L'assimilation du martyr au baptême de sang et par extension au pédobaptême nécessite une explication, que l'on trouve, entre autres exemples, chez Pierre le Vénérable, grand abbé de Cluny et contemporain de Bernard de Clairvaux : dans son traité contre les sectateurs de Pierre de Bruys, auxquels Pierre le Vénérable reproche de considérer qu'il n'y a ni foi propre sans baptême, ni baptême sans foi propre, il répond que les martyrs non baptisés ont été sauvés par leur foi propre et sans baptême, et que par conséquent les enfants sont forcément sauvés par le baptême sans foi propre¹. En attestent les versets 7, 14-15 de l'Apocalypse cités par Pierre le Vénérable : « Ils ont lavé leurs robes et les ont blanchies dans le sang de l'Agneau. C'est pourquoi ils se tiennent devant le trône de Dieu, et lui rendent un culte jour et nuit dans son temple ». Ces versets autorisent à assimiler le martyr à un baptême de sang et on peut noter par ailleurs qu'ils sont omniprésents dans les messes et les offices en l'honneur des saints Innocents². Si l'abbé de Cluny ne cite pas explicitement les Innocents, il est impossible qu'il ne les ait pas eus en tête par le rappel de ce verset apocalyptique.

Ainsi, Bernard, à Clairvaux, et Pierre, à Cluny, entretiennent des réflexions parallèles sur le pédobaptême référé aux saints Innocents et à leur baptême de sang. Un autre argument commun aux deux abbés porte sur la circoncision, appliquée aux nouveau-nés juifs mâles au huitième jour de leur vie dans l'ancienne Alliance. Elle se faisait en l'absence de foi propre des nourrissons mais dans la foi des parents, et suffisait à leur salut. Pourquoi le pédobaptême ne serait-il pas aussi efficace que la circoncision, même en l'absence de foi propre des nourrissons, demande l'abbé de Cluny ? La doctrine chrétienne postulait en effet la supériorité du baptême sur la circoncision : la Loi nouvelle avait accompli la Loi ancienne ; le baptême bénéficiait aux enfants des deux sexes, et non aux seuls enfants mâles. Ces arguments renforcent le lien entre le pédobaptême et les saints Innocents, enfants juifs, circoncis, non baptisés, mais martyrs par leur baptême de sang, et ils situent la réflexion à un niveau plus

¹ PIERRE LE VÉNÉRABLE, *Contra Petrobrusianos haereticos*, James FEARNES (éd.), Turnhout, Brepols, 1968 (CCCM 10), p. 45-47. Voir Dominique IOGNA-PRAT, *Ordonner et exclure...*, *op. cit.*, p. 153-161.

² Les chants liturgiques du 28 décembre, jour des Innocents, font écho à ces versets. Voir *CAO*, t. I, p. 50-55 et t. II, p. 82-89 et *supra*, p. 239sq.

« sociologique » ; la nouvelle loi chrétienne aspire en effet à inclure plus largement les humains sous le manteau de la *caritas* que ne le faisait l'ancienne Loi. Si Bernard ne développe pas l'ensemble de ces implications, d'autres s'en chargeront, dans un contexte différent.

III. 2. c. Innocents et pédobaptême chez Durand de Saint-Pourçain

C'est le cas du dominicain Durand de Saint-Pourçain, auteur, dans les toutes premières années du XIV^e siècle, d'un commentaire des *Sentences* de Pierre Lombard. Le texte de ce théologien évoluant dans l'entourage des papes est rédigé à un moment où la réception des thèses d'Augustin se fait presque uniquement à travers les écrits de Thomas d'Aquin, dont Durand rejette un certain nombre de thèses, et ce dans le cadre de la théologie scolastique devenue une science à visée non plus seulement spirituelle, mais également pratique. Le cadre diffère donc grandement de celui des théories des grands abbés du XII^e siècle ; cependant, le passage concernant le pédobaptême constitue un exemple fort de développement de toutes les potentialités de cette pratique. En effet, une des conséquences de la justification séculaire de la validité du baptême sans autre volonté que la foi de l'Église est la légitimation, par les théologiens et ensuite par l'institution ecclésiale, des baptêmes forcés des enfants d'« infidèles »¹. Ce texte permet également de mettre au jour les limites de la *caritas*.

Durand de Saint-Pourçain reprend les propositions de Bernard de Clairvaux en les menant encore plus loin sur le terrain de la non-nécessité de la volonté dans le martyre des Innocents et dans le baptême des enfants. Dans la question 7 de la distinction 4², l'argument des saints Innocents est, de manière désormais classique, cité à l'appui de la non-nécessité de la volonté dans le baptême. Mais dans ce cas précis, il est question de la volonté des parents, et non plus de celle des enfants. Le maître dominicain veut déterminer si les enfants des infidèles baptisés sans l'accord de leurs parents reçoivent le sacrement effectif du baptême. Il expose tout d'abord, selon la méthode scolastique, le syllogisme d'un contradicteur imaginaire. Comme le baptême

¹ Sur le sujet des baptêmes forcés, voir Gilbert DAHAN, *Les intellectuels chrétiens et les juifs au Moyen Âge*, Paris, Cerf, 1990, p. 143-152 ; Elsa MARMURSZTEJN, « Effacer et soustraire. Infanticides et baptêmes forcés au Moyen Âge », *Penser / Rêver, À quoi servent les enfants ?*, 17, printemps 2010, p. 135-152 ; et en dernier lieu EAD., *Le baptême forcé des enfants juifs...*, op. cit.

² DURAND DE SAINT-POURÇAIN, *In Sententias theologicas Petri Lombardi Commentariorum Libri quatuor*, d. 4, q. 7, Lyon, Guillaume Rouillé, 1563, fol. 260.

de l'eau est identique au baptême par le sang, dit ce dernier, les « enfants tués au nom du Christ »¹, évidemment sans l'accord de leurs parents, ont reçu la rémission du péché originel ; donc, de la même façon, les enfants baptisés sans la volonté de leurs parents reçoivent la vérité du sacrement et l'effet du sacrement. Or il faut une volonté dans le baptême, au moins celle des parents. Donc le baptême forcé est forcément nul puisque cette dernière fait défaut.

Durand de Saint-Pourçain répond en trois temps pour défendre la validité du baptême forcé dans certains cas. Premièrement, si chez l'adulte la volonté propre est requise dans le baptême, chez l'enfant une *voluntas aliena* – variation sur le syntagme augustinien de *fides aliena* dont il faudrait poursuivre l'étude – suffit, car de même que le péché originel vient de la volonté des premiers parents (Adam et Ève), de même une *voluntas aliena* suffit pour le laver. Deuxièmement, cette *voluntas aliena* appartient à toute personne qui s'occupe de l'enfant (parents, tuteurs, parrains, institution charitable, Église). Troisièmement – et là se situe l'innovation – le maître dominicain établit une distinction entre les enfants d'infidèles libres, qu'on n'a pas le droit de baptiser de force car cela reviendrait à un vol, et les enfants d'infidèles non-libres, que la puissance politique peut enlever à leurs parents pour les élever². Il y a donc bien *voluntas aliena* dans ce cas : celle du prince. Durand de Saint-Pourçain conclut en rectifiant l'argument sur les saints Innocents : certes, tout enfant tué pour le Christ – ce qui inclut sans doute aussi les enfants prétendument massacrés rituellement par les juifs, accusation répandue depuis le milieu du XII^e siècle³ –, même sans volonté des parents, est sauvé. Mais le martyr n'est pas un sacrement, écrit le maître dominicain, donc n'agit pas *ex opere operato* (par le fait même que l'action est accomplie). Dans le cas du martyr, comme dans le cas du baptême forcé, c'est la volonté d'un autre très spécial qui agit : l'abondante pitié de Dieu, argument ultime des théologiens.

¹ *Pueri occisi pro Christo*, périphrase fréquente pour désigner les Innocents.

² À propos de ce passage, voir Elsa MARMURSZTEJN, Sylvain PIRON, « Duns Scot et la politique. Pouvoir du prince et conversion des juifs » dans Olivier BOULNOIS, Élisabeth KARGER, Jean-Luc SOLÈRE, Gérard SONDAG (dirs.), *Duns Scot à Paris, 1302-2002*, Turnhout, Brepols, 2004, p. 31-32. Les auteurs font remarquer (p. 25) que la catégorie d'infidèles non-libres désigne principalement les juifs, dont la condition juridique est progressivement assimilée à celle des serfs à partir du XII^e siècle ; sur ce problème, voir les mises au point de DAHAN, *Les intellectuels chrétiens...*, *op. cit.*, p. 67 et de IOGNA-PRAT, *Ordonner et exclure...*, *op. cit.*, p. 279-281.

³ DAHAN, *Les intellectuels chrétiens...*, *op. cit.*, p. 23-29.

La question de l'absence d'engagement propre de l'enfant dans le baptême, *a priori* résolue dès l'Antiquité par l'argument de la « foi pour l'autre » qui agit par la *caritas*, reste pourtant une question disputée tout au long du Moyen Âge. Au début de l'époque moderne, elle deviendra importante dans la rupture entre catholiques et protestants. La réflexion sur le pédobaptême n'est en aucun cas une réflexion marginale puisqu'elle porte en elle-même de larges potentialités théologiques sur des points tout à fait centraux du dogme chrétien : la preuve de l'existence du péché originel (Saint Augustin) et de l'aspect infini de la grâce divine (Bernard de Clairvaux). En outre, les réflexions sur la « foi pour l'autre » contiennent la possibilité, en cas de nécessité, de justifier la validité des baptêmes forcés, qui sont théoriquement illicites, mais valides puisque, d'après la longue tradition dont on vient d'esquisser le panorama, aucune intention n'est requise dans le baptême, si ce n'est celle de Dieu.

La vision médiévale de l'enfance qui se dégage de ces questions semble s'appuyer sur deux composantes principales. L'absence de volonté des enfants, négative d'un point de vue théologique, est compensée par la grâce toute spéciale que Dieu leur accorde. Ce qui explique que des enfants de non-chrétiens, comme les Innocents, ces enfants juifs, puissent être enlevés à leurs parents pour être reçus dans le grand manteau de la *caritas*. L'Église, comprise comme institution, et non plus comme ensemble des fidèles, est devenue au cours du Moyen Âge l'unique dispensatrice de la *caritas* et de l'innocence par l'intermédiaire du sacrement du baptême. *Caritas* et innocence, deux caractéristiques respectivement collective et individuelle, sont indispensables pour retrouver l'état de l'homme et des rapports sociaux d'avant la Chute. Ainsi est créé le lien social, la cohésion de la société chrétienne qui est pensée comme corps en route vers le salut, excluant au passage ceux qu'elle considère comme indésirables, sans s'interdire d'en récupérer, de gré ou de force, les enfants.

III. 3. Constructions en miroir : la légende du petit juitel et l'enfant juif dans le récit du meurtre d'Adam de Bristol

Elsa Marmursztejn a étudié ces légendes sous l'angle du double stéréotype de l'inclination spontanée des enfants pour le christianisme, assortie du péril que constituent les juifs pour l'enfance. On apportera des arguments supplémentaires à son analyse en étudiant ce qui dans la légende est susceptible de provenir des constructions intellectuelles à propos des saints Innocents. Ces derniers, rappelons-le, constituent le

paradigme biblique de l'absence de volonté dans le martyr, et donc dans l'adoption spirituelle.

La légende du « petit juif » serait apparue en Orient, aurait été formulée en latin par Grégoire de Tours, puis popularisée par son emploi comme *exemplum* dans de nombreux sermons¹. La trame narrative est la suivante : un petit enfant juif, attiré par le christianisme, communique. Son père, furieux, le jette alors dans un four, d'où il est sauvé par l'intervention miraculeuse de la Vierge. Le petit enfant, devenu chrétien, survit tandis que son père, dans certaines versions de la légende, meurt dans d'atroces souffrances. Comme le note Elsa Marmursztejn, l'enfant est adopté par la communauté des chrétiens à travers l'intervention de la Vierge, sans pourtant avoir été baptisé ni avoir exprimé la volonté de l'être ; c'est ici la communion, signe de l'inclination spontanée de l'enfant pour le christianisme, qui vaut adhésion tacite à la foi de l'Église ; le four est le lieu où s'opère la métamorphose du petit enfant juif en chrétien². La présence de ce récit dans un très grand nombre de sources cléricales, y compris dans la *Légende dorée*, pose la question des associations d'idées que les auteurs ou utilisateurs de l'anecdote pouvaient opérer. Si aucune version de la légende du « petit juif » ne fait explicitement référence aux Innocents, on peut à tout le moins supposer que ce récit est rendu possible par le précédent que constituent les Innocents : des enfants juifs, massacrés par leurs coreligionnaires, adoptés spirituellement par la communauté des chrétiens. L'intervention de la Vierge et, dans certaines versions, les cris de la mère du « petit juif », rappellent le déroulement de l'épisode biblique du massacre des Innocents, immédiatement suivi des pleurs de Rachel, identifiée à l'Église et, dans le drame liturgique, à la Vierge elle-même. Le châtement immédiat du père n'est pas sans évoquer celui d'Hérode. Enfin, si le four est une métaphore de la régénération baptismale³, il évoque aussi la chaleur des enfers, où les âmes des Innocents ont

¹ On peut consulter quelques exemples dans la base de donnée sur les *exempla* du GAHOM (<http://lodel.ehess.fr/gahom/thema/index.php>) : Paris, BnF lat. 16482, Sermo D103, Paris, BnF lat. 16482, Sermo D204, 2 ; Paris, BnF lat. 16481, Sermo 113, 2 (dans ce sermon l'enfant juif est nommé Richard, ce qui n'est évidemment pas sans rappeler le saint Innocent parisien) ; Voir également la version de Gautier de Coincy († 1236) étudiée par Gilbert DAHAN, « Les juifs dans les miracles de Gautier de Coincy », *Archives juives*, 3 (1980), p. 41-49 et 4 (1980), p. 59-68 ; le passage du chapitre sur l'Assomption de la Vierge dans la *Légende dorée* (BOUREAU, 2004, p. 644), et en dernière analyse Elsa MARMURSZTEJN, *Le baptême forcé des enfants juifs...*, *op. cit.*, p. 380-386.

² *Ibid.*, p. 384.

³ *Ibid.*, p. 384 et la note 28, cite THOMAS D'AQUIN, *Supplementum tertiae partis summae theologiae*, q. 56, a. 2, *ad I^{um}*, Rome, Édition léonine, t. 12, 1906, p. 113 : *Quasi adhuc fovendus intra uterum Ecclesiae*.

momentanément séjourné, en attendant de devenir des martyrs et de rejoindre le royaume des cieux après la Passion du Christ, et où Hérode, lui, a fini.

Le récit du martyre d'Adam de Bristol¹, composé vers 1280, met en scène le juif Samuel, un meurtrier d'enfants chrétiens qui n'en est pas à son premier méfait. Fait original dans ce type de récit, il est aidé de son fils qui attire Adam chez lui et participe au meurtre. Le récit est long (une dizaine de feuillets de manuscrit recto-verso) et détaillé, particulièrement en ce qui concerne les tortures infligées à Adam. La moitié du texte est consacrée à ce qui arrive après la mort de l'enfant chrétien. Celui-ci raconte à ses meurtriers qu'il a été protégé par une belle dame et un enfant qui a baisé ses plaies. La femme de Samuel, impressionnée par les miracles, déclare alors sa croyance en Jésus et sa volonté de se faire baptiser ; elle est immédiatement tuée par son mari. L'enfant, voyant sa mère morte, se lamente. Samuel lui demande : « Veux-tu, mon cher, croire au Christ malfaisant et être baptisé à la manière des chrétiens ? », à quoi l'enfant répond : « Je crois en Jésus Christ le Dieu des chrétiens, comme ma mère y a cru et je veux être baptisé à la manière des chrétiens ». Son père le poignarde alors à mort et son âme est immédiatement transportée au ciel par des anges². L'enfant juif, dans cette histoire, proclame sa foi en Jésus et sa volonté d'être baptisé, après avoir assisté aux miracles entourant la mort d'Adam, puis à la mort de sa mère. Il reçoit un baptême de sang, évoqué dans la question du père (« veux-tu être baptisé à la manière des chrétiens ? ») que l'on peut interpréter, venant de lui, comme une menace de mort proférée à l'encontre de son fils. Le baptême de sang a pour effet immédiat l'accès au ciel. L'enfant n'est pas ressuscité et le crime reste impuni, à l'inverse de la légende du « petit juitel ». Ici, le baptême de sang et la transformation de l'enfant juif en martyr chrétien du seul fait de l'identité du meurtrier évoquent fortement les saints Innocents. Par ailleurs, le lexique rappelle celui utilisé dans le discours sur les Innocents : Adam est appelé « innocent » tout le long du récit ; sa bouche est entravée durant son supplice, et pourtant une voix forte (*vox magna*) sort de sa gorge pour avertir Samuel qu'il est en train de tuer son Dieu, ce qui évoque le Psaume 8, 3, *Ex ore infantium*. En outre,

¹ Récit édité par Christoph CLUSE, « *Fabula ineptissima*. Die Ritualmordlegende um Adam von Bristol nach der Handschrift London, British Library, Harley 957 », *Aschkenas, Zeitschrift für Geschichte und Kultur der Juden*, 5, 1995, p. 293-330. Je remercie Elsa Marmursztejn de m'avoir fourni cet article.

² *Ibid.*, p. 313.

Samuel tue femme et enfant pour les empêcher de devenir chrétiens, et en fait des martyrs, dans un geste de colère similaire à celui d'Hérode.

Dans la légende du « petit juitel » comme dans celle d'Adam de Bristol, des enfants juifs sont donc présentés comme des chrétiens virtuels et volontaires, qui le deviennent soit en mourant, soit en étant miraculeusement sauvés par la Vierge. Les ressemblances avec la légende des Innocents sont trop nombreuses pour être fortuites.

On espère avoir démontré la dimension antijuive du massacre des Innocents, l'aspect kaléidoscopique des références à cet épisode biblique dont les significations multiples, présentes en puissance dans l'exégèse, ont été diversement réagencées en fonction des contextes. Une piste à explorer aurait été celle suggérée par Didier Lett¹ d'une mise en parallèle du développement du culte des saints Innocents et du rajeunissement des enfants prétendument massacrés par les juifs, de Guillaume de Norwich, qui a douze ans, à Simon de Trente, qui a deux ans et demi et est appelé l'Innocent – *der Unverdorben* –. Cependant, on constate que le rajeunissement ne s'effectue pas linéairement, la plupart des enfants martyrs ayant entre sept ans, l'âge de raison, et douze ans, et que les Innocents sont invoqués dès la naissance des accusations contre les juifs (Guillaume de Norwich, Richard de Pontoise), comme pour expliquer cette nouvelle accusation par un précédent biblique, mais sans qu'ils soient pour autant explicitement mobilisés dans les accusations plus tardives. Est-ce parce que les divers éléments de leur culte et de leur identité sont désormais bien connus et ne nécessitent plus d'explication ?

¹ Lors de la soutenance d'HDR d'Elsa Marmursztejn, le 21 juin 2014.

Épilogue : enfances, souffrances

On se propose, en guise de conclusion, de reprendre un certain nombre des acquis de cette étude afin de présenter une interprétation du massacre des Innocents. Les thèmes abordés jusqu'ici procurent une impression kaléidoscopique : le discours sur les Innocents, ainsi que les mises en actes et mises en scène qu'il induit, sont composés d'éléments permanents, principalement issus de l'exégèse, qui s'agencent différemment en fonction des types de sources et des contextes. Les constantes à l'œuvre dans toute mention des Innocents semblent cependant s'inscrire dans trois thématiques principales : celle de l'enfance de l'Église, celle des douleurs de l'enfantement et de la maternité, celle enfin des violences faites aux enfants. Le massacre des Innocents tel que le Moyen Âge l'a envisagé du début du IX^e siècle à l'extrême fin du XIII^e siècle a mobilisé des explications, des notions et des idées dont on se propose de rendre compte en considérant leur articulation avec des caractéristiques plus larges : celles de la société qui les a produites.

I. L'enfance de l'Église

On a vu que la mention des Innocents et de leur massacre pouvait renvoyer, plus ou moins explicitement, à la thématique de l'enfance de l'Église. Par enfance de l'Église, on entend en tout premier lieu la question de la naissance de l'Église mais également la valorisation spirituelle de la toute petite enfance. Les Innocents, parfois désignés comme *lactantes*, représentent l'Église dans ses premiers temps, qui « boit le lait » de la parole divine. La métaphore de l'allaitement est du reste récurrente pour désigner les néophytes¹.

¹ Cf. *supra*, p. 41.

Dans l'exégèse, les Innocents sont très tôt présentés comme les premiers chrétiens, puisque, les premiers, ils ont souffert pour le Christ. Cela implique une conception de la foi chrétienne comme témoignage militant de l'appartenance à la communauté de celui qui la professe. La conclusion qu'en tirent les Pères de l'Église est que cette communauté a connu la persécution dès l'incarnation du Christ, puisqu'avant même le début de sa prédication, ses semblables, alors bébés, ont été massacrés. Cette idée antique perdure tout au long du Moyen Âge – en témoigne la persistance, jusqu'au XII^e siècle, voire au XIII^e siècle, de la périphrase *infantes occisi pro Christo* et de ses variantes pour les désigner – en dépit des changements de contexte. Si dans les premiers siècles du christianisme, le massacre des Innocents permet de justifier la présence du Mal, incarné par les souffrances des nouveau-nés, dans l'économie du salut, le sens de cette idée évolue ensuite : durant le haut Moyen Âge, la persécution précoce de l'Église peut renvoyer à l'omniprésence des forces du Mal contre lesquelles l'âme du chrétien doit lutter. À partir de l'époque carolingienne, les exégètes commentent le massacre des Innocents non plus comme le plus grand Mal qui arrive pour une bonne raison ou comme une métaphore de la psychomachie, mais comme l'un des éléments d'une construction ecclésiologique réactive : dès l'origine, l'Église est persécutée par des ennemis réels. C'est cette idée carolingienne qui survit dans l'exégèse plus tardive. En d'autres termes, le massacre des Innocents, dans le contexte des réformes carolingienne puis grégorienne sert à évoquer la naissance troublée de l'Église et l'existence ininterrompue de la persécution, en même temps que l'âge d'or durant lequel le Christ régnait sur un peuple enfant, ce qui appuie le discours réformateur de retour à la pureté évangélique et infantine. L'Église, ou le locuteur du discours sur les Innocents, s'identifie à eux. L'absence de volonté ou d'engagement dans le martyre des Innocents constitue du reste un élément récurrent du discours, qui appuie les revendications d'innocence de ceux qui se présentent comme persécutés.

Par ailleurs, le discours sur les Innocents lie leur massacre fondateur avec les lieux réels de l'épisode biblique, ce qui permet de créer un *continuum* temporel entre temps bibliques et temps actuels à travers l'évocation de la Terre sainte. Dès l'époque carolingienne en effet, l'exégèse, s'appuyant en partie sur Jérôme et sur Bède, s'emploie à situer spatialement le massacre à travers le commentaire de *in Bethlehem et in omnibus finibus eius* et celui des lamentations de Rachel, dont les exégètes connaissent la localisation du tombeau. À travers l'évocation de ces lieux réels, visibles aux pèlerins qui se rendent en Terre sainte et, à partir de la fin du XI^e siècle, aux croisés, l'exégèse

réactualise en permanence les événements évangéliques, ce qui permet, par l'évocation de la réalité de ceux-ci, de sacraliser le présent¹. Ainsi, le massacre des Innocents évoque le retour aux origines et, partant, permet de justifier une réforme, par exemple par l'invention opportune de reliques d'Innocents, ou encore d'afficher une piété pure et originelle. Une donnée impossible à mesurer demeure celle de l'impact du discours sur les Innocents dans le processus de décision à l'origine des croisades : à force de parler des lieux saints, on finit par désirer les reconquérir. L'efflorescence de mentions et de reliques des Innocents en amont de la première Croisade, la naissance de l'église et du cimetière des Innocents à Paris entre la deuxième et la troisième Croisade, suggèrent à tout le moins que des liens purent exister².

Ces liens s'incarnent dans ce que la tradition historiographique nomme la « croisade des enfants »³ : en 1212, des enfants franciliens et rhénans partent pour la Terre sainte. Richer de Senones (1190-1267), moine chroniqueur vosgien, croit pouvoir comparer ces petits pèlerins, dont l'âge n'est pas précisé, aux Innocents bibliques, et précise qu'il vaut mieux mourir par le glaive que connaître la triste fin des jeunes croisés⁴, qui sont morts noyés, de faim ou de fatigue. Les chroniqueurs contemporains semblent avoir considéré cette croisade comme une manipulation diabolique ; seulement deux générations après, plusieurs auteurs s'accordent à considérer les jeunes croisés comme les « nouveaux Innocents »⁵. Aubry de Trois-Fontaines († ap. 1252), lui-même parti en croisade en 1218, rapporte que quelques années après le désastre de la croisade des enfants, le pape Grégoire IX (1227-1241) fit construire en leur honneur une chapelle « aux nouveaux Innocents », sur l'île San Pietro au sud de la Sardaigne, à l'endroit où se seraient échoués deux navires transportant les jeunes croisés⁶. Dans les

¹ Cette idée d'actualisation de l'exégèse par la croisade et de sacralisation du présent est développée par exemple par Armelle LECLERCQ, « Temps historique et temps sacré : deux chroniqueurs de la première Croisade face à la prise de Jérusalem », dans Emmanuèle BAUMGARTNER, Laurence HARF-LANCIER (dirs.), *Dire et penser le temps au Moyen Âge. Frontières de l'histoire et du roman*, Paris, Presses Sorbonne Nouvelle, 2005, p. 77-100.

² Sur ce point, l'étude de Sini KANGAS, « Slaughter of the Innocents and Depiction of Children in the Twelfth-Century Sources of the Crusades », dans Elizabeth LAPINA, Nicholas MORTON (dirs.), *The Uses of the Bible in Crusading Sources*, Leyde, Brill, sous presse, devrait apporter des précisions.

³ Sur cette croisade et les diverses sources qui la mentionnent, voir Gary DICKSON, *The Children's Crusade : Medieval History, Modern Mythistory*, New York, Partridge Macmillan, 2008.

⁴ *Richeri gesta Senoniensis Ecclesiae*, IV, 3, Georg WAITZ (éd.), 1880, *MGH, SS*, t. 25, p. 301.

⁵ DICKSON, *The Children's Crusade...*, *op. cit.*, p. 137-140 (Chapitre « Child-Martyrs : the New Innocents ») ; Christian GRASSO, « La memoria contesa dei novelli Innocenti », dans *Un maestro insolito. Scritti per Franco Cardini*, Florence, 2010, p. 83-100.

⁶ *Chronica Alberici Monachi Trium Fontium*, *MGH, SS*, t. 23, p. 893.

sources, cette croisade des enfants fait fortement appel aux thématiques liées aux Innocents, à l'image d'une Église qui s'incarne dans la jeunesse sacrifiée.

Plusieurs chroniqueurs rapportent que les « nouveaux Innocents » allaient chantant, ce qui pousse Paul Alphandéry à se demander s'ils n'étaient pas des enfants de chœur¹. Le rapport entre les Innocents et les enfants de chœur relève de l'association d'idées puisqu'il n'est pas établi explicitement dans les sources. Cependant, qui mieux que les enfants de chœur peuvent chanter les louanges d'une Église qui se perçoit elle-même comme enfance menacée, voire massacrée ? Deux siècles plus tard, la dévotion de Louis XI aux saints Innocents, déjà évoquée, l'aurait conduit d'après certains « antiquaires » de Paris² à créer une fondation de six enfants de chœur pour l'église parisienne placée sous leur vocable, à l'instar de ce qui se pratiquait dans les saintes chapelles. Par cet acte, le roi de France identifie reliques des Innocents et reliques de la Passion (car ce sont elles, et seulement elles, qui peuvent offrir à un édifice religieux le caractère de sainte chapelle), Innocents et reliques de contact, une manière de mieux souligner sa piété intacte et sa légitimité à gouverner.

II. Douleurs de l'enfement et de la maternité

L'exégèse médiévale du massacre des Innocents fait la part belle aux lamentations de Rachel. Celles-ci font partie intégrante de la compréhension de la signification de l'épisode biblique et de ses usages. L'aspect pénitentiel de la liturgie par exemple, s'il a pu être interprété momentanément comme le résultat de la descente aux enfers des âmes des Innocents, est principalement rapporté à la tristesse que leur massacre inspire aux mères. Ainsi, la maternité, telle qu'elle est construite dans le discours sur les Innocents, apparaît comme une source de tristesse et de souci. Ce motif

¹ Paul ALPHANDÉRY, Alphonse DUPRONT, *La Chrétienté et l'idée de croisade*, Paris, Albin Michel, 1995 [1^{re} éd. en deux vol., 1954 et 1959], « Les croisades d'enfants », p. 339-372, spécialement p. 364.

² Henri SAUVAL, *Histoire et recherches des Antiquités de la ville de Paris*. Reproduction en offset de la première édition (Paris, 1724), introduction de Michel FLEURY, Paris, Éditions du Palais-Royal, et Genève, Minkoff Reprint, 1974, 3 vol. in-8°, t. 1, p. 358-359 ; Charles LE MAIRE, *Paris ancien et nouveau*, Paris, Michel Vaugon, 1685, t. 2, p. 41 ; Jean LEBEUF, *Histoire de la ville et de tout le diocèse de Paris*, Paris, Prault, 1754, t. I, p. 78.

de la maternité éplorée connaît des évolutions. À l'époque carolingienne, Rachel est présentée comme une mère juive se lamentant sur ses enfants morts (ceux de Juges 19) et, à travers le massacre des Innocents, sur l'aveuglement de ses enfants qui ne reconnaissent pas les signes de l'advenue du Messie. La douleur maternelle apparaît alors comme une douleur charnelle, en ce sens que Rachel est l'éprouve physiquement, à la vue des souffrances des fruits de ses entrailles, et refuse la consolation. Dès l'époque carolingienne, la douleur de Rachel prend une dimension plus spirituelle dans les interprétations allégoriques de l'épisode, où Rachel est typologiquement identifiée à l'Église. En quelque sorte, sa douleur est spiritualisée à partir du moment où elle représente non plus le chagrin d'une mère mais les plaintes de l'Église se lamentant de la persécution de ses membres. Spiritualisée, moins associée à une conception charnelle de la maternité, cette douleur est christianisée ; l'absence de consolation est alors expliquée par le fait que Rachel a compris que le martyre était en réalité une bénédiction pour les Innocents. À l'inverse, si l'assimilation typologique de Rachel à l'*Ecclesia* permet de christianiser la matriarche vétérotestamentaire, elle autorise également l'Église à s'incarner sous les traits d'une femme éplorée : l'Église se matérialise, selon un processus similaire à sa pétrification dans des lieux et des bâtiments¹, dans des figures présentant un aspect charnel et terrestre.

L'ambivalence de la douleur de Rachel permet l'identification de celle-ci à la Vierge Marie. La piste ouverte par Notker Balbulus de Saint-Gall² et son hymne *Quid tu Virgo*, à l'extrême fin du IX^e siècle, prend toute son ampleur deux siècles plus tard dans le drame liturgique où Rachel est présentée comme vierge et identifiée à Marie qui se lamente sur la mort du Christ. À l'aboutissement de ce processus d'identification de Rachel à Marie, on trouve chez Chaucer, dans le *Conte de la Prieure*, une « nouvelle Rachel »³ bien chrétienne en la personne de la mère du petit enfant massacré par les juifs. La promotion du culte de la Vierge à partir du XII^e siècle a probablement facilité cette christianisation de Rachel, et a également permis que la douleur de Rachel, spiritualisée par les exégètes dans un premier temps, soit admise comme étant une

¹ Dominique IOGNA-PRAT, *La Maison Dieu. Une histoire monumentale de l'Église au Moyen Âge (v. 800-v. 1200)*, Paris, Seuil, 2006.

² Jan M. ZIOLKOWSKI, « Laments for Lost Children: Latin Tradition », dans Jane TOLMIE, M. J. TOSWELL (dirs.), *Laments for the Lost in Medieval Literature*, Turnhout, Brepols, 2010, p. 81-107, spécialement p. 93-96 sur le massacre des Innocents.

³ Robert ADAMS, « Chaucer's 'New Rachel' and the Theological Roots of Medieval Antisemitism », *Bulletin of the John Rylands University Library of Manchester*, vol. 77/3, 1995, p. 9-18.

douleur charnelle. La figure de Rachel pleurant les Innocents a sans doute, en retour, contribué à la formation de la figure de la *mater dolorosa*. Quoi qu'il en soit, l'interprétation des lamentations de Rachel sur les Innocents et l'identification de Rachel à l'Église ont permis d'une part d'inclure mère et enfants juifs dans le récit chrétien et, d'autre part, de créer la figure de l'Église éplorée, coupée de ses membres, pleurant sur ses martyrs.

Ce motif de la maternité éplorée se trouve traité de façon tout à fait originale dans la *Chronique* de Jean d'Outremeuse (1338-1400). Cette histoire universelle écrite en français commence à la prise de Troie pour s'achever dans les années 1340, et traite les épisodes évangéliques comme des épisodes historiques, comme l'impose ce type de narration. Traitant du massacre des Innocents, il invente des détails, tels l'histoire du « bouclage » de Bethléem sur ordre d'Hérode : Joseph, averti du massacre en préparation mais empêché de s'échapper de la ville avec sa famille, doit négocier sa sortie avec un garde, auquel le chroniqueur donne le nom de Dismas – le nom du bon larron¹. On retrouve au sein du récit fantaisiste de Jean d'Outremeuse l'affirmation selon laquelle les Innocents sont devenus des martyrs « en morant, et nient en prechant »². L'épisode se clôt sur l'histoire d'une « pucelle qui oit nom Gonis » : une jeune fille noble de Judée, témoin du massacre des Innocents, se lamente de n'être pas mariée et mère ce qui aurait permis que son enfant fût tué pour Dieu avec les autres. Elle fabrique un enfant en cire, le couche dans un berceau et lui donne le sein. Dieu accomplit alors un miracle en donnant vie à la poupée de cire, Pinocchio des temps évangéliques, et en la dotant de la parole. Le nouveau-né enjoint alors sa « mère » à ne pas le faire circoncire, car il sera massacré le lendemain et baptisé dans son sang. Au moment du massacre, Gonis cherche à attirer l'attention des sicaires sur son enfant afin qu'il soit tué ; la beauté du bébé interpelle les sicaires d'Hérode, et l'enfant meurt percé d'une épée, sans verser une seule goutte de sang. Sans attendre, le ciel s'ouvre et des anges viennent chercher le petit défunt. Contrairement à Gonis, les autres mères cherchent à dissimuler leur enfant aux assassins en les cachant dans les buissons. Dieu,

¹ Lc 23, 40. Le nom de Dismas retenu par la tradition chrétienne apparaît, semble-t-il, dans l'Évangile apocryphe de Nicodème, 10, 2 (*Écrits apocryphes chrétiens*, vol. 2, p. 276).

² *Ly myreur des histours, chronique de Jean des Preis dit d'Outremeuse*, 6 t., Adrien BORGNET (éd.), Bruxelles, Hayez pour l'Académie royale de Belgique, 1864-1880, ici t. I, p. 355.

mécontent que l'on s'oppose à son plan, transforme alors les enfants en singes !¹ Dans cet épisode pour le moins curieux, coexistent les deux visions de la maternité sous-tendues par l'interprétation du massacre des Innocents et par l'ambivalence des pleurs de Rachel : l'une incarnée par Gonis, qui se lamente de ne pas avoir d'enfants à sacrifier à Dieu, avatar de la mère des Maccabées encourageant ses enfants au martyre ; l'autre incarnée par les femmes qui veulent soustraire leurs enfants au massacre en les cachant, telles Élisabeth confiant Jean-Baptiste à la montagne dans le *Protoévangile de Jacques*². Ces femmes cherchant à protéger leurs enfants provoquent la colère de Dieu.

Le thème de la mère Église souffrant pour le massacre de ses enfants, élaboré dans l'exégèse des lamentations de Rachel, est repris et amplifié au plus haut niveau de la hiérarchie ecclésiastique dans la bulle papale *Vox in Rama*, fulminée en 1233³ par Grégoire IX – qui comme on l'a indiqué précédemment a fait construire une chapelle pour les « nouveaux Innocents » de la croisade des enfants de 1212. Le commentaire de Mt 2, 17-18 intègre la législation pontificale composée contre les hérétiques et adressée à certains prélats de l'empire germanique et à l'empereur ; celle-ci contient des accusations contre les hérétiques qui ont, pour reprendre l'expression d'André Vauchez, « un caractère proprement délirant »⁴.

Le texte commence par la reprise des thèmes de l'exégèse de Matthieu 2, 17-18. La voix entendue dans Rama, celle de Rachel se lamentant, est aussi celle de la mère Église (*mater ecclesia*) pleurant ses fils que le diable perd et tue (*filios quos diabolus mactat et perdit*). Elle refuse d'être consolée car ses fils entreprennent de la détruire en lui déchirant les entrailles à la manière d'une vipère. L'ensemble du premier paragraphe de la bulle file la métaphore des souffrances de l'enfantement, souffrances augmentées par le fait que la progéniture de l'Église parturiente cherche à détruire sa génitrice, et multiplie les termes du champ lexical de l'accouchement. Toutes les parties du corps (matrice, yeux, reins, entrailles) sont mobilisées pour signifier que l'Église souffre charnellement, viscéralement, de la trahison de ses enfants hérétiques. L'effet produit est

¹ *Ibid.*, p. 355. Une brève étude de ce texte est donnée par Jacques POUCKET « L'Évangile selon Jean d'Outremeuse », *Folia Electronica Classica* (Louvain-la-Neuve), Numéro 28, juillet-décembre 2014. URL : http://bcs.fltr.ucl.ac.be/FE/28/Egypt_MM/Egyptien/Innocents.htm

² Cf. *supra*, p. 123.

³ *Vox in Rama, MGH saec. XIII*, 1, p. 432-436.

⁴ André VAUCHEZ, « En Occident : la répression de l'hérésie et les nouvelles formes de dissidence » (c. 4) dans Jean-Marie MAYEUR, Charles et Luce PIETRI, André VAUCHEZ, Marc VENARD (dirs.), *Histoire du christianisme*, t. 5 « Apogée de la papauté et expansion de la Chrétienté », Paris, Desclée de Brouwer, 1993, p. 826.

tout à fait frappant par son inscription dans le registre du corporel. Le serpent tortueux de l'hérésie, dit le texte, cherche à perdre les âmes enceintes (*pregnantes animas*) afin que le fœtus de la foi, conçu de l'amour divin, ne puisse arriver à maturation. L'Église, pleurant ses enfants qui ont emprunté le chemin de l'hérésie diabolique, se présente ainsi comme la seule à même de défendre le futur, à la foi spirituel et charnel, de ses fidèles.

Suit une description des rituels auxquels se livrent les hérétiques : l'initiation du néophyte est décrite avec force de détails, sous la forme d'une bacchanale où l'on vénère des animaux comme le crapaud ou le chat noir, où l'on se livre à des pratiques sexuelles débridées¹. En outre, les hérétiques sont accusés de recevoir chaque année la communion à Pâques, de garder l'hostie dans leur bouche jusqu'à leurs demeures, puis de la cracher dans les latrines en haine du Christ². Le *topos* des latrines est lié à la peur de la souillure du corps ecclésial et est omniprésent dans les récits de meurtre rituel imputés aux juifs³ : les juifs y sont accusés de jeter dans leurs lieux d'aisance leurs petites victimes, l'hostie profanée ou encore la vaisselle sacrée des chrétiens. La collusion, dans une même bulle pontificale destinée à éradiquer l'hérésie, des thèmes du massacre des Innocents (par la reprise de l'exégèse de *Vox in Rama*), du corps martyrisé et souillé de l'Église et des latrines vient, dans une certaine mesure, accréditer les thèses de Robert I. Moore sur la formation des catégories de la persécution⁴, dont le massacre des Innocents pourrait bien faire partie. La bulle *Vox in Rama* atteste de façon spectaculaire l'aspect opératoire et expédient de l'évocation du massacre des Innocents pour désigner n'importe quel adversaire comme massacreur d'enfants, l'Église s'identifiant, tour à tour, aux mères éplorées ou aux enfants assassinés.

¹ La bulle *Vox in Rama* a été étudiée dans des ouvrages sur l'hérésie ou sur l'histoire des chats, mais jamais du point de vue des références bibliques qui la fondent. Voir Alexander PATSCHOVSKY, « Der Ketzer als Teufelsdiener », dans Hubert MORDEK (dir.), *Papstum, Kirche und Recht im Mittelalter : Festschrift Horst Fuhrmann zum 65. Geburtstag*, Tübingen, Niemeyer, 1991, p. 317-334 ; *ID.*, « Zur Ketzerverfolgung Konrads von Marburg », *Deutsches Archiv*, 37, 1981, p. 641-693 ; Laurence BOBIS, *Une histoire du chat, de l'Antiquité à nos jours*, Paris, Fayard, 2000, p. 200-202.

² *Corpus etiam Domini singulis annis in pascha de manu recipiunt sacerdotis, et illud ad domus suas in ore portantes in latrinam proiciunt in contumeliam Redemptoris.*

³ Elsa MARMURSZTEJN, *Le baptême forcé des enfants juifs. Question scolastique, enjeu politique, échos contemporains*, Paris, Les Belles Lettres, 2016, spécialement p. 422-430 « Infanticide, pollution et sacrilège : les latrines comme lieux du crime », et les références citées par l'auteure.

⁴ Robert I. MOORE, *La persécution. Sa formation en Europe, X^e-XIII^e siècles*, Paris, Les Belles Lettres, 1991.

III. Les violences faites aux enfants : désigner l'ennemi infanticide

Le troisième élément du tableau de cette tentative d'interprétation du massacre des Innocents, après les Innocents eux-mêmes et Rachel, est évidemment le bourreau, Hérode. Le discours sur le massacre des Innocents a très tôt construit Hérode comme l'archétype du Mal, que ce mal soit identifié comme juif¹ ou hérétique². Le ressort le plus opérant de l'usage politique et polémique du massacre des Innocents est l'identification des ennemis au massacreur d'enfant par excellence, un tyran infanticide menaçant la Chrétienté tout entière.

Dans l'exégèse, la figure d'Hérode connaît des variations qui affectent peu ce schéma d'ensemble. Dans l'Antiquité, on décrit la fureur d'Hérode comme une sorte d'*hubris* propre à ceux qui détiennent le pouvoir ou, du moins, qui l'exercent mal. La raison de sa colère est politique et relève de la peur de perdre son trône. La motivation politique d'Hérode demeure omniprésente dans les commentaires médiévaux mais elle passe souvent au second plan derrière l'élaboration allégorique d'une antithèse Bien (les Innocents) / Mal (Hérode), parfois présentée de façon simpliste. Archétype du Mal, Hérode est également instrument de la grâce divine, à son insu : en faisant advenir le massacre des Innocents, il fabrique des martyrs mais il produit également une chaîne d'événements qui mèneront inévitablement à la Passion.

L'autre thème important porté par l'exégèse à propos d'Hérode est celui de la responsabilité du massacre des Innocents. Dans une certaine mesure, Hérode n'est pas vraiment responsable puisqu'il est l'instrument du plan divin. De plus, il agit par ignorance, comme le montrent les nombreux passages des commentaires de Matthieu concernant son incapacité à comprendre la logique de l'Incarnation et à en reconnaître les signes : il ne comprend pas le sens de l'étoile, à l'inverse des Mages ; il pense que Jésus peut se transformer et tient donc le Messie pour un simple magicien. C'est par

¹ HILAIRE DE POITIERS, *Sur Matthieu*, I, 6-7, *Herodis vero furor et infantium interfectio populi Iudaici in Christianos saevientis est forma, existimantis se beatorum martyrum caede posse in omnium fide et professione Christi nomen extinguere*, Jean DOIGNON (éd.), Paris, Cerf, 1978 (SC 254), p. 100-101.

² SICARD DE CRÉMONE (1155-1215), *Mitræ seu de officiis ecclesiasticis summa*, PL 213, col. 409 : *in his parvulis intelliguntur pusilli Ecclesiae, qui mortem per haereticos patiuntur, est enim Herodes, haereticus versipellis*.

l'exégèse de Matthieu 2, 19-20 (*Defuncti sunt etc.*) que les caractères prêtés à Hérode sont élargis à ses conseillers, prêtres et scribes, et parfois à l'ensemble du peuple juif, si bien qu'on a l'impression que le massacre des Innocents est le résultat de plusieurs facteurs cumulés : ignorance, envie et perfidie d'Hérode, parfois assorties de l'idée d'un complot juif visant à annihiler les chrétiens. La piste exégétique ouverte par Christian de Stavelot à l'époque carolingienne (Hérode a agi seul, pour des motifs purement politiques parce qu'il est un usurpateur, la preuve en est qu'il a fait disparaître toute documentation sur ses origines), n'a pas été suivie : c'est l'hypothèse majoritaire de Raban Maur (Hérode a agi par ignorance, par malignité et par envie, appuyé par ses complices) qui a fait souche, comme en témoignent, parmi maints exemples, les drames liturgiques étudiés.

Dans l'ensemble, c'est le traitement de la figure d'Hérode, assimilé à tous les juifs, qui confère au massacre des Innocents sa dimension antijuive. Cependant, on a constaté, à travers la bulle *Vox in Rama*, à quel point le glissement des juifs à tous les autres ennemis, réels ou supposés, de la Chrétienté était aisé. Le thème récurrent de la mort atroce d'Hérode, présent dans un certain nombre de sources de nature diverse, fait apparaître la nécessité de châtier ceux qui s'en prennent aux Innocents. Dans la légende, les souffrances d'Hérode ici-bas témoignent d'une justice immanente qui s'exerce avant même le Jugement dernier et les souffrances infernales que le bourreau ne manquera pas de subir. Ce qui est donc particulièrement opératoire dans la référence au massacre des Innocents est la nécessité de châtier ici-bas les coupables, si bien que les instances qui se désignent elles-mêmes comme protectrices des Innocents (ou de tous ceux qu'elles identifient comme tels : fidèles, sujets, *etc.*) s'appuient sur le précédent évangélique pour appuyer la répression. Qui s'oppose au droit naturel des enfants à vivre est un tyran et doit être durement réprimé par un pouvoir dont le rôle est de rétablir la justice ici-bas. Ce mécanisme est à l'œuvre dans tout usage politique de la figure des Innocents. Par exemple, Jean de Venette, dans sa *Chronique*, rapporte qu'en 1358, à Rouen, Charles de Navarre, dit « le Mauvais », organisa une grande cérémonie de réhabilitation de ses compagnons, qu'il fit enterrer dans la chapelle des Innocents de la cathédrale Notre-Dame, le jour des Saints-Innocents (28 décembre). En mettant ainsi en scène les funérailles de ses compagnons, Charles le Mauvais se comparait peut-être indirectement au Christ, réchappé du massacre, et revendiquait ainsi sa légitimité à

gouverner en renvoyant ses ennemis, les Valois, dans le camp du tyran Hérode¹. La même logique est à l'œuvre dans le procès de Gilles de Rais, dont on connaît la forte dimension politique : ses victimes sont systématiquement nommées « innocents », ce qui n'est pas sans ironie puisque le meurtrier d'enfants avait fondé une œuvre pieuse à Machecoul en 1435 sous le vocable de Saints-Innocents².

¹ *Chronique dite de Jean de Venette*, Colette BEAUNE (éd. et trad.), Paris, 2011, p. 161 et 411.

² Georges BATAILLE, *Le procès de Gilles de Rais*, Paris, Pauvert, 1965 ; Eugène BOSSARD, *Gilles de Rais maréchal de France dit Barbe-Bleue (1404-1440), d'après les documents inédits*, Paris, Honoré Champion, 1886.

Sources et bibliographie

Sources

- ADOMNAN D'IONA, *De locis sanctis*, Ludwig BIELER (éd.), dans *Itineraria et alia Geographica*, Turnhout, Brepols, 1965 (CCSL 175).
- ALBERT LE GRAND, *Super Matthaëum, capitula I-XIV*, Bernhard SCHMIDT (éd.), *Monasterii Westfolorum in aedibus Aschendorff*, coll. « Sancti doctoris ecclesiae Alberti Magni Opera omnia », n° 21/1, 1987.
- AMALAIRE DE METZ, *Liber de ordine antiphonarii*, 17, 2, dans Johann Michael HANSSSENS (éd.), *Amalarii Episcopi Opera liturgica omnia, t. III*, Città del Vaticano, Biblioteca Apostolica Vaticana, 1950.
- , *Liber officialis*, I, 41, dans Johann Michael HANSSSENS (éd.), *Amalarii Episcopi Opera liturgica omnia, t. II*, Città del Vaticano, Biblioteca Apostolica Vaticana, 1948.
- AMBROSIASTER, *Quaestiones veteris et novi testamenti*, PL 35.
- Analecta hymnica Medii Aevi*, vol. 50, Clemens BLUME, Guido M. DREVES (éd.), Leipzig, 1907.
- Analecta hymnica Medii Aevi*, vol. 54, Clemens BLUME (éd.) Leipzig, 1915.
- Anecdotes historiques, légendes et apologues tirés du recueil inédit d'Étienne de Bourbon*, Albert LECOY DE LA MARCHE (éd.), Paris, H. Loones, 1877.
- Annales Erphordenses*, MGH, SS, t. 16.
- Annales Marbacenses*, MGH, SS, t. 17.
- Annales Ordinis S. Benedicti Occidentalium Monachorum Patriarchae: In quibus non modo res monasticæ, sed etiam ecclesiasticæ historiæ non minima pars continetur*, t. VI, Jean MABILLON, Edmond MARTÈNE (éds.), Paris, Jacques Rollin, 1739.
- Annales regni Francorum*, MGH, *Scriptores rerum germanicarum in usum scholarum*, t. 6.
- Antiphonale missarum sextuplex*, René-Jean HESBERT (éd.), Paris – Bruxelles, Vronant, 1935.
- Apocalypse d'Esdras*, dans *Écrits apocryphes chrétiens*, t. 1, François BOVON, Pierre GEOLTRAIN (éds.), Paris, Gallimard, 1997 (Bibliothèque de la Pléiade).
- Apocalypse de Paul*, dans *Écrits apocryphes chrétiens*, t. 1, François BOVON, Pierre GEOLTRAIN (éds.), Paris, Gallimard, 1997 (Bibliothèque de la Pléiade).
- Actes de Matthieu dans la ville de Kahnat*, dans *Écrits apocryphes chrétiens*, t. 2, Pierre GEOLTRAIN, Jean-Daniel KAESTLI (éds.), Paris, Gallimard, 2005 (Bibliothèque de la Pléiade).
- AUGUSTIN D'HIPPONE, *Confessions*, Pierre de LABRIOLLE (éd. et trad.), Paris, Les Belles Lettres, 1956 (Collection Budé).
- , *Contra donatistas*, Michael PETSCHENIG (éd.), 1910 (CSEL 53).
- , *De Consensu Evangelistarum*, PL 34.
- , *De libero arbitrio*, François-Joseph THONNARD (éd. et trad.), Turnhout, Brepols, 1941 (Bibliothèque augustinienne, 6).

- , *De civitate Dei*, PL 41.
- , *Dix-sept questions sur l'Évangiles de Matthieu*, PL 35.
- , *Enarrationes in Psalmos*, PL 36.
- , *Enarrationes in Psalmos*, Clemens WEIDMANN (éd.), Vienne, Verlag der Österreichischen Akademie der Wissenschaften, 2003 (CSEL 93/1A).
- , *Epistulae CLXXXV-CCLXX*, dans Alois GOLDBACHER (éd.), *Augustini Opera*, Vienne – Leipzig, F. Tempsky – G. Freytag, 1911 (CSEL 57).
- , *Sermon 81*, dans *Sermons sur la chute de Rome*, Jean-Claude FREDOUILLE (éd.), Turnhout, Brepols, 2004 (Nouvelle Bibliothèque augustinienne 8).
- BARTHÉLÉMY DE TRENTE, *Liber Epilogorum in gesta sanctorum*, Emore PAOLI (éd.), Florence SISMELE – Edizioni del Galluzzo, 2001.
- BÈDE LE VÉNÉRABLE, *De temporum ratione*, PL 90.
- , *De locis sanctis*, Jean FRAIPONT (éd.), dans *Itineraria et alia Geographica*, Turnhout, Brepols, 1965 (CCSL 175).
- , *Homélie 10*, in *Homiliarum evangelii libri ii*, David HURST (éd.), Turnhout, Brepols, 1955 (CCSL 122).
- BERNARD DE CLAIRVAUX, *De Festivitatibus Sancti Stephani, Sancti Ioannis et Sanctorum Innocentium*, dans *Sermons pour l'année, I, 2 : De Noël à la purification de la Vierge*, Jean LECLERCQ, Henri-Marie ROCHAIS, Charles Hugh TALBOT (éds.), Marie-Imelda HUILLE (trad.), Paris, Cerf, 2004 (SC 481).
- , *Sermon 66 sur le cantique*, dans *Sermons sur le Cantique*, t. IV, Henri-Marie ROCHAIS (éd.), Paul VERDEYEN et Raffaele FASSETTA (trad.), Paris, Cerf, 2003 (SC 472).
- , *Sermon pour le dimanche des Rameaux*, PL 183.
- BERNOLD DE CONSTANCE, *Micrologus. De ecclesiasticis observationibus*, PL 151.
- Biblia latina cum glossa ordinaria*, 4 vol., Adolf RUSCH (éd.), Strasbourg, 1480/1481 (édition princeps). Consultable en ligne sur le site de l'Université de Erfurt/Gotha : http://archive.thulb.uni-jena.de/ufb/receive/ufb_cbu_00000227?jumpback=true&maximized=true&page=/Mon-typ-2-00011_009.tif.
- BRUNO DE SEGNI, *Commentaria in Matthaemum*, PL 165.
- Cartulaire général de Paris, ou Recueil de documents relatifs à l'histoire et à la topographie de Paris, 528-1180*, Robert DE LASTEYRIE (éd.), Paris, Imprimerie nationale, 1887 (coll. « Histoire générale de Paris »).
- CASSIODORE, *Histoire tripartite*, « Loys Cyaneus » (trad.), Paris, Gilles Gorbin, 1568.
- CÉSAIRE D'ARLES, *Sermon 222*, dans *Sermones*, Germain MORIN (éd.), Turnhout, Brepols, 1953 (CCSL 104).
- CHAUCER Geoffrey, *Les contes de Cantorbury*, traduits et présentés par André CRÉPIN, Paris, Robert Laffont (Bouquins), 2010, p. 476-484 pour le *Conte de la Prieure*.
- CHRISTIAN DE STAVELOT, *Commentaire sur l'Évangile selon Matthieu*, Robert Burchard Constantijn HUYGENS (éd.), Turnhout, Brepols, 2008 (CCCM 224).
- Chronica Alberici Monachi Trium Fontium*, MGH, SS, t. 23.
- Chronique de Robert de Torigni, abbé du Mont-Saint-Michel; suivie de divers opuscules historiques de cet auteur et de plusieurs religieux de la même abbaye*, Léopold DELISLE (éd.), t. 2, Rouen, A. Le Brument et Ch. Métérie, 1872.

- Chronique dite de Jean de Venette*, Colette BEAUNE (éd. et trad.), Paris, 2011.
- Chronique métrique de Godefroy de Paris, suivie de la taille de Paris, en 1313*, J.-A. BUCHON (éd.), Paris, Verdrière, 1827 (Collection des chroniques nationales françaises 9).
- COMMISSION THÉOLOGIQUE INTERNATIONALE, « L'espérance du salut pour les enfants qui meurent sans baptême (2007) », http://www.vatican.va/roman_curia/congregations/cfaith/cti_documents/rc_con_cfait_h_doc_20070419_un-baptised-infants_fr.html.
- Consuetudines Floriacenses saeculi tertii decimi*, Anselme DAVRIL (éd.), Siegburg, Schmitt, 1976 (CCM IX).
- Consuetudines cluniacensium antiquiores cum redactionibus derivatis*, Kassius HALLINGER (éd.), Siegburg, Schmitt, 1983 (CCM VII,2).
- CORROZET Gilles, *La fleur des antiquitez de la noble et triumpante ville et cité de Paris*, Paris, 1532.
- Corpus antiphonarium officii*, 2 t., René-Jean HESBERT (éd.), Rome, Herder, 1963-1979.
- CYPRIEN, *Epistulae 58-81*, Gerard Frederik DIERCKX (éd.), Turnhout, Brepols, 1996 (CCSL 3C).
- DANTE, *Le Paradis*, Jacqueline RISSET (trad.), Paris, Flammarion, 1990.
- , *Le Purgatoire*, Jacqueline RISSET (trad.), Paris, Flammarion, 1988.
- Die irische Kanonensammlung*, Hermann WASSERSCHLEBEN (éd.), Giessen, 1874.
- DU BREUL Jacques, *Le théâtre des antiquitez de Paris : où est traicté de la fondation des églises & chapelles de la cité, Université, Ville, & Diocèse de Paris : comme aussi de l'institution du Parlement, fondation de l'Université & collèges, & autres choses remarquables*, Paris, Société des Imprimeurs, 1639.
- DURAND DE MENDE, *Rational ou Manuel des divins offices*, Charles BARTHÉLÉMY (trad.), Paris, Vivès, 1854.
- , *Rationale divinarum officiorum*, Anselme DAVRIL, Timothy M. THIBODEAU, Bertrand Georges GUYOT (éds.), Turnhout, Brepols, 2000 (CCCM 140B).
- DURAND DE SAINT-POURÇAIN, *In Sententias theologicas Petri Lombardi Commentariorum Libri quatuor*, Lyon, Guillaume Rouillé, 1563.
- EKKEHARD IV, *St. Galler Klostergeschichten*, Hans F. HAEFELE (trad.), Darmstadt, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1980 (Ausgewählte Quellen zur deutschen Geschichte des Mittelalters 10).
- EUDES DE DEUIL, *Histoire de la croisade de Louis VII*, MGH, SS, t. 26.
- Évangile de Nicodème*, dans *Écrits apocryphes chrétiens*, t. 2, Pierre GEOLTRAIN, Jean-Daniel KAESTLI (éds.), Paris, Gallimard, 2005 (Bibliothèque de la Pléiade), p. 293-297.
- FLAVIUS JOSÈPHE, *La Guerre des juifs*, traduit par Pierre SAVINEL, Paris, Éditions de Minuit, 1977
- FULGENCE DE RUSPE, *Sermo IV*, dans *Opera II*, Johannes FRAIPONT (éd.), Turnhout, Brepols, 1968 (CCSL 91A), p. 911-917.
- GEOFFROY DU VIGEOIS, *Chronicon*, dans *Recueil des Historiens des Gaules et de la France*, t. 12, Léopold DELISLE (éd.), Paris, Victor Palmé, 1877.
- GIOVANNI BALBI, *Catholicon*, éd. 1506, (p. 429). URL : <https://archive.org/stream/GiovanniBalbiCatholicon1506Ed/BalbiCatholicon1506#page/n428/mode/1up>.

- GRÉGOIRE DE NYSSE, *Oratio in diem Natalem Christi et infantes qui in Bethléem occisi sunt*, PG 46.
- GRÉGOIRE LE GRAND, *Homelie in evangelia*, Raymond ÉTAIX (éd.), Turnhout, Brepols, 1999 (CCSL 141).
- GUIBERT DE NOGENT, *Autobiographie*, Edmond-René LABANDE (éd. et trad.), Paris, Les Belles Lettres, 1981.
- , *De sanctis et eorum pigneribus*, Robert Burchard Constantijn HUYGENS (éd.), Turnhout, Brepols, 1993 (CCCM 127).
- GUILLAUME D'AUXERRE, *Summa de ecclesiasticis officiis*, édition critique en ligne, URL : http://guillelmus.uni-koeln.de/tcrit/tcrit_t3c10.
- GUILLAUME LE BRETON, *Philippide*, dans Henri-François DELABORDE (éd.), *Œuvres de Rigord et de Guillaume le Breton*, t. 2, Paris, Renouard, 1885.
- HAYMON D'AUXERRE, *Homilia XII De sanctis Innocentibus*, PL 118.
- HILAIRE DE POITIERS, *Sur Matthieu*, Jean DOIGNON (éd.), Paris, Cerf, 1978 (SC 254).
- Histoire littéraire de la France par la Congrégation de Saint-Maur*, t. X et XII, Paris, 1756 et 1763.
- HONORIUS AUGUSTODUNENSIS, *Elucidarium*, PL 172.
- , *Gemma animae*, PL 172.
- , *Sacramentarium*, PL 172.
- , *Speculum ecclesie*, PL 172.
- HUGUES DE SAINT-CHER, *Postille*, édition de Venise (N. Pezzana), 1703, vol. 6, fol. 8 (consultable en ligne sur le site glossae.net).
- HUGUCCIO DE PISE, *De dubio accentu. Agiografia. Expositio de symbolo apostolorum*, Giuseppe CREMASCOLI (éd.), Spolète, CISAM, 1978 (Biblioteca degli Studi medievali 10).
- HUGUCCIO DE PISE, *Derivationes: editio critica princeps*, t. 2, Enzo CECCHINI et al. (éds.), Firenze, SISMEL – Edizioni del Galluzzo (Edizione nazionale dei testi mediolatini 11/6), 2004.
- Interfectio puerorum* (ms Orléans, BM, 201), Susan BOYNTON (éd.), dans *EAD.*, « Performative Exegesis in the Fleury *Interfectio Puerorum* », *Viator*, vol. 29, janvier 1998, p. 39-64.
- « Inventaire du trésor de Saint-Amé de Douai, 1382-1627 », Abbé Dehaisnes (éd.), *Souvenirs de la France wallonne*, t. V, 1865, p. 161-162.
- IRÉNÉE DE LYON, *Contre les hérésies, Livre III*, Adelin ROUSSEAU (éd.), Paris, Cerf, 2002 (SC 211).
- ISIDORE DE SÉVILLE, *De ecclesiasticis officiis*, PL 83.
- , *Etymologiae*, 2 t., José OROZ RETA, Manuel-A. MARCOS CASQUERO (éds.), Madrid, Ed. Católica, 1982 (Biblioteca de autores cristianos 433-434).
- JACQUES DE VORAGINE, *Legenda aurea*, Giovanni Paolo MAGGIONI (éd.), Florence, SISMEL – Edizioni del Galluzzo, 1998 (Millenio medievale 6, Testi 3).
- , *La Légende dorée*, Alain BOUREAU (éd.), Paris, Gallimard, 2004 (Bibliothèque de la Pléiade).
- JALLIOT Jean-Baptiste Renou de Chévigné, *Recherches critiques, historiques et topographiques sur la ville de Paris*, Paris, Lottin aîné, 1772.

- JEAN BELETH, *Summa de ecclesiasticis officiis*, Herbert DOUTEIL (éd.), Turnhout, Brepols, 1976 (CCCM 41A).
- JEAN CALVIN, *Traité des reliques*, Bernard COTTRET (éd.), Paris, Les Éditions de Paris, 2008.
- JEAN D'AVRANCHES, *Liber de Officiis Ecclesiasticis*, PL 147.
- JEAN DE MAILLY, *Abrégé des gestes et miracles des saints*, Antoine DONDAINE (trad.), Paris, Cerf, 1947.
- JEAN DE ROYE, *Chronique scandaleuse, journal d'un Parisien au temps de Louis XI*, Joël BLANCHARD (trad.), Paris, Pocket, 2015.
- JEAN GERSON, *Opera omnia*, Louis Ellies DU PIN (éd.), 1706, reprod. en fac-sim., 1987.
- JÉRÔME DE STRIDON, *Commentaire sur l'Évangile de Matthieu I-II*, Émile BONNARD (éd. et trad.), Paris, Cerf, 1978 (SC 242).
- , *Commentaire sur l'Évangile de Matthieu III-IV*, Émile BONNARD (éd. et trad.), Paris, Cerf, 1979 (SC 259).
- , *Commentaria in Jeremiam prophetam*, PL 24.
- , *Commentaria in Osee*, PL 25.
- , *Liber de nominibus hebraicis*, PL 23.
- JEAN DE SAINT-OUEN, *Sermo in festivitate sanctorum, quorum reliquiae in praesenti ecclesia requiescunt*, PL 162.
- JUSTIN MARTYR, *Dialogue avec Tryphon*, Philippe BOBICHON (éd. et trad.), Fribourg, Saint-Paul, 2003 (Paradosis 47,1-2).
- Kalendarium antiquissimum Ecclesiae Carthaginensis*, PL 13.
- La chanson de Roland*, Joseph BÉDIER (éd.), Paris, Union générale d'éditions, 1982 (Bibliothèque médiévale 10/18).
- La chronique de Saint-Hubert dite Cantatorium*, Karl HANQUET (éd.), Bruxelles, Kiessling, 1906.
- LAMBERT DE WATTRELOS, *Annales Cameracenses*, Johan Martin LAPPENBERG (éd.), MGH, SS, t. 16.
- LEBEUF Jean, *Histoire de la ville et de tout le diocèse de Paris*, 4 t., Paris, Féchoz et Letouzey, 1863-1870 (édition originale: Paris, Prault, 1754).
- Le journal d'un bourgeois de Paris de 1405 à 1449*, Colette Beaune (éd.), Paris, Le Livre de Poche, 1990.
- LE MAIRE Charles, *Paris ancien et nouveau*, Paris, Michel Vaugon, 1685.
- LÉON LE GRAND, *Sermon 32 sur l'Épiphanie*, Antoine CHAVASSE (éd.), Turnhout, Brepols, 1973 (CCSL 138).
- Les Ecclesiastica officia cisterciens du XII^e siècle. Texte latin selon les manuscrits édités de Trente 1711, Ljubljana 31 et Dijon 114*, CHOISSELET Danièle, VERNET Placide (éds. et trad.), Turnhout, Brepols, 1993 (DOCU 22).
- Les statuts synodaux français du XIII^e siècle*, Joseph AVRIL (éd.), vol. 5, Paris, CTHS, 2001.
- Liber Quare*, Georg Polykarp GÖTZ (éd.), Turnhout, Brepols, 1983 (CCCM 60).
- LOTHAIRE DE SEGNI, *De sacro altaris mysterio*, PL 217.
- Ly myreur des histors, chronique de Jean des Preis dit d'Outremeuse*, 6 t., Adrien BORGNET (éd.), Bruxelles, Hayez pour l'Académie royale de Belgique, 1864-1880.
- MARX Karl, *Le Capital. Livre I*, Jean-Pierre LEFEBVRE (éd.), Paris, PUF, 2009.

- MAXIMIN L'ARIEN, *De solemnitatibus sermones*, dans *Scripta ariana latina I*, Turnhout, Brepols, 1982 (CCSL 87).
- Missale mixtum*, PL 85.
- NICOLAS MANIACUTIA, *Libellus de corruptione et correptione psalmodum et aliarum quarundam scripturam*, dans Vittorio PERI (éd.), « *Correctores immo corruptores : Un saggio di critica testuale nella Roma del XII secolo* », *Italia medioevale e unmanistica*, 20, 1977, p. 19-125.
- OTFRID DE WISSEMBOURG, *Glossae in Matthaem*, Cinzia GRIFONI (éd.), Turnhout, Brepols, 2003 (CCCM 200).
- PAPIAS, *Elementarium doctrinae rudimentum*, édition de Venise, 1496, fol. 80r. URL : http://www.digital-collections.de/index.html?c=autoren_index&l=en&ab=Papias.
- PASCHASE RADBERT, *De corpore et sanguine Domini Liber*, PL 120.
- , *Expositio in Evangelium Matthaei*, PL 120.
- , *Expositio in Matheo Libri XII*, Bede PAULUS (éd.), Turnhout, Brepols, 1984 (CCCM 56).
- Passio Richardi pueri, Martyris Parisiis in Francia*, AASS, Mars III.
- PAUL DIACRE, *Homélaire*, PL 95.
- Peregrinatores medii aevi quatuor, Burchardus de Monte Sion, Ricoldus de Monte Crucis, Odoricus de Foro Julii, Wilbrandus de Oldenborg, quorum duos nunc primum edidit, duos ad fidem librorum manuscriptorum recensuit J. C. M. LAURENT*, Leipzig, Hinrichs, 1864.
- PHILIPPE DE COMMYNES, *Mémoires*, Joël BLANCHARD (éd.), Genève, Droz, 2007.
- PHILIPPE DE SAVONE, *Descriptio Terrae Sanctae*, Wilhelm Anton NEUMANN (éd.), *Österreichische Vierteljahresschrift für Katholische Theologie*, 12, 1872.
- PIERRE ABÉLARD, *Sermo XXXIV, In natali Innocentum*, PL 178.
- , *Histoire de mes malheurs*, Jérôme VÉRAIN (éd.), M. R. L'ABBÉ (trad.), Paris, Éd. Mille et une nuits, 2001.
- PIERRE CHRYSOLOGUE, *Sermo 152*, PL 52.
- PIERRE COMESTOR, *Histoire scolastique*, PL 198.
- , *Postilla Magistri Petri Manducatoris super Glosas Evangeliorum*, ms Troyes 1024.
- PIERRE DE JEAN OLIVI, « *Lectura super Mattheum, prologus* », *Oliviana* [En ligne], 4 | 2012, mis en ligne le 14 mars 2013. URL : <http://oliviana.revues.org/498>.
- , *Lectura super Mattheum*, mss Oxford, New College 49 ; Paris, BnF lat. 15 558 ; Klosterneuburg, Stiftsbibliothek, 769 ; Vaticano, B.A.V., Vat. lat. 10 900.
- , *Tractatus de contractibus*, Sylvain PIRON (éd. et trad.), Paris, Les Belles-Lettres, 2012.
- PIERRE LE VÉNÉRABLE, *Contra Petrobrusianos haereticos*, James FEARNES (éd.), Turnhout, Brepols, 1968 (CCCM 10).
- PIGANIOL DE LA FORCE, *Description historique de la Ville de Paris*, 10 vol., Paris, 1765, t. III.
- POUCHKINE Alexandre, *Boris Godounov*, Arles, Actes Sud (Babel), 2016.
- PRÉVÔTIN DE CRÉMONE, *Tractatus de Officiis*, James A. CORBETT (éd.), Londres, University of Notre Dame Press, 1969 (Publications in Medieval Studies XXI).

- Protoévangile de Jacques*, dans *Écrits apocryphes chrétiens*, t. 1, François BOVON, Pierre GEOLTRAIN (éds.), Paris, Gallimard, 1997 (Bibliothèque de la Pléiade), p. 81-104.
- PRUDENCE, *Liber cathemerinon*, Maurice P. CUNNINGHAM (éd.), Turnhout, Brepols, 1966 (CCSL 126).
- , *Cathemerinon Liber*, Maurice LAVARENNE (trad.), Paris, Les Belles Lettres, 1944 (Collection Budé).
- , *Peristephanon*, Maurice LAVARENNE (éd.), Paris, Les Belles Lettres, 1963 (Collection Budé).
- PSEUDO-ANSELME DE LAON, *Enarrationes in Matthaeum*, PL 162.
- PSEUDO-BÈDE, *In Evangelium S. Matthaei*, PL 92.
- PSEUDO-CHRYSOSTOME, *Opus imperfectum in Matthaeum*, PG 56.
- , *Opus imperfectum in Matthaeum*, S. J. van BANNING (éd.), Turnhout, Brepols, 1988 (CCSL 87B).
- Pseudo-décret gélasien* (« *Notitia librorum apocryphorum qui non recipiuntur* »), PL 59, col. 162-164.
- PSEUDO-RÉMI D'AUXERRE, *Homélie VI*, PL 131.
- , *Homélie VII*, PL 131.
- RABELAIS François, *Pantagruel*, Pierre MICHEL (éd.), Paris, Folio, 1999.
- RABAN MAUR, *Commentariorum in Genesim libri quatuor*, PL 107.
- , *Commentarius in Matthaeum, I-IV*, Bengt LÖFSTEDT (éd.), Turnhout, Brepols, 2001 (CCCM 174).
- Recueil des actes de Louis VI, roi de France*, t. II, Robert-Henri BAUTIER, Jean DUFOUR (éds.), Paris, Académie des inscriptions et belles-lettres, 1992 (coll. « Chartes et diplômes relatifs à l'histoire de France »).
- Regestrum Visitationum Archiepiscopi Rothomagensis. Journal des Visites Pastorales d'Eudes Rigaud, archevêque de Rouen (1248-1269)*, Théodose BONIN (éd.), Rouen, 1852.
- Richeri gesta Senoniensis Ecclesiae*, Georg WAITZ (éd.), 1880, MGH, SS, t. 25.
- RIGORD, *Gesta Philippi Augusti*, Henri-François DELABORDE (éd.), *Œuvres de Rigord et de Guillaume le Breton*, t. 1, Paris, Renouard, 1882.
- , *Histoire de Philippe Auguste*, Élisabeth CARPENTIER, Georges PON, Yves CHAUVIN (éds.), Paris, Éditions du CNRS, 2006 (Sources d'histoire médiévale 33).
- RUPERT DE DEUTZ, *Super Mattheum*, Hrabanus HAACKE (éd.), Turnhout, Brepols, 1979 (CCCM 29), p. 45-49.
- Sacrorum conciliorum nova et amplissima collectio*, 31 vol., Giovanni Domenico MANSI (éd.) Florence, 1759-1789 [réimpr. 59 vol., Graz, 1960].
- SAUVAL Henri, *Histoire et recherches des antiquités de la ville de Paris*, 3 vol., Paris, Charles Moette et Jacques Chardon, 1724 (reproduction en offset : Genève, Minkoff Reprint, 1974).
- SEDULIUS SCOTTUS, *Kommentar zum Evangelium nach Matthæus*, 2 vol., Bengt LÖFSTEDT (éd.), Freiburg im Breisgau, Herder, 1989.
- Sermo de Nemine*, dans Hannes FRICKE, « *Niemand wird lesen, was ich hier schreibe* ». *Über den Niemand in der Literatur*, Göttingen, Wallstein Verlag, 1998, p. 441-443.
- SICARD DE CRÉMONE, *Mitrale seu de officiis ecclesiasticis summa*, PL 213.

- SMARAGDE DE SAINT-MIHIEL, *Explication des épîtres et des évangiles*, PL 102.
- TERTULLIEN, *Adversus Valentinianos*, Emil GROYMANN (éd.), Turnhout, Brepols, 1954 (CCSL 2).
- Testaments enregistrés au Parlement de Paris sous le règne de Charles VI*, Alexandre TUETÉY (éd.), Paris, imprimerie nationale, 1880.
- The Gawain Poet. Complete Works*, Marie BORROFF (éd.), New York – Londres, W. W. Norton & Company, 2011.
- THÉOPHYLACTE D’OHRID, *Enarratio in Evangelium Matthæi*, PG 123.
- THOMAS D’AQUIN, *Catena aurea in quatuor Evangelia, t. 1: Expositio in Matthaëum*, A. GUARENTI (éd.), Taurini – Rome, Marietti, 1953, p. 1-425.
- , *Scriptum super libros Sententiarum magistri Petri Lombardi episcopi Parisiensis, t. 4.*, M. F. MOOS (éd.), Paris, Lethielleux, 1947.
- , *Summa theologiae, II^a-IIae*, dans *Opera omnia iussu impensaque Leonis XIII P. M. edita, t. 10*, Ex Typographia Polyglotta S. C. de Propaganda Fide, Rome, 1899.
- , *Summa theologiae, III^a*, dans *Opera omnia iussu impensaque Leonis XIII P. M. edita, t. 12*, Ex Typographia Polyglotta S. C. de Propaganda Fide, Rome, 1906.
- , *Lectura super Mattheum cap. I-II, Reportatio Petri de Andria*, T. GALUSZKA (éd.), Cracovie, Akademia Teologii Katolickiej, 2011 consultable par l’intermédiaire du *Corpus thomisticum* en ligne : <http://www.corpusthomisticum.org/>.
- THOMAS DE MONMOUTH, *The Life and Miracles of St William of Norwich*, Augustus JESSOPP, Montague RHODES JAMES (éds.), Cambridge, Cambridge University Press, 1896.
- USUARD, *Le Martyrologe d'Usuard. Texte et commentaire*, Jacques DUBOIS (éd.), Bruxelles, Société des Bollandistes, 1965.
- Vie d'Isarn, abbé de Saint-Victor de Marseille (XI^e siècle)*, Cécile CABY, Jean-François COTTIER, Rosa Maria DESSI, Michel LAUWERS, Jean-Pierre WEISS, Monique ZERNER (éds. et trad.), Paris, Les Belles Lettres, 2010.
- VINCENT DE BEAUVAIS, *Speculum historiale*, réimpression anastatique de l’édition de Douai (1624), Graz, 1965.
- Vita Annonis archiepiscopi Coloniensis*, MGH, SS, t. 11.
- Vita Gerardi ab. Broniensis*, AASS, Oct. II.
- Vita Justinæ v. m. Patavii in Italia*, AASS, Oct. III.
- Vita Lucae, apostoli et evangelistae*, AASS, Oct. VIII.
- Vita Maximii ep. conf. Patavii in Italia*, AASS, Août. I.
- Vita Petronii ep. conf. Bononiae in Italia*, AASS, Oct. II.
- VIZZINI Iosepho et al. (éd.), *Bibliotheca Sanctorum*, 12 vols., Rome, Citta Nuova Editrice, 1961-70.
- Vox in Rama*, MGH, saec. XIII.
- Vulgate clémentine*, édition en ligne : <http://vulsearch.sourceforge.net/>.
- WALAFRID STRABON, *Glossa ordinaria*, PL 113.
- , *Expositio in quatuor evangelia*, PL 114 (attribution erronée).
- Ymages historiarum*, W. STUBBS (éd.), Londres, 1876.
- ZACHARIE DE BESANÇON, *De Concordia Evangelistarum Libri Quatuor*, PL 186.

Bibliographie

- ACCARIE Maurice, dans *Le théâtre sacré de la fin du Moyen Âge : étude sur le sens moral de la Passion de Jean Michel*, Genève, Librairie Droz, 1979.
- ADAMS Robert, « Chaucer's 'New Rachel' and the Theological Roots of Medieval Antisemitism », *Bulletin of the John Rylands University Library of Manchester*, vol. 77/3, 1995, p. 9-18.
- ALBERIGO Giuseppe (dir.), *Les Conciles œcuméniques*, t. 2/1, Paris, Cerf, 1994.
- ALBERT Bat-Sheva, *Le pèlerinage à l'époque carolingienne*, Louvain-la-Neuve, Bibliothèque de la *Revue d'histoire ecclésiastique*, 1999.
- ALBERT Jean-Pierre, « Le corps défait. De quelques manières pieuses de couper en morceaux », dans Yves RENAUDIN (dir.), *Terrain*, n°18, 1992, p. 33-45.
- , « Du martyr à la star. Les métamorphoses des héros nationaux », dans Pierre CENTLIVRES, Françoise ZONABEND, Daniel FABRE (dirs.), Paris, Éditions MSH, 1998, p. 11-32.
- , « Sens et enjeux du martyre, de la religion à la politique », dans Pierre CENTLIVRES (dir.), *Saints, sainteté et martyre. La fabrication de l'exemplarité. Colloque de Neuchâtel, 27 et 28 nov. 1997*, Neuchâtel – Paris, Éditions MSH, 2001, p. 17-25.
- , « Hérétiques, déviants, bricoleurs. Peut-on être un bon croyant ? », *L'Homme* 1/ 2005 (n° 173), p. 75-95.
- , « Qui croit à la transsubstantiation ? », *L'Homme* 3/ 2005 (n° 175-176), p. 369-396.
- ALPHANDÉRY Paul, DUPRONT Alphonse, *La Chrétienté et l'idée de croisade*, Paris, Albin Michel, 1995 [1^e éd. en deux vol., 1954 et 1959].
- ANTON Hans Hubert, *Fürstenspiegel und Herrscherethos in der Karolingerzeit*, Bonn, Ludwig Röhrscheid, 1968.
- BAIN Emmanuel, *Église, richesse et pauvreté dans l'Occident médiéval. L'exégèse des Évangiles aux XII^e-XIII^e siècles*, Turnhout, Brepols, 2014.
- BALASSE Céline, *1306. L'expulsion des juifs du royaume de France*, Bruxelles, De Boeck, 2008.
- BALDWIN John, *Paris, 1200*, Paris, Aubier, 2006.
- BALDWIN SMITH Earl, *Early Christian Iconography and a School of Ivory Carvers in Provence*, Princeton, 1918.
- BARDET Jean-Pierre, « L'enfance abandonnée au cœur des interrogations sociales », *Histoire, économie et société*, 1987, vol. 6, n° 3, p. 291-299.
- BAROJA Julio Caro, *Le carnaval*, Paris, Gallimard, 1979.
- BARRÉ Henri, *Les homéliaires carolingiens de l'école d'Auxerre*, Vatican, 1962.
- BARTHOLEYNS Gil, DITTMAR Pierre-Olivier, JOLIVET Vincent, « Des raisons de détruire une image », *Images Re-vues* [En ligne], 2 | 2006, mis en ligne le 01 janvier 2006. URL : <http://imagesrevues.revues.org/248>
- BASCHET Jérôme, « Jugement de l'âme, Jugement dernier : contradiction, complémentarité, chevauchement ? », *Revue Mabillon*, 1995 (vol. 6), p. 159-203.
- , *Le Sein du père. Abraham et la paternité dans l'Occident médiéval*, Paris, Gallimard, 2000.

- BASLEZ Marie-Françoise, *Les persécutions dans l'Antiquité. Victimes, héros, martyrs*, Paris, Fayard, 2007.
- BATAILLE Georges, *Le procès de Gilles de Rais*, Paris, Pauvert, 1965.
- BATAILLON Louis Jacques, DAHAN Gilbert, GY Pierre-Marie (dirs.), *Hugues de Saint-Cher (+1263) : bibliste et théologien*, Turnhout, Brepols, 2004.
- BAUMEISTER Theofried, *Die Anfänge der Theologie des Martyriums*, Münster, Aschendorff, 1980.
- , *Genèse et évolution de la théologie du martyr dans l'Église ancienne*, R. TOLCK (trad.), Berne – Berlin – Paris, P. Lang, 1991.
- , « Märtyrer und Martyriumsverständnis im frühen Christentum : Ursprünge eines geschichtsmächtigen Leitbildes », *Wissenschaft und Weisheit*, 67/2, 2004, p. 179-190.
- BAYLESS Martha, *Parody in the middle Ages*, Ann Arbor, Michigan Press, 1996.
- BEAUD Mathieu, *Iconographie et art monumental dans l'espace féodal du X^e au XII^e siècle. Le thème des Rois mages et sa diffusion*, thèse dactylographiée, Université de Bourgogne, 2012.
- BENVENUTI PAPI Anna, « Il culto degli Innocenti nell'immaginario medievale », dans Ottavia NICCOLI (éd.), *Infanzie. Funzioni di un gruppo liminale dal mondo classico all'Eta moderna*, Florence, Ponte alle Grazie, 1993, p. 113-143.
- BEREND Nora, « La subversion invisible : la disparition de l'oblation irrévocable des enfants dans le droit canon », *Médiévales*, n° 26, 1994, p. 123-136.
- BERTHON Éric, « Le sourire aux anges : enfance et spiritualité au Moyen Âge (XII^e-XV^e siècle) », *Médiévales*, n°25, 1993, p. 93-111.
- , « À l'origine de la spiritualité médiévale de l'enfance : les Saints Innocents », dans Robert FOSSIER (dir.), *La petite enfance dans l'Europe médiévale et moderne. Actes des XVI^e journées internationales d'Histoire de l'Abbaye de Flaran*, Toulouse, Presses universitaires du Mirail, 1997, p. 31-38.
- BERTRAND Paul, « Authentiques de reliques : authentiques ou reliques ? », *Le Moyen Âge*, 112, 2006, p. 363-374.
- BLOCH Marc, *L'étrange défaite. Témoignage écrit en 1940*, Paris, Gallimard, 1990.
- BLUMENKRANZ Bernhard, *Juifs et chrétiens dans le monde occidental, 430-1096*, Paris – Louvain, Peeters, 2006 [1960 pour la 1^e éd.].
- , *Les auteurs chrétiens latins du Moyen Âge sur les juifs et le judaïsme*, Paris – Louvain, Peeters, 2007 [1963 pour la 1^e éd.].
- BOBIS Laurence, *Une histoire du chat, de l'Antiquité à nos jours*, Paris, Fayard, 2000.
- BOQUET Damien, « Des racines de l'émotion. Les préaffects et le tournant anthropologique du XII^e siècle », dans Damien BOQUET, Piroška NAGY, *Le Sujet des émotions au Moyen Âge*, Paris, Beauchesne, 2009, p. 163-186.
- BOSWELL John, *Au bon cœur des inconnus. Les enfants abandonnés de l'Antiquité à la Renaissance*, Paris, Gallimard, 1993 [1988 pour l'édition américaine ; traduction en français de Pierre-Emmanuel Dauzat].
- BOUHAÏK-GIRONÈS Marie, DOMINGUEZ Véronique, KOOPMANS Jelle (dirs.), *Les Pères du théâtre médiéval. Examen critique de la constitution d'un savoir académique*, Rennes, Presses Universitaires de Rennes, 2010.
- BOUHAÏK-GIRONÈS Marie, « Le théâtre de l'Église (XII^e-XVI^e siècles) », dans *Le théâtre de l'Église (XII^e-XVI^e siècles)*, Paris, LAMOP, 2011 (1^{re} éd. en ligne 2011).

- BOUREAU Alain, *La Légende dorée. Le système narratif de Jacques de Voragine*, Paris, Cerf, 1984.
- , *L'empire du livre. Pour une histoire du savoir scolastique (1200-1380). La Raison scolastique II*, Paris, Les Belles Lettres, 2007.
- BOUHOT Jean-Paul, *Ratramne de Corbie : histoire littéraire et controverses doctrinales*, Paris, Études augustiniennes, 1976.
- BOUTRY Philippe, FABRE Pierre-Antoine, JULIA Dominique (dirs.), *Reliques modernes. Cultes et usages chrétiens des corps saints des Réformes aux révolutions*, 2 vol., Paris, EHESS, 2009.
- BOYNTON Susan, « Performative Exegesis in the Fleury *Interfectio Puerorum* », *Viator*, vol. 29, janvier 1998, p. 39-64.
- , « From the Lament of Rachel to the Lament of Mary : A Transformation in the History of Drama and Spirituality » dans Nils Holger PETERSEN, Claus CLÜVER, Nicholas BELL (dirs.), *Signs of Change : Transformations of Christian Traditions and their Representations in the Arts, 1000-2000*, New York, Rodopi, 2004, p. 319-340.
- , « The Bible and the Liturgy », dans Susan BOYNTON, Diane J. REILLY (dirs.), *The Practice of the Bible in the Middle Ages : Production, Reception and Performance in Western Christianity*, New York, Columbia University Press, 2011, p. 10-33
- BOZÓKY Edina, « Les apocryphes bibliques », dans Pierre RICÉ, Guy LOBRICHON (dirs.), *Le Moyen Âge et la Bible*, Paris, Beauchesne, 1984, p.429-448.
- , *La politique des reliques de Constantin à Saint Louis : protection collective et légitimation du pouvoir*, Éditions Beauchesne, 2007.
- , « Martyrs de faits divers du haut Moyen Âge », *Quaestiones Medii Aevi Novae*, 14, 2009, p. 5-26.
- , « La légende des saints Lugle et Luglien », *Revue du Nord* 3/2011 (n° 391-392), p. 761-777.
- BOWERSOCK Glen W., *Rome et le martyr*, Paris, Flammarion, 2002.
- BRÉHIER Louis, *La civilisation byzantine*, Paris, Albin Michel, 1950.
- BRIAND Joseph, *Histoire de l'Église santone et aunisienne depuis son origine jusqu'à nos jours*, 3 vol., La Rochelle – Paris, Dumoulin, 1843-1844.
- BRIDE A., « Infanticide », dans *Catholicisme. Hier, aujourd'hui, demain*, t. 5, Paris, Letouzey et Ané, 1990, p. 1573-1575.
- BROWN Peter, *Le culte des saints. Son essor et sa fonction dans la chrétienté latine*, Paris, Cerf, 1984.
- BRUYLANTS Placide, *Les Oraisons du Missel romain*, Louvain, Centre de documentation et d'information liturgiques, Abbaye du Mont César, 1952.
- CABANEL Patrick, « Des saints de lait : enfance, vocation et mort dans l'Europe des années 1900-1930 », dans Jean-Pierre BARDET, Jean-Noël LUC, Isabelle ROBIN-ROMERO, Catherine ROLLET (dirs.), *Lorsque l'enfant grandit entre dépendance et autonomie*, Paris, PUPS, 2003, p. 535-545.
- CALMET Augustin, « Liste des auteurs qui ont écrit sur la règle de Saint-Benoît », dans *Id.*, *Commentaire littéral, historique et moral sur la Règle de Saint Benoît. Avec des remarques sur les différents Ordres Religieux qui suivent la Règle de Saint Benoît*, Emery, 1734, p. 78.

- CANTELLI BERNARDUCCI Silvia, *Hrabani Mauri Exegetica. Repertorium fontium*, 3 t., Turnhout, Brepols, 2006 (« Instrumenta Patristica et Mediaevalia », 38, 38A, 38B).
- CAROZZI Claude, TAVIANI-CAROZZI Huguette, *La fin des temps. Terreurs et prophéties au Moyen Âge*, Paris, Flammarion, 1999.
- CARP Teresa C., « *Puer senex* in Roman and Medieval Thought », *Latomus*, 39, 1980, p. 736-739.
- CARRÉ Yannick, *Le baiser sur la bouche au Moyen Âge, rites, symboles, mentalités (XI^e-XV^e s.)*, Paris, Le Léopard d'or, 1992.
- CARTLIGE David R., ELLIOT J. Keith, *Art and the Christian Apochrypha*, Londres, Routledge, 2001.
- CASPARY Gerard E., *Politics and Exegesis : Origen and the Two Swords*, Berkeley, University of California Press, 1979.
- CHAILLEY Jacques, « La danse religieuse au Moyen Âge », dans *Arts libéraux et philosophie au Moyen Âge. Actes du IV^e congrès international de philosophie médiévale*, Montréal, Institut d'études médiévales, 1969, p. 357-380.
- CHALIER Catherine, *Les matriarches Sarah, Rebecca, Rachel et Léa*, Paris, Cerf, 1985.
- CHAMBERS Edmund K., *The Medieval Stage*, Oxford, Oxford University Press, 1903.
- CHAZELLE Celia M., BURTON VAN NAME EDWARDS (dirs.), *The study of the Bible in the Carolingian Era*, Turnhout, Brepols, 2003.
- CLAUSTRE Julie, « Les Innocents », *Penser / rêver. À quoi servent les enfants ?*, 17, printemps 2010, p. 53-66.
- CLUSE Christoph, « *Fabula ineptissima*. Die Ritualmordlegende um Adam von Bristol nach der Handschrift London, British Library, Harley 957 », *Aschkenas, Zeitschrift für Geschichte und Kultur der Juden*, 5, 1995, p. 293-330.
- COCHELIN Isabelle, *Enfants, jeunes et vieux au monastère : la perception du cycle de vie dans les sources clunisiennes (909-1156)*, thèse dactylographiée, Montréal, 1996.
- COHEN Jeremy, *The Friars and the Jews : The Evolution of Medieval Anti-Judaism*, Ithaca – New York – Londres, Cornell University Press, 1982.
- , « The Jews as the Killers of Christ in the Latin Tradition, from Augustine to the Friars », *Traditio*, 39, 1983, p. 1-27.
- , *Living Letters of the Law : Ideas of the Jews in Medieval Christianity*, Berkeley, University of California Press, 1999.
- , *Sanctifying the Name of God. Jewish Martyrs and Jewish Memories of the First Crusade*, Philadelphie, University of Pennsylvania Press, 2006.
- COLEMAN Emily, « L'infanticide au haut Moyen Âge », *Annales HSS*, 1974/2, p. 315-335 (traduction française d'Antoinette CHAMOIX).
- COLLARD Franck, « Robert Gaguin (1433–1501) », *Histoire littéraire de la France*, t. 43:1, Paris, de Boccard, 2005, p. 173-213.
- CORBIER Mireille, « La petite enfance à Rome : lois, normes, pratiques individuelles et collectives », *Annales. Histoire, Sciences Sociales*, 54^e année, n^o 6, 1999, p. 1257-1290.
- CORBLET Jules, *Histoire dogmatique, liturgique et archéologique du sacrement du baptême*, Paris, Victor Palmé, 1881.
- CORNAGLIOTTI Anna, « Apocryphes et mystères », dans Gari R. MULLER (dir.), *Le théâtre au Moyen Age*, Montréal, L'Aurore, 1981, p.67-78.

- COSTE Florent, « Textes et contextes de la *Légende Dorée* », *Cahiers de recherches médiévales* [En ligne], 14 spécial | 2007, mis en ligne le 30 juin 2007. URL : <http://crm.revues.org/2581>.
- COTTRET Monique, *Tuer le tyran ? Le tyrannicide dans l'Europe moderne*, Paris, Fayard, 2009.
- COUZY Hélène, « L'église des Saints-Innocents à Paris », *Bulletin monumental*, CXXX, n° 4, Paris, Société française d'archéologie, 1972, p. 279-302.
- CRAMER Peter, *Baptism and Change in the Early Middle Ages*, Cambridge, Cambridge University Press, 2003.
- CURTIUS Ernst Robert, *La littérature européenne et le Moyen Âge latin*, Paris, PUF, 1956.
- DAGEN Philippe, « Aylan et le massacre des innocents », *Le Monde*, 11 septembre 2015.
- DAHAN Gilbert, « Le *Iudeus* du *Jeu de saint Nicolas* dit de 'Fleury'. Contribution à l'étude de l'image du Juif dans la littérature médiévale », *Cahiers de civilisation médiévale*, 16^e année (n°63), juillet-septembre 1973, p. 221-226.
- , « Les juifs dans les miracles de Gautier de Coincy », *Archives juives*, 3 (1980), p. 41-49 et 4 (1980), p. 59-68.
- , *Les intellectuels chrétiens et les juifs au Moyen Âge*, Paris, Cerf, 1990.
- , *L'exégèse chrétienne de la Bible en Occident médiéval*, Paris, Cerf, 1999.
- , « Conférences de M. Gilbert Dahan », *École pratique des hautes études, Section des sciences religieuses*, Annuaire, Tome 113, 2004-2005, p. 269-277.
- , « Conférences de M. Gilbert Dahan », *École pratique des hautes études, Section des sciences religieuses*, Annuaire, t. 114, 2005-2006, p. 309-315.
- , *Lire la Bible au Moyen Âge : essais d'herméneutique médiévale*, Paris, Droz, 2009.
- , « Les commentaires de Matthieu 26, 26-29 aux XII^e et XIII^e siècles et la réflexion eucharistique », dans Nicole BÉRIOU, Béatrice CASEAU, Dominique RIGAUX (dirs.), *Pratiques de l'eucharistie dans les Églises d'Orient et d'Occident (Antiquité et Moyen Âge)*, t. II, *Les réceptions*, Paris, Institut d'études augustiniennes, 2009, p. 843-877.
- , « Exégèse et prédication au Moyen Âge », *Revue des sciences philosophiques et théologiques*, t. 95, 3/2011, p. 557-579.
- DAHHAOUI Yann, « Enfant-évêque et fête des Fous : un loisir ritualisé pour jeunes clercs ? », dans Hans-Jörg GILOMEN, Beatrice SCHUMACHER, Laurent TISSOT (dirs.), *Freizeit und Vergnügen vom 14. bis zum 20. Jahrhundert*, Zurich, Chronos, 2005, p. 33-46.
- , « Voyages d'un prélat festif. Un "évêque des Innocents" dans son évêché », *Revue historique*, 639, 2006/3, p. 677-694.
- , « Entre *ludus* et *ludibrium*. Attitudes de l'Église médiévale à l'égard de l'évêque des Innocents (XIII^e-XV^e siècle) », *Ludica*, 13-14, 2007-2008, p. 185-201.
- , *L'évêque des Innocents dans l'Occident médiéval (XII^e-XV^e siècles)*, thèse dactylographiée soutenue en mai 2012, Université de Genève – Université Paris I Panthéon-Sorbonne.
- DEFRENET Bernard, « De Dionysos au Père Noël », *Topique*, n° 75, 2/ 2001, p. 123-143.
- DE JONG Mayke, *In Samuel's Image: Child Oblation in the Early Medieval West*, Leyde, Brill, 1996.

- , « Internal Cloisters : The Case of Ekkehard's *Casus Sancti Galli* », dans Walter POHL, Helmut REIMITZ (dirs.), *Grenze und Differenz im frühen Mittelalter*, Vienne, Verlag der Österreichischen Akademie der Wissenschaft, 2000, p. 209-221
- DELEHAYE Hippolyte, *Commentarius perpetuus in Martyrologium Hieronymianum ad recensionem Henrici Quentin*, dans *AASS*, Nov. II, *pars posterior*, Bruxelles, 1931, p. 408.
- , *L'œuvre des Bollandistes à travers trois siècles (1615-1915)*, Bruxelles, Société des Bollandistes, 1959.
- DE SAINTE-CROIX Geoffrey Ernest Maurice, « Why were the Early Christians Persecuted ? », *Past and Present*, 26, 1963, p. 6-38.
- DESHUSSES Jean, *Le sacramentaire grégorien. Ses principales formes d'après les plus anciens manuscrits. Édition comparative*, t.1, Fribourg, Éditions universitaires, 1971.
- DESMARAIS Gaëtan, *La morphogenèse de Paris : des origines à la Révolution*, Paris, L'Harmattan, 1995.
- DESTEMBERG Antoine, « Histoires et topographies anciennes », sur le site « Méneestrel » : <http://www.menestrel.fr/spip.php?rubrique1702>.
- DICKSON Gary, *The Children's Crusade : Medieval History, Modern Mythistory*, New York, Partridge Macmillan, 2008.
- DIDIER Jean-Charles, « La question du baptême des enfants chez S. Bernard et ses contemporains », *Analecta sacri ordinis cisterciensis*, IX (fasc. 3-4), décembre 1953, « Saint Bernard théologien », p. 191-201.
- , « Saint Augustin et le baptême des enfants », *Revue des Études augustiniennes*, 1956 (vol. 2), p. 109-129.
- , *Faut-il baptiser les enfants ? La réponse de la tradition*, Paris, Cerf, 1967.
- DOLBEAU François, « Recherches sur les œuvres littéraires du pape Gélase II », dans *ID*, *Sanctorum Societas*, t. 2, Bruxelles, Société des Bollandistes, 2005, p. 692-695 (addendum p. 726).
- DONDAINE Antoine, « Le dominicain français Jean de Mailly et la *Légende dorée* », *Archives d'histoire dominicaine* 1, 1946, p. 53-102.
- DONDI DALL'OROLOGIO Francesco Scipione, *Dissertazioni sopra l'istoria ecclesiastica padovana*, 7 vol., Padova, Tipografia del Seminario, 1802-1817.
- D'ONOFRIO Salvatore, « La Vierge sans âge. Mythes et rites, images et parentés », *Images Re-vues* [En ligne], 9 | 2011, mis en ligne le 25 novembre 2011. URL : <http://imagesrevues.revues.org/1599>.
- DUBOIS Jacques, *Les martyrologes du Moyen Âge latin*, Turnhout, Brepols, 1978 (Typologie des sources du Moyen Âge occidental, n°26).
- DUBOIS Jacques, RENAUD Geneviève, *Édition pratique des martyrologes de Bède, de l'anonyme lyonnais et de Florus*, Paris, Éditions du CNRS, 1978.
- , *Le martyrologe d'Adon, ses deux familles, ses trois recensions, texte et commentaire*, Paris, Éditions du CNRS, 1984.
- DUBOIS Jacques, LEMAITRE Jean-Loup, *Sources et méthodes de l'hagiographie médiévale*, Paris, Cerf, 1993.
- DUBREUCQ Alain, « Le prince et le peuple dans les miroirs des princes carolingiens », dans Hervé OUDART, Jean-Michel PICARD, Joëlle QUAGHEBEUR (dirs.), *Le prince, son peuple et le bien commun, de l'Antiquité tardive à la fin du Moyen Âge*, Rennes, Presses Universitaires de Rennes, 2013, p. 97-114.

- DUMONT Louis, « Sur l'idéologie moderne. Genèse I. De l'individu-hors-du-monde à l'individu-dans-le-monde », dans Louis DUMONT, *Essais sur l'individualisme. Une perspective anthropologique sur l'idéologie moderne*, Paris, Seuil, 1983.
- DURNECKER Laurent, « Le culte des saints à Moutiers-Saint-Jean du Moyen Âge à la Réforme », dans Vincent TABBAGH (dir.), *Les clercs, les fidèles et les saints en Bourgogne médiévale (XI^e-XV^e siècles)*, Dijon, 2005.
- , « Les corps saints *super candelabrum* : l'exemple du diocèse de Langres (XII^e-XVI^e siècle) », *Bulletin du centre d'études médiévales d'Auxerre | BUCEMA* [En ligne], Hors-série n° 4 | 2011, mis en ligne le 01 juin 2011. URL : <http://cem.revues.org.gate3.inist.fr/11809>.
- DU TILLIOT Jean Bénigne Lucotte, *Mémoires pour servir à l'histoire de la fête des fous*, Lausanne – Genève, Marc-Michel Bousquet, 1751.
- EL KENZ David, « Présentation » dans *ID.* (dir.), *Le massacre, objet d'histoire*, Paris, Gallimard, p. 7-23.
- Enciclopedia Dantesca*, Milan, Mondadori, 2005.
- ESPOSITO Anna, « La morte di un bambino e la nascita di un martire : Simonino da Trento », dans Anna BENVENUTI PAPI, Elena GIANNARELLI (dirs.), *Bambini Santi. Rappresentazioni dell'infanzia e modelli agiografici*, Turin, Rosenberg et Sellier, 1991, p. 99-118.
- ÉTAIX Raymond, *Homéliaires patristiques latins. Recueil d'études de manuscrits médiévaux*, Paris, Institut d'Études augustiniennes, 1994.
- FALMAGNE Thomas, « La survie des ouvrages exégétiques du Haut Moyen Âge (600-900) aux XII^e et XIII^e siècles », *Recherches Augustiniennes et Patristiques*, vol. 33, 2003, p. 231-243.
- FARGE Arlette, REVEL Jacques, *Logique de la foule. L'affaire des enlèvements d'enfants à Paris en 1750*, Paris, Hachette, 1988.
- FLETCHER Alan J., « Pearl and the Limits of History », dans Anne Marie D'ARCY, Alan J. FLETCHER (dirs.), *Studies in Late Medieval and Early Renaissance Texts in Honour of John Scattergood*, Dublin, Four Courts, 2005, p. 148-170.
- FLETCHER James Michael John, *The Boy-Bishop at Salisbury and Elsewhere*, Salisbury, Brown and Co., 1921.
- FLEURY Michel, « Le cimetière mérovingien des Champeaux ; l'origine des Saints-Innocents et de Sainte-Opportune », dans Michel FLEURY, Guy-Michel LEPROUX (dirs.), *Les Saints-Innocents*, Paris, Délégation à l'action artistique de la Ville de Paris, 1990, p. 25-35.
- FONTAINE Jacques, *Isidore de Séville*, Turnhout, Brepols, 2000.
- FOUCAULT Michel, « Il faut défendre la société ». *Cours au collège de France, 1976*, Paris, Seuil, 1997.
- FOURET Claude, « Cambrai en folie (XIV^e-XVI^e siècles) », *Revue du Nord*, n° 274, 1987, p. 483-502.
- FRANCE Richard T., « Herod and the children of Bethlehem », *Novum Testamentum*, 21/2, 1979, p. 98-120.
- FREND William, *Martyrdom and Persecution in the Early Church. A study of a Conflict from the Maccabees to Donatus*, New York, New York University Press, 1967.
- GAGNÉ André, *La figure de l'enfant et la symbolique du lait dans le logion 22 de l'EvTh et dans la tradition paléochrétienne*, thèse numérisée, Université de Montréal et

- Université catholique de Louvain, 2008. URL : https://papyrus.bib.umontreal.ca/xmlui/bitstream/handle/1866/6497/Gagne_Andre_2008_these.pdf?sequence=1&isAllowed=y.
- GALINIÉ Henri, ZADORA-RIO Élisabeth (dirs.), *Archéologie du cimetière chrétien*, Tours, FÉACF, 1996.
- GANZ David, *Corbie in the Carolingian Renaissance*, Sigmaringen, Jan Thorbecke Verlag, 1990.
- GAUTHIER Marie-Madeleine, « Reliques des Saints Innocents et châsse limousine au trésor de Saint-Denis », *Gesta*, vol. 15, n°1/2, 1976, p. 293-302.
- GAVITT Philipp, *Charity and Children in Renaissance Florence : The Ospedale Degli Innocenti, 1410-1536*, Ann Arbor, University of Michigan Press, 1990.
- GAZEAU R., « Innocents », dans *Catholicisme. Hier, aujourd'hui, demain*, t. 5, Paris, Letouzey et Ané, 1990, p. 1676.
- GAZEAU Véronique, *Normannia monastica : Prosopographie des abbés bénédictins (X^e-XII^e siècle)*, Caen, Publications du CRAHM, 2007.
- GEARY Patrick, *Le vol des reliques au Moyen Age*, Paris, Aubier, 1993.
- GÉLIS Jacques, *Les enfants des limbes. Mort-nés et parents dans l'Europe chrétienne*, Paris, Audibert, 2006.
- GIRAUD Cédric, *Per verba magistri : Anselme de Laon et son école au XII^e siècle*, Turnhout, Brepols, 2010, p. 272-285.
- GODEFROY Louis, « Infanticide », *DTC*, t. VII/2, col. 1717-1726.
- GOLINELLI Paolo, « Santi e culti bolognesi nel Medioevo » dans Lorenzo PAOLINI, Paolo PRODI (dirs.), *Storia della chiesa di Bologna*, t. 2, Bergame, 1997, p. 11-43.
- , « Hagiographie et cultes civiques dans l'Italie du Nord (XII^e-XV^e siècles), dans Isabelle HEULLANT-DONAT (dir.), *Cultures italiennes*, Paris, Cerf, 2000, p. 239-267.
- GORMAN Michael, « Manuscript Books at Monte Amiata in the Eleventh Century », *Scriptorium*, 56 (2002), p. 225-293.
- GOUGAUD Louis, « La danse dans les églises », *Revue d'Histoire ecclésiastique*, t. 15, 1914, p. 1-22 et 229-245.
- GOUNELLE Rémi, *La descente du Christ aux enfers. Institutionnalisation d'une croyance (310-550)*, Turnhout, Brepols, 2000.
- , « La descente du Christ aux enfers », *Cahiers Évangile*, Service biblique évangile et vie, supplément au n°128, Paris, Cerf, juin 2004.
- GRABOÏS Arieh, *Le pèlerin occidental en Terre sainte au Moyen Âge*, Bruxelles, De Boeck, 1998.
- GRASSO Christian, « La memoria contesa dei novelli Innocenti », dans *Un maestro insolito. Scritti per Franco Cardini*, Florence, 2010, p. 83-100.
- GRÉGOIRE Réginald, *Bruno de Segni : exégète médiéval et théologien monastique*, Spolète, Centro italiano di studi sull' Alto Medioevo, 1965.
- , *Les homéliaires du Moyen Âge. Inventaire et analyse des manuscrits*, Rome, Herder, 1966.
- GREGORY Brad S., *Salvation at Stake. Christian Martyrdom in Early Medieval Europe*, Cambridge (Mass.) – Londres, Harvard University Press, 1999.

- GRINBERG Martine, « *L'episcopus puerorum* », dans Ottavia NICCOLI (dir.), *Infanzie. Funzioni di un gruppo liminale dal mondo classico all'Eta moderna*, Florence, Ponte alle Grazie, 1993, p. 144-158.
- GUENÉE Bernard, « Le vœu de Charles VI. Essai sur la dévotion des rois de France aux XIII^e et XIV^e siècles », *Journal des savants*, 1996, n°1. p. 67-135.
- , *Histoire et culture historique dans l'Occident médiéval*, Paris, Aubier, 2011 [1980 pour la première édition].
- GUERREAU-JALABERT Anita, « *Spiritus et caritas*. Le baptême dans la société médiévale », dans Françoise HÉRITIER, Élisabeth COPET-ROUGIER (dirs.), *La parenté spirituelle*, Paris – Bâle, Éditions des Archives contemporaines, 1995, p. 133-203.
- HAYWARD Paul A., « Suffering and Innocence in Latin Sermons for the Feast of the Holy Innocents (c. 400-800) », dans Diana WOOD (dir.), *The Church and Childhood*, Oxford-Cambridge, Blackwell, 1994, p. 67-80.
- HEALY WASYLIW Patricia, *Martyrdom, Murder, and Magic : Child Saints and Their Cults in Medieval Europe*, New York, Peter Lang, 2008.
- HEERS Jacques, *Fêtes, jeux et joutes dans les sociétés d'Occident à la fin du Moyen Âge*, Montréal, Institut d'études médiévales, 1972.
- , *Fête des fous et carnaval*, Paris, Fayard, 1983.
- HELLGARDT Ernst, « Die Casus sancti Galli Ekkeharts IV. und die Benediktsregel », dans Beate KELLNER, Ludger LIEB, Peter STROHSCHNEIDER (dirs.), *Literarische Kommunikation und soziale Interaktion : Studien zur Institutionalität mittelalterlicher Literatur*, Francfort-sur-le-Main, Lang, 2001, p. 27-50.
- HELMIS Andréas, « Chapitre II. Variations helléniques sur le thème de la tenure militaire », dans Jean-Pierre POLY, Éric BOURNAZEL (dirs.) *Les féodalités*, PUF, 1998, p. 631-644.
- HEN Yitzhak, « Les authentiques des reliques de la Terre sainte en Gaule franque », *Le Moyen Âge*, 105, 1999, p. 71-90.
- HEULLANT-DONAT, « *Odium fidei* et définition du martyr chrétien », dans Marc DELEPLACE (dir.), *Les discours de la haine. Récits et figures de la passion dans la cité*, Actes du colloque international (Reims, 26-28 septembre 2007), Lille, Presse Universitaire du Septentrion, 2009, p. 113-124.
- HEULLANT-DONAT Isabelle, DE CASTELNAU-L'ESTOILE Charlotte, « Le martyr : état des lieux », dans Marc BELISSA, Monique COTTRET (dirs.), *Le martyr(e) : Moyen-Âge, Temps Modernes*, Paris, Kimé, 2010, p. 11-24.
- HILDEBRANDT Madge M., *The External School in Carolingian Society*, Leyde, Brill, 1992.
- HOROWITZ Jeannine, « Les danses cléricales dans les églises au Moyen Âge », *Le Moyen Âge*, XCV, 2, 1989, p. 279-292.
- HUGLO Michel, « La recherche en musicologie médiévale au XX^e siècle », *Cahiers de civilisation médiévale*, 39^e année (n°153-154), Janvier-juin 1996, p. 67-84.
- HUIZINGA Johan, *L'automne du Moyen Age*, Paris, Payot, 2002 [1^e éd. Harlem, 1919], p. 234-235.
- , « Onnoozele kinderen als ongeluksdag », dans *ID.*, *Tien studiën*, Haarlem, 1926.
- IOGNA-PRAT Dominique, *Ordonner et exclure. Cluny et la société chrétienne face à l'hérésie, au judaïsme et à l'islam, 1000-1150*, Paris, Aubier, 1998.
- , « La Terre sainte disputée », *Médiévales*, n° 41, 2001, p. 83-112.

- , « La construction biographique du souverain carolingien », *Annexes des Cahiers de linguistique et de civilisation hispaniques médiévales*, n° 15, 2003, p. 197-224.
- , *La Maison Dieu. Une histoire monumentale de l'Église au Moyen Âge (v. 800-v. 1200)*, Paris, Seuil, 2006.
- , « Célébrer l'église, réformer la personne : la fête de la dédicace d'église dans *La Légende dorée* de Jacques de Voragine », *Médiévales*, n° 62, 2012, p. 123-133.
- , « L'ordre de l'Église. Autour du *Contra haereticos sive de Ecclesia* d'Hugues d'Amiens, archevêque de Rouen (c. 1085-1164) », *Bulletin du centre d'études médiévales d'Auxerre | BUCEMA* [En ligne], Hors-série n°7 | 2013, URL : <http://cem.revues.org/12791>.
- JACOBUS Laura, « Motherhood and Massacre. The Massacre of the Innocents in Late-Medieval Art and Drama », dans Mark LEVENE, Penny ROBERTS (dirs.), *The Massacre in History*, Oxford, Berghahn Books, 1999, p. 39-54
- JEUDY Colette, « L'œuvre de Remi d'Auxerre. État de la question », dans Dominique IOGNA-PRAT, Colette JEUDY, Guy LOBRICHON (dirs.), *L'école carolingienne d'Auxerre de Murethach à Remi, 830-908 : actes des Entretiens d'Auxerre 1989*, Paris, Beauchesne, 1991, p. 373-397.
- JEZIERSKI Wojtek, « *Paranoia sangallensis*. A Micro-Study in the Etiquette of Monastic Persecution », *Frühmittelalterliche Studien*, 42, 2008, p. 147-168.
- JONSSON Ritva, *Historia. Étude sur la genèse des offices versifiés*, Stockholm, 1968.
- JORDAN William Chester, *The French monarchy and the Jews : from Philip Augustus to the last Capetians*, Philadelphia, University of Pennsylvania press, 1989.
- JUDIC Bruno, « Grégoire le Grand, Alcuin, Raban et le surnom de Maur », dans Philippe DEPREUX, Stéphane LEBECQ, Michel PERRIN, Olivier SZERWINIAC (dirs.), *Raban Maur et son temps*, Turnhout, Brepols, 2010, p. 31-48.
- KALIFA Dominique, « Culture savante / culture populaire », dans Christian DELACROIX, François DOSSE, Patrick GARCIA, Nicolas OFFENSTADT (dirs.), *Historiographies, II*, Paris, Gallimard, 2010, p. 994-999.
- KANGAS Sini, « Slaughter of the Innocents and Depiction of Children in the Twelfth-Century Sources of the Crusades », dans Elizabeth LAPINA, Nicholas MORTON (dirs.), *The Uses of the Bible in Crusading Sources*, Leyde, Brill (sous presse).
- KOOPMANS Jelle, VERHUICK Paul, *Sermon Joyeux et Truanderie (Villon - Nemo - Ulespiegle)*, Amsterdam, Rodopi, 1987.
- KOOPMANS Jelle, « Le théâtre dans l'église : mythes et réalités », dans *Le théâtre de l'Église (XII^e-XVI^e siècles)*, Paris, LAMOP, 2011 (1^e éd. en ligne 2011).
- KRIEGEL Maurice, « L'esprit tue aussi. Juifs 'textuels' et Juifs 'réels' dans l'histoire », *Annales. Histoire, Sciences Sociales* 4/2014 (69^e année), p. 875-899.
- KRISTELLER Paul Oskar, « The Alleged Rituel Murder of Simon of Trent (1475) and its Litterary Repercussions : a Bibliographical Study », *Proceedings of the American Academy for Jewish Research*, 59, 1993, p. 103-135.
- KUNZLE David, « Spanish Herod, Dutch Innocents : Bruegel's *Massacres of the Innocents* in their sixteenth-century political contexts », *Art History*, vol. 24, n° 1, février 2001, p. 51-82.
- LAISTNER Max Ludwig Wolfram, « A Ninth-Century Commentator on the Gospel According to Matthew », *The Harvard Theological Review*, Vol. 20/ 2, April 1927, p. 129-149.

- LANGMUIR Gavin I., « L'absence d'accusation de meurtre rituel à l'ouest du Rhône », *Cahiers de Fanjeaux*, n° 12, 1977, p. 235-249.
- , « Thomas of Monmouth : Detector of Ritual Murder », *Speculum*, 59/4, oct. 1984, p. 820-846.
- , « Ritual Cannibalism », dans *ID.*, *Toward a Definition of Antisemitism*, Berkeley, University of California Press, 1990, p. 263-281.
- , « Historiographic Crucifixion », dans *ID.*, *Toward a Definition of Antisemitism*, Berkeley, University of California Press, 1990, p. 282-298.
- LAPALUS Sylvie, *La mort du vieux. Une histoire du parricide au XIX^e siècle*, Paris, Tallandier, 2004.
- LAPORTE Jean-Pierre, *Le trésor des saints de Chelles*, Chelles, Société archéologique et historique de Chelles, 1988.
- LA ROCCA Sandra, *L'enfant Jésus. Histoire et anthropologie d'une dévotion dans l'Occident chrétien*, Toulouse, Presses Universitaires du Mirail, 2007.
- LAUWERS Michel, « Religion populaire », dans *Catholicisme. Hier, aujourd'hui, demain*, t. 12, Paris, Letouzey et Ané, 1990, p. 835-849.
- , « Le cimetière dans le Moyen Âge latin. Lieu sacré, saint et religieux », *Annales. Histoire, Sciences Sociales*, vol. 54, n° 5, 1999, p. 1047-1072.
- , *Naissance du cimetière : lieux sacrés et terre des morts dans l'Occident médiéval*, Paris, Aubier, 2005.
- , « Cassien, le bienheureux Isarn et l'abbé Bernard. Un moment charnière dans l'édification de l'Église monastique provençale (1060-1080) » dans Michel FIXOT, Jean-Pierre PELLETIER (dirs.), *Saint-Victor de Marseille, études archéologiques et historiques*, Turnhout, Brepols, 2009, p. 213-238.
- , « De l'incastellamento à l'inecclesiamento. Monachisme et logiques spatiales du féodalisme », dans Dominique IOGNA-PRAT, Michel LAUWERS, Florian MAZEL, Isabelle ROSÉ (dirs.), *Cluny : les moines et la société au premier âge féodal*, Rennes, Presses universitaires de Rennes, 2013, p. 315-338.
- LEBIGUE Jean-Baptiste, « Symboles et usages. Introduction à l'histoire des textiles liturgiques », *Le vestiaire liturgique de la cathédrale de Bourges : textiles religieux des XIX^e et XX^e siècles*, Lyon, Lieux dits, 2012.
- LECLERCQ Armelle, « Temps historique et temps sacré : deux chroniqueurs de la première Croisade face à la prise de Jérusalem », dans Emmanuèle BAUMGARTNER, Laurence HARF-LANCNER (dirs.), *Dire et penser le temps au Moyen Âge. Frontières de l'histoire et du roman*, Paris, Presses Sorbonne Nouvelle, 2005, p. 77-100.
- LECLERCQ Jean, « Aux origines du cycle de Noël », *Ephemerides Liturgicae*, t. 60, 1946, p. 7-26.
- LEFEBVRE Léon, *L'évêque des Fous et la fête des Saints Innocents à Lille du XIV^e au XVI^e siècle*, Lille, Lefebvre-Ducrocq, 1902.
- LE GOFF Jacques, *La naissance du Purgatoire*, Paris, Gallimard, 1981.
- , « Le Moyen Âge entre le futur et l'avenir », *Vingtième Siècle. Revue d'histoire*, n° 1, Janvier 1984, p. 15-22.
- , *L'Imaginaire médiéval*, Paris, Gallimard, 1985.
- , *À la recherche du temps sacré : Jacques de Voragine et la Légende dorée*, Paris, Perrin, 2011.

- LEPROUX Guy-Michel, « Le cimetière médiéval », dans Michel FLEURY, Guy-Michel LEPROUX (dirs.), *Les Saints-Innocents*, Paris, Délégation à l'action artistique de la Ville de Paris, 1990, p. 37-54.
- LERNER Robert, *The feast of saint Abraham. Medieval Millenarism and the Jews*, Philadelphie, University of Pennsylvania Press, 2001.
- LETT Didier, « Faire le deuil d'un enfant mort sans baptême au Moyen Âge : la naissance du limbe pour enfants aux XII^e-XIII^e siècles », *Devenir*, 7/1, 1995, p. 101-112.
- , *L'enfant des miracles. Enfance et société au Moyen Âge (XII^e-XIII^e s.)*, Paris, Aubier, 1997.
- , « L'enfant dans la chrétienté », dans ID. et Danièle ALEXANDRE-BIDON, *Les enfants au Moyen Âge*, Paris, Hachette, 1997, p. 43-46.
- LEVENE Mark, ROBERTS Penny (dirs.), *The Massacre in History*, Oxford, Berghahn Books, 1999.
- LIEBMAN Charles J., *Étude sur la vie en prose de Saint Denis*, Genève – New York, Humphrey Press Inc., 1942.
- LOBRICHON Guy, « L'exégèse biblique, histoire d'un genre littéraire (VII^e-XIII^e siècle) », dans ID., *La Bible au Moyen Âge*, Paris, Picard, 2003, p. 55-70.
- LOMBARD-JOURDAN Anne, *Aux origines de Paris : la genèse de la rive droite jusqu'en 1223*, Paris, Éditions du CNRS, 1985.
- LUCHAIRE Achille, *Louis VI le Gros : annales de sa vie et de son règne, 1081-1137 avec une introduction historique*, Reprod. en fac-sim. (Paris 1890), Genève, Mégariotis reprints, 1979.
- MCCORMICK Michael, « Les pèlerins occidentaux à Jérusalem, VIII^e-IX^e siècles », dans Alain DIERKENS, Jean-Louis SANSTERRE (dirs.), *Voyages et voyageurs à Byzance et en Occident du VI^e au XI^e siècle*, Genève, Droz, 2000, p. 289-306.
- MAGGIONI Giovanni Paolo, « La littérature apocryphe dans la *Légende dorée* et dans ses sources immédiates. Interprétation d'une chaîne de transmission culturelle », *Apocrypha*, janvier 2008, vol. 19, n° 1, p. 146-181.
- MAIER Paul L., « Herod and the Infants of Bethlehem », dans E. Jerry VARDAMAN (dir.), *Kronos, Kairos, Christos II. Chronological, Nativity and Religious Studies in Memory of Ray Summers*, Macon, Mercer University Press, 1998, p. 169-190.
- MAILLET Chloé, « La parenté hagiographique d'après Jacques de Voragine et les manuscrits enluminés de la *Légende dorée* (c. 1260-1490), thèse de doctorat sous la direction Jean-Claude Schmitt, soutenue le 6 septembre 2010 (INHA) », *Genre & Histoire* [En ligne], 8 | Printemps 2011. URL : <http://genrehistoire.revues.org/1179>.
- MALKIEL David J., « Infanticide in Passover Iconography », *Journal of the Warburg and Courtauld Institutes*, Volume 56, 1993, p. 85-99.
- MALLET Ernest, « La charte communale de Pontoise, 1188 », *Mémoires de la Société historique et archéologique du Vexin*, t. 36, 1921, p. 33-43.
- MANNS Frédéric, *Un père avait deux fils. Judaïsme et christianisme en dialogue*, Paris, Médiaspaul, 2004.
- MARMURSZEJN Elsa, « Effacer et soustraire. Infanticides et baptêmes forcés au Moyen Âge », *Penser / Rêver. À quoi servent les enfants?*, 17, printemps 2010, p. 135-152.

- , « La raison dans l'histoire de la persécution. Observations sur l'historiographie des relations entre juifs et chrétiens sous l'angle des baptêmes forcés », *Annales. Histoire, Sciences Sociales*, 67-1, janvier-mars 2012, p. 7-40.
- , « La hantise de la téléologie dans l'historiographie médiévale de la persécution antijuive », *Revue d'histoire moderne et contemporaine*, 62-2/3 (avril-septembre 2015), « Antisémisme(s) : un éternel retour ? », coord. Marie-Anne MATARD-BONUCCI, p. 15-39.
- , *Le baptême forcé des enfants juifs. Question scolastique, enjeu politique, échos contemporains*, Paris, Les Belles Lettres, 2016.
- MARMURSZTEJN Elsa, PIRON Sylvain, « Duns Scot et la politique. Pouvoir du prince et conversion des juifs », dans Olivier BOULNOIS, Élisabeth KARGER, Jean-Luc SOLÈRE, Gérard SONDAG (dirs.), *Duns Scot à Paris, 1302-2002*, Turnhout, Brepols, 2004, p. 21-62.
- MARROU Henri Irénée, « Ammien Marcellin et les Innocents de Milan », *Comptes rendus des séances de l'Académie des Inscriptions et Belles-Lettres*, 95^e année, n° 2, 1951, p. 115-116.
- , « Ammien Marcellin et les « Innocents » de Milan », *Recherches de Science religieuse*, vol. 40, 1952, p. 179-190.
- MÉTAYER Christine, *Au tombeau des secrets : les écrivains publics du Paris populaire, Cimetière des Saints-Innocents, XVI^e-XVIII^e siècle*, Paris, Albin Michel, 2000.
- METZGER Marcel, *Les sacramentaires*, Turnhout, Brepols, 1994 (Typologie des sources du Moyen Âge occidental, n° 70).
- MILLER Maureen C., *Clothing the Clergy. Virtue and Power in Medieval Church*, Ithaca, Cornell University Press, 2014.
- MISONNE Daniel, « Gérard de Brogne, moine et réformateur », *Revue bénédictine*, t. 111, 2001, p. 26-49.
- , « Une intervention de Saint-Gérard de Brogne au monastère de Salles, près de Chimay », *Revue bénédictine*, t. 111, 2001, p. 50-55.
- , « L'invention de saints Innocents à l'abbaye de Brogne en 1116 », *Revue bénédictine*, t. 111, 2001, p. 74-83.
- MOORE Robert I., *La persécution. Sa formation en Europe, X^e-XIII^e siècles*, Paris, Les Belles Lettres, 1991.
- MORIN Germain, « L'année liturgique à Aquilée », *Revue bénédictine*, t. 19, 1902, p. 4.
- MORSEL Joseph, « Comment peut-on être Parisien ? Contribution à l'histoire de la genèse de la communauté parisienne au XIII^e siècle », dans Patrick BOUCHERON, Jacques CHIFFOLEAU (dirs.), *Religion et société urbaine au Moyen Âge. Études offertes à Jean-Louis Biget*, Paris, Publications de la Sorbonne, 2000, p. 363-381.
- MOULINIER Laurence, « Élisabeth, Ursule et les Onze mille Vierges : un cas d'invention de reliques à Cologne au XII^e siècle », *Médiévales*, n°22-23, 1992, p. 173-186.
- MUCHEMBLED Robert, *Culture populaire et culture des élites dans la France moderne (XV^e-XVIII^e siècles)*, Paris, Flammarion, 1978.
- NADEAU Marie-Thérèse, *Foi de l'Église : évolution et sens d'une formule*, Paris, Beauchesne, 1988.
- NAGY Piroška, « Les larmes du Christ dans l'exégèse médiévale », *Médiévales*, n° 27, 1994, p. 37-49.

- , *Le don des larmes au Moyen Âge. Un instrument spirituel en quête d'institution, V^e-XIII^e siècle*, Paris, Albin Michel, 2000.
- NAUROY Gérard, « Des frères Maccabées aux saints Innocents : aspects de l'écriture du massacre dans le christianisme des premiers siècles », dans *ID.* (dir.), *L'Écriture du massacre en littérature entre histoire et mythe*, Berne, 2004, p. 71-115.
- NEYRINCK Axelle, « La formation d'un espace sacré à Paris sous Louis VII et Philippe Auguste : cimetière des Innocents, communauté parisienne et exclusion des juifs », dans *Circé. Histoires, Cultures & Sociétés*, n° 4, 2014. URL : <http://www.revue-circe.uvsq.fr/la-formation-dun-espace-sacre-a-paris-sous-louis-vii-et-philippe-auguste-cimetiere-des-innocents-communaute-parisienne-et-exclusion-des-juifs/>.
- , « Infractions à la règle ou débordements réglés ? Le jour des Saints-Innocents dans les Casus Sancti Galli d'Ekkehard IV », dans Isabelle HEULLANT-DONAT, Julie CLAUSTRE, Élisabeth LUSSET, Falk BRETSCHNEIDER (dirs.), *Enfermements II. Règles et dérèglements en milieu clos (VI^e-XIX^e siècle)*, Paris, Publications de la Sorbonne, 2015, p. 293-305.
- , « Le lien de *caritas* dans la société chrétienne médiévale et la justification du baptême des enfants en bas-âge », *L'Atelier du Centre de recherches historiques* [En ligne], 15 | 2015, mis en ligne le 25 novembre 2015. URL : <http://acrh.revues.org/6674>.
- NIRENBERG David, *Anti-Judaism : The Western Tradition*, New York, W. W. Norton, 2013.
- OWST Gerald Robert, *Preaching in Medieval England. An introduction to sermon manuscript of the period c. 1350-1450*, Cambridge, Cambridge University Press, 1926.
- PARISSE Michel, « Noblesse et monastères en Lotharingie du IX^e au XI^e siècle », dans Raymund KOTTJE, Helmut MAURER (dirs.), *Monastische Reformen im 9. und 10. Jahrhundert*, Sigmaringen, 1989, p. 167-196.
- PASTOUREAU Michel, « *Ordo colorum*. Notes sur la naissance des couleurs liturgiques », *La Maison-Dieu*, t. 176 (1988/4), p. 54-66.
- , « L'Église et la couleur des origines à la Réforme », *Bibliothèque de l'École des chartes*, t. 147, 1989, p. 203-230.
- , « Le temps mis en couleur : des couleurs liturgiques aux modes vestimentaires (XII^e-XIII^e siècles) », *Bibliothèque de l'École des chartes*, t. 157/1, 1999, p. 111-135.
- PATSCHOVSKY Alexander, « Der Ketzer als Teufelsdiener », dans Hubert MORDEK (dir.), *Papstum, Kirche und Recht im Mittelalter : Festschrift Horst Fuhrmann zum 65. Geburtstag*, Tübingen, Niemeyer, 1991, p. 317-334.
- , « Zur Ketzerverfolgung Konrads von Marburg », *Deutsches Archiv*, 37, 1981, p. 641-693.
- PATTERSON Lee, « 'The Living Witnesses of Our Redemption' : Martyrdom and Imitation in Chaucer's *Prioress's Tale* », *Journal of Medieval and Early Modern Studies*, 31 (3), Automne 2001, p. 507-560.
- PETERSEN Nils Holger, « The Concept of Liturgical Drama : Cousse-maker and Modern Scholarship », dans Frédéric Billiet, Barbara Haggh-Huglo (dirs.), *Ars musica septentrionalis, De l'interprétation du patrimoine musical à l'historiographie*, Paris, PUPS, 2011, p. 59-73.

- PÉTRÉ Hélène, *Caritas : Étude sur le vocabulaire latin de la charité chrétienne*, Louvain, « Spicilegium Sacrum Lovaniense », 1948.
- PEZÉ Warren, « Amalraire et la communauté juive de Lyon. À propos de l'antijudaïsme lyonnais à l'époque carolingienne », *Francia*, 40, 2013, p. 1-25.
- PHILIPPART Guy, *Les Légendiers latins et autres manuscrits hagiographiques*, Turnhout, Brepols, 1977 (Typologie des sources du Moyen Âge occidental).
- , « Le récit miraculeux marial dans l'Occident médiéval », dans Dominique IOGNAPRAT, Éric PALAZZO, Daniel RUSSO (éds.), *Marie. Le culte de la Vierge dans la société médiévale*, Paris, Beauchesne, 1997, p. 563-590.
- PIRON Sylvain, « Le métier de théologien selon Olivi. Philosophie, théologie, exégèse et pauvreté », dans Catherine KÖNIG-PRALONG, Olivier RIBORDY, Tiziana SUAREZ-NANI (dirs.), *Pierre de Jean Olivi. Philosophe et théologien*, Berlin, De Gruyter, 2010, p. 17-85.
- PLATELLE Henri, « Guibert de Nogent et le *De pignoribus sanctorum*. Richesses et limites d'une critique médiévale des reliques », dans Edina BOZÓKY, Anne-Marie HELVÉTIUS, *Les reliques. Objets, cultes, symbole. Actes du colloque de l'Université du Littoral-Côte d'Opale (Boulogne-sur-Mer), 4-6 septembre 1997*, Turnhout, Brepols, 1999, p. 109-121.
- , « Guibert de Nogent et le *De pignoribus sanctorum* : Richesses et limites d'une critique médiévale des reliques », *ID.*, *Présence de l'au-delà. Une vision médiévale du monde*, Lille, Presses Universitaires du Septentrion, 2004, p. 123-135.
- PONESSE Matthew, « The Instruction of Monks in Christian of Stavelot's Commentary on the Gospel of Matthew », *The Journal of Medieval Latin*, vol. 18, janvier 2008, p. 24-35.
- POUCET Jacques, « L'Évangile selon Jean d'Outremeuse », *Folia Electronica Classica* (Louvain-la-Neuve), Numéro 28, juillet-décembre 2014. URL : http://bcs.fltr.ucl.ac.be/FE/28/Egypt_MM/Egyptien/Innocents.htm.
- PRINGLE Denys, *Pilgrimage to Jerusalem and the Holy Land, 1187-1291*, Londres – New York, Routledge, 2012.
- PYSIAK Jerzy, « Philippe Auguste. Un roi de la fin des temps ? », *Annales. Histoire, Sciences Sociales*, vol. 57, n° 5, 2002, p. 1165-1190.
- QUENTIN Henri, *Les martyrologues historiques du Moyen Âge. Étude sur la formation du Martyrologe romain*, Paris, 1908 [réimpression anastatique : Spolète, 2002].
- RANK Otto, *Le Mythe de la naissance du héros. Essai d'une interprétation psychanalytique du mythe*, suivi de *La légende de Lohengrin*, Paris, Payot, 2000.
- RAUWEL Alain, « Les espaces de la liturgie au Moyen Âge latin », *Bulletin du centre d'études médiévales d'Auxerre | BUCEMA* [En ligne], Hors-série n° 2 | 2008, mis en ligne le 24 janvier 2008. URL : <http://cem.revues.org/4392>.
- RÉAU Louis, *Iconographie de l'art chrétien*, vol. 3, Paris, PUF, 1958.
- RENARDY Christine, « Les écoles liégeoises du IX^e au XII^e siècle : grandes lignes de leur évolution », *Revue belge de philologie et d'histoire*, Tome 57 fasc. 2, 1979. p. 309-328.
- REY Alain (dir.), *Dictionnaire historique de la langue française*, Paris, Le Robert, 1998 : entrée « innocent », t. 2, p. 1840.
- REY Jean-Michel, *Paul ou les ambiguïtés*, Paris, Éditions de l'Olivier, 2008.

- REYNOLDS Roger E., *The Ordinals of Christ from their Origins to the Twelfth Century*, Berlin – New York, de Gruyter, 1978.
- , « Liturgical Scholarship at the Time of the Investiture Controversy : Past Research and Future opportunities », *Harvard Theological Review*, 71, ½, 1978.
- , *Clerics in the Early Middle Ages. Hierarchy and Image*, Aldershot, Ashgate, 1999.
- RICHÉ Pierre, « L'enfant dans la société monastique au XII^e siècle », dans René LOUIS, Jean JOLIVET et Jean CHÂTILLON (dirs.), *Pierre Abélard – Pierre le Vénérable. Les courants philosophiques, littéraires et artistiques en Occident au milieu du XII^e siècle*, Paris, Éditions du CNRS, 1975, p. 689-701.
- , « Instruments de travail et méthodes de l'exégète à l'époque carolingienne », dans Pierre RICHÉ, Guy LOBRICHON (dirs.), *Le Moyen Âge et la Bible*, Paris, 1984, p. 147-161.
- , « Danses profanes et religieuses dans le haut Moyen Âge », dans *Mélanges Mandrou*, Paris, PUF, 1985, p. 159-167
- , *Éducation et culture dans l'Occident barbare, VI^e et VIII^e siècles*, Paris, Seuil, 1995.
- , *Écoles et enseignement dans le Haut Moyen Âge*, Paris, Picard, 1999.
- RICHÉ Pierre, ALEXANDRE-BIDON Danièle, « L'enfant au Moyen Âge : état de la question », dans Robert FOSSIER (dir.), *La petite enfance dans l'Europe médiévale et moderne. Actes des XVI^e journées internationales d'Histoire de l'Abbaye de Flaran*, Toulouse, Presses universitaires du Mirail, 1997, p. 7-29.
- RIES Julien, « La Bible chez saint Augustin et les manichéens », *Revue des Études augustiniennes*, vol. 7, 1961, p. 231-243.
- RIPPE Gérard, *Padoue et son contado (X^e-XIII^e siècle)*, Rome, Publications de l'École française de Rome, 2003.
- ROBLIN Michel, *Les Juifs de Paris. Démographie, économie, culture*, Paris, Picard, 1952.
- ROBINSON Ian S., « Political Allegory in the Biblical Exegesis of Bruno of Segni », *Recherches de théologie ancienne et médiévale*, 50, 1983, p. 69-98.
- ROSE Emily, *The Murder of William of Norwich. The Origins of the Blood Libel in Medieval Europe*, Oxford, Oxford University Press, 2015.
- ROTEN Johann G., LONGÈRE Jean, et al. (dirs.), *Marie dans les récits apocryphes chrétiens*, t. I, Paris, Médiaspaul, 2004.
- ROUWHORST Gerhard, « The Emergence of the Cult of the Maccabean Martyrs in Late Antique Christianity », dans Johan LEEMANS (dir.), *More Than a Memory : The Discourse of Martyrdom and the Construction of Christian Identity in the history of Christianity*, Louvain, Peeters, 2005, p. 81-96.
- RUBELLIN Michel, « Entrée dans la vie, entrée dans la chrétienté, entrée dans la société : autour du baptême à l'époque carolingienne », *Actes des congrès de la Société des historiens médiévistes de l'enseignement supérieur public*, 1981, vol. 12, n^o 1, p. 31-51.
- RUBIN Miri, « Choosing Death ? Experiences of Martyrdom in Late Medieval Europe », dans Diana WOOD (dir.), *Martyrs and Martyrologies*, Oxford – Cambridge, Blackwell Publishers, 1993, p. 153-183.
- , *Gentile Tales. The Narrative Assault on Late Medieval Jews*, Philadelphie, University of Pennsylvania Press, 2004 [1999 pour la 1^e édition].

- , *Mother of God : A History of the Virgin Mary*, New Haven – Londres, Yale University Press, 2009.
- , *Emotion and Devotion : The Meaning of Mary in Medieval Religious Cultures*, Nouvelle édition [en ligne], Budapest : Central European University Press, 2009, URL : <http://books.openedition.org/ceup/420>.
- SANDIDGE Marilyn, « Changing Contexts of Infanticide in Medieval English Texts », dans Albrecht CLASSEN (dir.), *Childhood in the Middle Ages and the Renaissance : The Result of a Paradigm Shift in the History of Mentality*, Berlin, de Gruyter, 2005, p. 291-306
- SCARAMELLA Pierroberto, *I Santolli. Culti dell'infanzia e santità infantile a Napoli alla fine del XVII secolo*, Rome, Edizioni di Storia e Letteratura, 1997.
- SCHMITT Jean-Claude, « 'Religion populaire' et culture folklorique (note critique) », *Annales. Économies, Sociétés, Civilisations*, 31^e année, n° 5, 1976, p. 941-953.
- , *La raison des gestes dans l'Occident médiéval*, Paris, Gallimard, 1990.
- , *Le saint lévrier. Guinefort, guérisseur d'enfants depuis le XIII^e siècle*, Paris, Flammarion, 2004 [1^e édition : 1979].
- SCHNEIL Andrew P., *The Footsteps of Israel. Understanding Jews in Anglo-Saxon England*, Ann Harbor, University of Michigan Press, 2004.
- SCHWENTZEL Christian-Georges, *Hérode le Grand*, Paris, Pygmalion, 2011.
- SCORZA BARCELLONA Francesco, « La celebrazione dei santi Innocenti nell'omiletica latina dei secoli IV-VI », *Studi medievali*, 15/2, 1974, p. 705-767.
- , « La celebrazione dei sancti Innocenti nell'omiletica Greca », *Bollettino della Badia Greca di Grottaferrata*, 29, 1975, p. 105-135, 30, 1976, p. 73-101.
- SERRES Michel, « La saine famille », *Études*, n°418/2, février 2013, p. 161-172.
- SHAHAR Shulamith, *Childhood in the Middle Ages*, Londres – New York, 1990.
- , « The Boy Bishop's Feast : a Case-Study in Church Attitudes towards Children in the High and Late Middle Ages », dans Diana WOOD (dir.), *The Church and childhood*, Oxford – Cambridge, Blackwell, 1994, p. 243-260.
- SHIMAHARA Sumi (dir.), *Études d'exégèse carolingienne : autour d'Haymon d'Auxerre*, Turnhout, Brepols, 2007.
- , « Exégèse et politique dans l'œuvre d'Haymon d'Auxerre », *Revue de l'histoire des religions* [En ligne], 4 | 2008, mis en ligne le 21 août 2008. URL : <http://rhr.revues.org/6933>.
- SIGAL Pierre André, « L'histoire de l'enfant au Moyen Âge : une recherche en plein essor », *Histoire de l'éducation*, n°81, 1999, p. 3-21.
- SILVESTRE Hubert, « Commerce et vol de reliques au Moyen-Âge », *Revue belge de philologie et d'histoire*, Tome 30 fasc. 3-4, 1952, p. 721-739.
- SMALLEY Beryl, « Les commentaires bibliques de l'époque romane : glose ordinaire et gloses périmées », *Cahiers de civilisation médiévale*, Janvier-mars 1961, n° 13, p. 15-22.
- , « Sallust in the Middle Ages », dans Robert Ralf BOLGAR (dir.), *Classical Influences on European Culture AD 500-1500*, Cambridge, Cambridge University Press, 1971, p. 165-175.
- , *The Gospels in the Schools, c. 1100-c. 1280*, Londres, Hambledon Press, 1985.
- STOW Kenneth, *Jewish Dogs : An Image and Its Interpreters*, Stanford, Stanford University Press, 2006.

- TAX Petrus W., « Remigius of Auxerre's Psalm Commentary and the Matthew Commentary attributed to him », dans Dominique IOGNA-PRAT, Colette JEUDY, Guy LOBRICHON (dirs.), *L'école carolingienne d'Auxerre de Murethach à Remi, 830-908 : actes des Entretiens d'Auxerre 1989*, Paris, Beauchesne, 1991, p. 413-424.
- TERRISSE Michel, « À propos de démographie médiévale : de moderniste à médiéviste, notes de lecture », *Annales. Économies, Sociétés, Civilisations*, 30-4, 1975, p. 680-683.
- THIRY Claude, *La Plainte funèbre*, Turnhout, Brepols, 1978 (Typologie des sources du Moyen Âge occidental, 30).
- THIBODEAU Timothy M., « The Influence of Canon Law on Liturgical Exposition c. 1100-1300 », *Sacris Erudiri. Jaarboek voor Godsdienstwetenschappen*, 37, 1997, p. 185-202.
- TILATTI Andrea, *Instituzioni e culto dei santi a Padova fra VI e XIII secolo*, Rome, Herder, 1997.
- TIMMER David E., « Biblical Exegesis and the Jewish-Christian Controversy in the Early Twelfth Century », *Church History*, Vol. 58, n° 3, sept. 1989, p. 309-321.
- TINKLE Theresa, « Exegesis Reconsidered : The Fleury *Slaughter of Innocents* and the Myth of Ritual Murder », *Journal of English and Germanic Philology*, vol. 102/2, avril 2003, p. 211-243.
- TODESCHINI Giacomo, « Dalla carnalitas all'infamia : l'evoluzione degli stereotipi antiebraici fra Medioevo ed Età Moderna », dans Umberto FORTIS (dir.), *L'antigiudaismo antico e moderno*, Torino, Zamorani, 2004.
- , « Les Juifs, les pouvoirs chrétiens et l'Église en Occident pendant le Moyen Âge », dans Antoine GERMA, Benjamin LELLOUCH, Évelyne PATLAGEAN (dirs.), *Les Juifs dans l'histoire*, Seyssel, Champ Vallon, 2011, p. 225-243.
- TOUATI François-Olivier, *Maladie et société au Moyen Âge. La lèpre, les lépreux et les léproseries dans la province ecclésiastique de Sens jusqu'au milieu du XIV^e siècle*, Paris – Bruxelles, De Boeck, 1998.
- TOUBERT Hélène, « La Vierge et les sages-femmes. Un enjeu iconographique entre les Évangiles apocryphes et le drame liturgique », dans Dominique IOGNA-PRAT, Éric PALAZZO, Daniel RUSSO (dirs.), *Marie, le culte et la Vierge au Moyen Age*, Paris, Beauchesne, 1996, p. 327-360.
- TREFFORT Cécile, « *Sinite parvulos venire ad me...* Les plus anciens témoins d'une liturgie funéraire propre aux enfants dans l'Occident latin : la liturgie hispanique (dite wisigothique ou mozarabe) », dans Pierre ELLINGER (dir.), *L'enfant et la mort*, Reims, 1997, p.157-164.
- , « Archéologie funéraire et histoire de la petite enfance. Quelques remarques à propos du haut Moyen Age » dans Robert FOSSIER (dir.), *La petite enfance dans l'Europe médiévale et moderne. Actes des XVI^e journées internationales d'Histoire de l'Abbaye de Flaran*, Toulouse, Presses universitaires du Mirail, 1997, p. 93-107.
- TROTTMANN Christian, *La vision béatifique, des disputes scolastiques à sa définition par Benoît XII*, Rome, École française de Rome, 1995.
- URFELS-CAPOT Anne-Élisabeth, *Le sanctoral de l'office dominicain (1254-1256)*, Paris, École des Chartes, 2007.
- VACANDARD Elphège, « La question du meurtre rituel chez les Juifs », *Études de critique et d'histoire religieuse*, 3^e série, 2^e édition, Paris, Librairie Victor Lecoffre, 1912.

- VAN BERCHEM Denis, *Le martyre de la Légion thébaine, essai sur la formation d'une légende*, Bâle, Friedrich Reinhardt, 1956.
- VAN DEN EYNDE Damien, « Autour des *Enarrationes in Evangelium S. Matthaei* attribuées à Geoffroi Babion », *Recherches de théologie ancienne et médiévale*, Louvain, Abbaye du Mont César, t. XXVI, 1959.
- VAN ENGEN John H., *Rupert of Deutz*, Berkeley, University of California Press, 1983.
- VAN GENNEP Arnold, *Le Folklore de la Flandre et du Hainaut français*, Brionne, Monfort, 1981 [réimpr. du premier tirage de 1935].
- VAN NAME EDWARDS Burton, « The Manuscript Transmission of Carolingian Biblical Commentaries ». URL : <http://www.tcnj.edu/~chazelle/carindex.htm>.
- VAUCHEZ André, *La Sainteté en Occident aux derniers siècles du Moyen Âge, d'après les procès de canonisation et les documents hagiographiques*, Rome – Paris, École française de Rome, 1981.
- , « Antisémitisme et canonisation populaire : saint Werner ou Vernier († 1287), enfant martyr et patron des vigneron », *Comptes-rendus des séances de l'Académie des Inscriptions et Belles-Lettres*, 1982, vol. 126, n° 1, p. 65-79.
- VEYNE Paul, « Païens et chrétiens devant la gladiature », *Mélanges de l'École française de Rome. Antiquité* t. 111, n° 2, 1999, p. 883-917.
- VILLETARD Henri, *Office de Pierre de Corbeil, texte et chant d'après le manuscrit de Sens*, Paris, 1907.
- , *Remarques sur la fête des Fous au Moyen Age*, Paris, A. Picard et fils, 1911.
- VOGEL Cyrille, « Compte-rendu » de l'ouvrage de Walther LIPPARDT, *Der karolingische Tonar von Metz*, dans *Cahiers de civilisation médiévale*, n°44, 11^e année, Octobre-décembre 1968. p. 622-623.
- WEISWEILER Heinrich, « Paschasius Radbertus als Vermittler des Gedankengutes des karolingischen Renaissance in den Matthäuskommentaren des Kreises um Anselm von Laon », *Scholastik*, vol. 35, 1960, p. 363-402 et 503-536.
- WILLMES Peter, *Der Herrscher- 'Adventus' im Kloster der Frühmittelalters*, Munich, 1976.
- YOUNG Karl, *Ordo Rachelis*, Madison, University of Wisconsin, 1919.
- , *The Drama of the Medieval Church*, 2 t., Oxford, Clarendon Press, 1951 [1933 pour la 1^e éd.].
- YUVAL Israel Jacob, *Two Nations in Your Womb. Perceptions of Jews and Christians in Late Antiquity and the Middle Ages*, Berkeley, 2006.
- ZADORA-RIO Élisabeth, « La topographie des lieux d'asile dans les campagnes médiévales », dans Michel FIXOT, Élisabeth ZADORA-RIO (dirs.), *L'Église, la campagne, le terroir*, Paris, Éditions du CNRS, 1990, p. 11-16.
- , « Lieux d'inhumation et espaces consacrés : Le voyage du pape Urbain II en France (août 1095-août 1096) », dans André VAUCHEZ (dir.), *Lieux sacrés, lieux de culte, sanctuaires. Approches terminologiques, méthodologiques, historiques et monographiques*, Rome, École française de Rome, 2000, p. 197-213.
- ZIADÉ Raphaëlle, *Les martyrs Maccabées : de l'histoire juive au culte chrétien. Les homélies de Grégoire de Nazianze et de Jean Chrysostome*, Leyde, Brill, 2007.
- ZIOLKOWSKI Jan M., « Laments for Lost Children : Latin Tradition », dans Jane TOLMIE, M. J. TOSWELL (dirs.), *Laments for the Lost in Medieval Literature*, Turnhout, Brepols, 2010, p. 81-107.

Index

N. B. : Afin de ne pas surcharger les *indices*, les entrées correspondant au récit évangélique du massacre des Innocents et à son exégèse la plus fréquente (« Innocents », « Hérode », « Mages », « Rachel », « Benjamin » (tribu), « Juda » (tribu), « Joseph », « Marie », « Christ ») n'y figurent pas.

Index des noms propres

A

Abel, 58, 128, 160, 197, 217
Abélard, 41, 93, 195, 217, 255,
260, 261, 263, 267, 365
Abraham, 38, 196
Adam de Bristol, 359, 375,
376
Adomnan d'Iona, 157
Adon, 36, 64, 65
Agobard de Lyon, 252
Albert le Grand, 79, 87, 88,
212, 214, 221, 222, 223,
224, 226, 228, 229, 233,
275
Alcuin, 44, 148, 152, 167
Alexandre III, 108
Alexandre, fils d'Hérode, 77,
92
Amalaire de Metz, 241, 249,
250, 257, 258, 263, 362
Ambroise de Milan, 133, 150
Ammien Marcellin, 32
Amolon, 252
Anna, 78, 80, 149, 191, 203,
211, 232
Anno, archevêque de Cologne,
29
Anselme de Laon, 201, 202,
209, 210, 262

Antipater, fils d'Hérode, 92
Archelaüs, 186, 324
Arculf, 112
Arculfe, 157
Aristobule, fils d'Hérode, 92
Astolphe, archevêque de
Mayence, 148
Aubry de Trois-Fontaines, 379
Auguste, empereur, 92, 211
Augustin d'Hippone, 31, 36,
37, 41, 46, 47, 48, 58, 59,
61, 70, 71, 78, 80, 86, 88,
124, 137, 138, 139, 140,
148, 149, 150, 159, 161,
164, 167, 169, 170, 171,
186, 191, 203, 204, 205,
211, 212, 218, 222, 231,
232, 234, 252, 260, 329,
331, 360, 363, 366, 367,
368, 371, 373
Aylan Kurdi, 13

B

Barthélémy de Trente, 51, 75,
77, 82, 86, 90
Bède le Vénérable, 36, 41, 45,
63, 64, 65, 112, 148, 153,
156, 158, 159, 161, 162,
163, 164, 165, 166, 167,
168, 169, 177, 179, 189,

192, 204, 207, 220, 232,
378
Benjamin (Innocent), 103
Benoît XIV, 43
Benoît XVI, 14
Bérenger de Tours, 194
Bernard de Clairvaux, 86, 216,
217, 230, 265, 274, 351,
359, 364, 366, 368, 370,
371, 373
Bernard Maltraverso, 105
Bernold de Constance, 254,
256, 259, 260, 267
Bonaventure, 230
Bruegel l'Ancien, 15
Bruegel l'Ancien, 11
Brunelleschi, 15
Bruno de Segni, 190, 191, 192,
194

C

Cassien, 109, 111
Cassiodore, 75, 76, 81, 82, 83,
331
Césaire d'Arles, 80, 124, 134,
138, 179
Charlemagne, 112, 113, 114,
163, 168, 176, 213
Charles de Navarre, 386

Charles le Chauve, 65, 168,
241
Charles VI, 114
Charles VII, 114
Chaucer, Geoffrey, 45, 247,
248, 329, 359, 381
Christian de Stavelot, 147,
159, 162, 180, 181, 182,
183, 184, 185, 186, 190,
201, 238, 386
Clodomir, 32
Conrad I^{er}, roi de Francie
orientale, 295, 297, 299,
302
Constantin, 95, 128
Constantin Doukas, 199
Cyprien, 128, 140, 177

D

Dagobert, 336, 338, 354
Dante, 67
David, 181, 184, 290, 317
Dioclétien, 28
Dismas, 382
Domitien, 274
Drumont, Edouard, 334
Durand de Mende, 35, 43, 255,
263, 266, 271, 272, 275,
288, 289, 292, 363, 365
Durand de Saint-Pourçain,
366, 371, 372

E

Édouard IV d'Angleterre, 269
Ekkehard IV de Saint-Gall,
293, 294, 298, 299, 301,
302, 304
Éléazar, 36
Élisabeth, 123
Élisabeth de Schönau, 30
Ésaü, 154, 155
Eucher de Lyon, 28
Eudes Rigaud, 290

Eudoxie, 257
Eugène III, 350
Eusèbe de Césarée, 24

F

Ferdinand Alvare de Tolède,
11, 15
Flavius Josèphe, 17, 76, 77, 80,
94, 126, 183, 187, 206,
208, 210, 213
Florus, 36, 63, 65, 252
Frédéric I^{er} Barberousse, 108
Frédéric II, 333
Fulgence de Ruspe, 59, 134

G

Geoffroi de Paris, 356
Geoffroy de Vigeois, 342, 353
Gérard de Brogne, 103, 104
Gilles de Rais, 387
Giovanni Balbi, 56
Gonis, 382
Grégoire de Nazianze, 36
Grégoire IX, 379, 383
Grégoire le Grand, 38, 152,
169, 216, 363
Guibert de Nogent, 90, 101,
300
Guillaume d'Auxerre, 255,
259, 265, 266, 275, 288
Guillaume de Norwich, 330,
332, 333, 336, 343, 353,
354, 376
Guillaume le Breton, 336, 342,
344, 348, 356, 357
Guyart des Moulins, 210

H

Hadrien I^{er}, 213
Haymon d'Auxerre, 80, 186,
204
Héloïse, 41

Henri III, empereur, 106
Héraclius, 336
Hérode Agrippa, 76
Hérode Antipas, 76, 104
Hilaire de Poitiers, 134, 140,
144, 148, 153, 154, 155,
164, 193, 207, 220, 234,
250, 329
Honorius Augustodunensis,
255, 257, 262, 263, 270,
288
Huguccio de Pise, 55, 68
Hugues de Lincoln, 248
Hugues de Saint-Cher, 87, 88,
89, 152, 212, 214, 215,
216, 217, 218, 219, 221,
227, 229, 260, 274, 275

I

Innocent III, 271
Innocent IV, 337
Irénee de Lyon, 127
Isaac, 154
Isarn, 110
Isidore de Séville, 41, 55, 99,
363

J

Jacob, 77, 154, 155, 187, 228,
261, 321, 322
Jacques de Voragine, 22, 24,
28, 29, 31, 37, 51, 52, 54,
56, 66, 68, 71, 72, 73, 74,
75, 77, 79, 81, 82, 83, 85,
88, 90, 95, 97, 104, 108,
115, 118, 176, 185, 186,
208, 211, 255, 260, 266,
318, 331
Jacques, apôtre, 76
Jean Beleth, 255, 262, 263,
274, 288, 289, 292
Jean Calvin, 99, 100

Jean Chrysostome, 36, 75, 87,
89, 169, 177, 178, 179,
205, 211, 215, 225, 231,
233
Jean d'Avranches, 253, 255,
256, 270, 288, 289
Jean d'Outremeuse, 382
Jean de Gaète, 20, 37, 257
Jean de Mailly, 51, 75, 78, 81,
94
Jean de Roye, 114
Jean de Venette, 386
Jean Gerson, 269
Jean le Baptiste, 75, 99, 104,
217, 232, 383
Jéroboam, fils d'Éphraïm, 237
Jérôme de Stridon, 41, 61, 64,
134, 140, 142, 144, 148,
153, 155, 156, 163, 164,
169, 174, 178, 180, 182,
191, 206, 207, 219, 220,
227, 233, 234, 236, 237,
250, 265, 324, 378
Joachim de Flore, 355
Job, 39, 216
Joseph, fils de Jacob et Rachel,
197, 228, 322
Juda, 77, 123, 153, 187, 237,
316
Justin Martyr, 127, 140

L

Laban, père de Rachel, 321
Lambert de Watrelos, 341,
353
Léa, 142, 153, 155, 182, 207,
219, 227, 234, 238, 261,
321, 322
Légion thébaine (martyrs de
la), 27, 28, 29
Léon IX, 105, 106
Louis le Pieux, 163, 168
Louis VI, 347

Louis VII, 345, 347, 350, 351
Louis XI, 114, 269, 380

M

Maccabées, 20, 27, 35, 36, 37,
39, 54, 73, 76, 107, 128,
133, 135, 217, 257, 268,
383
Macrobe, 18, 75, 91, 92, 104,
260
Marc Aurèle, 107
Marie de France, 44
Marx, Karl, 14
Matthias, apôtre, 108
Maximin l'Arien, 60, 135, 136
Michel Psellos, 199
Moïse, 17, 31, 131, 141, 159,
189, 196, 216, 317, 329

N

Nabuchodonosor, 219
Nicolas Maniacutia, 258, 261
Notker Balbulus, 321, 381

O

Odéric de Pordenone, 112
Onze mille vierges, 27, 28, 29
Optat de Milève, 58
Origène, 124
Otfrid de Wissembourg, 163
Otfrid de Wissenbourg, 147

P

Pantagruel, 345
Papias, 55
Paschase Radbert, 147, 159,
163, 166, 168, 169, 170,
172, 173, 174, 175, 176,
178, 180, 183, 186, 189,
202, 204, 205, 206, 207,
208, 212, 219, 220, 227,
233

Paul Diacre, 100, 176, 178,
179
Paul, apôtre, 95
Petrus de Natalibus, 24
Pharaon, 17, 18, 31, 131, 141,
196, 199, 224
Philippe (Innocent), 103
Philippe Auguste, 334, 336,
337, 338, 339, 340, 342,
344, 345, 349, 350, 354,
355, 357, 358
Philippe de Commynes, 269
Philippe de Savone, 112
Philippe II, 11
Pierre Chrysologue, 31, 100,
135, 136, 137, 177, 178,
179
Pierre Comestor, 75, 77, 80,
85, 88, 125, 173, 202, 209,
210, 211, 212, 213, 214,
216, 236, 255, 262, 264,
266, 363
Pierre d'Andria, 228
Pierre de Bruys, 72, 370
Pierre de Jean Olivi, 87, 214,
235, 236
Pierre le Vénérable, 71, 242,
336, 370
Pierre Lombard, 210, 371
Pierre, apôtre, 76, 95, 105
Pinocchio, 382
Polycarpe, 365
Ponce Pilate, 75, 96, 184
Pouchkine, 32
Prévôtin de Crémone, 255,
263, 271, 274
Prudence, 111, 129, 130, 131,
133, 135, 138, 179
Pseudo-Remi d'Auxerre, 75,
147, 159, 185, 204

R

Raban Maur, 31, 78, 80, 86,
144, 147, 148, 149, 150,
151, 152, 153, 154, 155,
156, 158, 159, 161, 162,
163, 165, 167, 168, 174,
176, 177, 178, 179, 183,
189, 192, 193, 203, 204,
205, 206, 207, 216, 219,
220, 229, 234, 237, 250,
263, 386
Radulphus, 118
Raoul de Dicet, 343
Raoul de Laon, 201, 202, 203
Ratpert de Saint-Gall, 294
Ratramne de Corbie, 172
Rébecca, 154
René de Lorraine, 269
Richard de Pontoise, 330, 333,
334, 335, 338, 341, 343,
352, 353, 354, 376
Richer de Senones, 379
Rigord, 334, 336, 337, 342,
343, 344, 348, 349, 354,
356, 357, 358
Robert de Torigny, 336, 337,
341, 353
Robert Gaguin, 333, 335, 339,
340
Roboam, fils de Salomon, 237
Rufin, 24
Rupert de Deutz, 190, 195,
196, 197, 198, 224

S

Saint Denis, 99
Saint Étienne, 69, 87, 99, 107,
176, 217, 222, 241, 254,
263, 274, 275, 288, 364
Saint Guinefort, 33

Saint Jean l'Évangéliste, 69,
87, 176, 217, 222, 241,
263, 274, 275, 288, 364
Saint Julien l'Hospitalier, 105
Saint Laurent, 100, 217
Saint Liudger, 44
Saint Louis, 114
Saint Marc, 107
Saint Martin, 104
Saint Maxime, évêque de
Padoue, 105, 106, 107
Saint Michel, 99, 124
Saint Nemo, 118
Saint Nicolas de Bari, 107
Saint Pétrone, 108, 109
Saint Prosdocius, 105
Saint Sylvestre, 94, 95
Sainte Famille, 17, 81, 82, 125,
148, 150, 158, 159, 162,
183, 195, 229, 311, 317,
323
Sainte Félicité, 105, 107
Sainte Justine, 105, 107, 108
Sainte Paule, 112
Salluste, 318
Salomon, 237
Salomon, évêque de
Constance, 295, 296, 297,
299, 301, 302, 303
Scorza Barcellona, Francesco,
136
Sedulius Scottus, 147, 159,
160, 176, 177, 178, 179
Sicard de Crémone, 255, 263,
264, 266
Sigebert de Gembloux, 337
Sigismond, roi des Burgondes,
32
Simon de Trente, 42, 332, 334,
376
Sixte III, 131
Sixte-Quint, 43

Smaragde de Saint-Mihiel,
147, 160, 163, 171
Syméon, 78, 80, 149, 191, 203,
211
Symmaque, pape, 248

T

Tertullien, 80, 128, 204, 361
Théophylacte d'Ochrid, 199,
200, 205
Thomas d'Aquin, 71, 86, 160,
205, 212, 214, 221, 228,
229, 230, 232, 233, 234,
235, 236, 237, 250, 260,
331, 363, 365, 371
Thomas de Cantorbéry, 217
Thomas de Monmouth, 325,
330, 331, 354
Turpin, 67

U

Urbain II, 191
Urbain IV, 229
Usuard, 65

V

Vacandard, Elphège, 334
Valentinien, 32, 33
Valentinien III, 257
Vincent de Beauvais, 75, 81,
82, 123, 255, 266, 331

W

Walafrid Strabo, 175
Werner d'Oberwesel, 42

Z

Zacharie, 123, 160, 232
Zacharie de Besançon, 80

Index historiographique

N. B. : N'apparaissent ici que les historiens (du XVII^e siècle à nos jours) cités dans le corps du texte. Pour ceux cités en note de bas de page, se reporter à la bibliographie générale.

A

Alphandéry, Paul, 380

B

Bakhtine, Mikhaïl, 282
Baldwin Smith, Earl, 136
Bardet, Jean-Pierre, 15
Baumeister, Theofried, 362
Berthon, Éric, 38, 63
Bloch, Marc, 3
Blumenkranz, Bernard, 173
Boquet, Damien, 194
Boswell, John, 45
Boureau, Alain, 51, 54, 74, 87, 141
Bowersock, Glen, 362
Boyarin, Daniel, 362
Boynnton, Susan, 309, 314, 320, 323
Bozóky, Edina, 27, 30

C

Caspary, Gerard, 327
Chambers, Edmund, 288, 289, 293, 304
Chaunu, Pierre, 15
Cohen, Jeremy, 161, 215
Coleman, Emily, 44
Collard, Franck, 339
Cousse-maker, Edmond de, 307
Couzy, Hélène, 350

D

Dagen, Philippe, 13

Dahan, Gilbert, 144, 145, 163, 203, 308, 309

Dahhaoui, Yann, 282, 287, 305

De Jong, Mayke, 297, 298

Desmarais, Gaëtan, 347, 348

Dolbeau, François, 37, 257, 258

Dubois, Jacques, 64

Durnecker, Laurent, 110

F

France, Richard T., 18

Frend, William, 362

G

Gorman, Michael, 186

Guenée, Bernard, 114, 242

H

Hayward, Paul A., 133, 137, 138, 139

Heers, Jacques, 283

Hellgardt, Ernst, 295

Henskens, Godefroid

(Bollandiste), 335

Hesbert, René-Jean, 240, 246, 249

Horowitz, Jeannine, 290

Huizinga, Johan, 269

J

Jeudy, Colette, 185

K

Kriegel, Maurice, 327

L

Langmuir, Gavin, 332, 337, 353, 355

Lauwers, Michel, 356, 357

Le Goff, Jacques, 51, 52, 261, 285

Lebeuf, Jean (abbé), 350

Leclercq, Jean, 136, 274

Lefebvre, Léon, 283

Lett, Didier, 40, 376

Liebman, Charles J., 113

Lombard-Jourdan, Anne, 113, 352

M

Maggioni, Giovanni Paolo, 74, 83

Maillet, Chloé, 96

Marmursztejn, Elsa, 328, 373, 374

Marrou, Henri Irénée, 31

Mathon, Gérard, 334

McCormick, Michael, 157

Misonne, Daniel, 103

Moore, Robert I., 384

Morsel, Joseph, 344, 345, 358

Moulinier, Laurence, 30

Muchembled, Robert, 285

N

Nagy, Piroska, 198

Nauroy, Gérard, 128, 133, 134, 135, 136, 137, 138

Nirenberg, David, 327

P

Pastoureau, Michel, 271
Patterson, Lee, 248
Petersen, Nils Holger, 314
Piganiol de la Force, 114, 352
Platelle, Henri, 90

Q

Quentin, Henri, 64

R

Réau, Louis, 110
Renaud, Geneviève, 64
Reynolds, Roger, 254, 305
Roblin, Michel, 335
Rubin, Miri, 34

S

Sandidge, Marilyn, 45
Schmitt, Jean-Claude, 33
Scorza Barcellona, Francesco,
57, 132, 138
Shahar, Shulamith, 286
Shimahara, Sumi, 168
Smalley, Beryl, 201, 209, 210
Stow, Kenneth, 337

T

Tax, Petrus, 185
Tinkle, Theresa, 309, 314, 316,
318, 319, 323
Todeschini, Giacomo, 156
Treffort, Cécile, 49

V

Van Gennepe, Arnold, 283
Van Papenbroeck, Daniel
(Bollandiste), 335
Vauchez, André, 33, 42, 383
Veyne, Paul, 18
Villetard, Henri, 284

W

Weisweiler, Heinrich, 202

Y

Young, Karl, 308, 309, 310,
312, 313, 318
Yuval, Israel, 268

Table des matières intégrale

Remerciements	4
Résumé	5
Sommaire	7
Sigles et abréviations	9
Introduction	11
PREMIÈRE PARTIE. LES SAINTS INNOCENTS AUX FRONTIÈRES DE L'HAGIOGRAPHIE	23
Chapitre premier. Conditions de possibilité d'un culte des saints Innocents au Moyen Âge	27
I. Des saints collectifs	28
II. Des « martyrs de faits divers » ?	30
III. Des martyrs juifs antérieurs à la Passion	35
IV. L'Église et les enfants	39
IV. 1. La valorisation spirituelle de l'enfance	39
IV. 2. La vision ambivalente de l'enfance et de la sainteté enfantine	41
IV. 3. L'infanticide : crime ultime aux yeux de l'Église et de la société médiévales ?	43
IV. 4. Les justifications du pédobaptême	46
IV. 5. L'Église et les enfants morts	48
Chapitre 2. <i>Passio</i> : Les saints Innocents dans la <i>Légende dorée</i>	51
I. Le nom des Innocents	54
I. 1. « Innocent » et « innocence » dans les dictionnaires et lexiques médiévaux	55
I. 2. Dénomination des Innocents dans les sermons antiques	57
I. 3. Dénomination des Innocents dans les martyrologes	61
I. 4. Réticences à l'antonomase	66
I. 5. L'argumentation de Jacques de Voragine sur le nom des Innocents	68
II. Hérode et la <i>Vita</i> des Innocents	74
II. 1. Présentation d'Hérode	75
II. 2. Les causes de la colère d'Hérode	78
II. 3. La digression sur la fuite en Égypte	81
II. 4. Explication de <i>infra bimatu</i> : l'âge des Innocents	83
II. 5. Châtiment d'Hérode et justice immanente	90
Chapitre 3. <i>Inventiones</i> : récits à propos des reliques des Innocents	99
I. Récits d' <i>Invention</i> de reliques des Innocents	103
I. 1. Brogne	103
I. 2. Padoue	105

I. 3. Bologne	108
I. 4. Saint-Victor de Marseille	109
II. Présence de reliques d'Innocents non documentée par une <i>Inventio</i>	110
II. 1. Les reliques des Innocents et la Terre sainte	111
II. 2. Paris et Saint-Denis	113
Conclusion de la première partie	115

DEUXIÈME PARTIE. CONSTRUCTIONS THÉOLOGIQUES. LES SAINTS INNOCENTS DANS L'EXÉGÈSE ET LA LITURGIE MÉDIÉVALES 117

Chapitre 4. En amont du discours médiéval : le discours antique sur les saints Innocents 121

I. Les apocryphes	121
II. Mentions non bibliques	127

Chapitre 5. Exégèse médiévale 141

Méthode	143
I. L'exégèse carolingienne	146
I. 1. Au fondement de la tradition médiévale : le commentaire de Raban Maur (années 820)	148
I. 1. a. La colère d'Hérode : la cause politique du massacre des Innocents	149
I. 1. b. L'explication de <i>Secundum tempus quod exquisierat a magis</i> : les preuves de l'aveuglement d'Hérode	151
I. 1. c. Le commentaire des lamentations de Rachel (Mt 2, 17-18) et la dimension antijuive du commentaire du massacre des Innocents	153
I. 1. d. L'inscription des lamentations de Rachel dans une topographie chrétienne	156
I. 1. e. Le commentaire allégorique de Mt 2, 16-20 et la question de la responsabilité du massacre	158
I. 2. Les commentaires proches ou dépendants de celui de Raban Maur	163
I. 3. Excursus : le sermon de Bède le Vénérable et la dimension eschatologique du massacre des Innocents	165
I. 4. Le commentaire de Paschase Radbert	168
I. 4. a. Le commentaire de Mt 2, 16	169
I. 4. b. Le commentaire des lamentations de Rachel.	170
I. 4. c. Le commentaire du retour d'Égypte	176
I. 5. Le commentaire de Sedulius Scottus	176
I. 6. Le commentaire de Christian de Stavelot	180
I. 7. Le commentaire attribué à Remi d'Auxerre	185
II. L'exégèse grégorienne	190
II. 1. Le commentaire de Bruno de Segni	191
II. 2. Le commentaire de Rupert de Deutz	195

II. 3. Un contrepoint byzantin : le commentaire de Théophylacte d'Ochrid	199
III. L'exégèse pré-scolastique	201
III. 1. La Glose « ordinaire »	202
III. 2. Les Enarrationes in Matthæum du Pseudo-Anselme	209
III. 3. Le commentaire de Pierre Comestor et l'Histoire scolastique	210
IV. L'exégèse scolastique	213
IV. 1. La Postille d'Hugues de Saint-Cher (OP)	214
IV. 2. Le commentaire d'Albert le Grand (OP)	221
IV. 3. L'exégèse de Matthieu 2, 16-18 chez Thomas d'Aquin	228
IV. 4. Le commentaire de Pierre de Jean Olivi	235
Chapitre 6. La liturgie singulière des Saints-Innocents	239
I. Aperçu général	239
I. 1. L'office divin (liturgie des heures)	241
I. 2. La messe	246
I. 3. Un écho littéraire de la liturgie des Saints-Innocents	247
II. L'exception liturgique des Saints-Innocents (1) : l'absence de chants d'allégresse	248
III. L'exception liturgique des Saints-Innocents (2) : la question des vêtements liturgiques	270
IV. Le problème du calendrier	273
TROISIÈME PARTIE. MISES EN SCÈNE ET MISES EN ACTES DU MASSACRE DES INNOCENTS	277
Chapitre 7. L'impasse du <i>topos</i> historiographique des débordements des Saints-Innocents	281
I. Les « débordements » des Saints-Innocents à la fin du Moyen Âge	282
I. 1. Les interprétations anciennes des débordements aux Saints-Innocents	282
I. 2. Les interprétations récentes	286
II. Un exemple de lecture erronée d'une source médiévale : les <i>Casus Sancti Galli</i> d'Ekkehard IV	293
Chapitre 8. Le drame liturgique, une mise en scène de l'exégèse du massacre des Innocents	307
I. Remarques liminaires	307
II. <i>Ordines Stelle, Ordines Rachelis</i>	309
III. <i>L'Interfectio puerorum</i> du <i>Livre de Jeux de Fleury</i>	313
Chapitre 9. Massacre des Innocents et accusations de meurtre rituel	327
I. Guillaume de Norwich	330
II. Richard de Pontoise	333
	425

II. 1. Le point de vue des Bollandistes sur Richard de Pontoise	334
II. 1. a. La notice sur Richard de Pontoise dans les Acta Sanctorum	335
II. 1. b. La Passio de Richard de Pontoise par Robert Gaguin	339
II. 1. c. Les sources contemporaines de la mort de Richard de Pontoise	341
II. 2. Cimetière des Innocents, communauté parisienne et exclusion des juifs	344
II. 2. a. Avant les Saints-Innocents : les Champeaux	346
II. 2. b. Apparition des Saints-Innocents dans les sources	349
II. 2. c. Les Saints-Innocents au cœur de la politique antijuive de Philippe Auguste ?	352
III. Le massacre des Innocents, un baptême forcé ?	358
III. 1. Les saints Innocents dans les typologies du martyr	360
III. 2. Le massacre des Innocents et la justification du baptême sans volonté	366
III. 2. a. Innocents et pédobaptême chez Augustin	366
III. 2. b. Innocents et pédobaptême chez Bernard de Clairvaux	368
III. 2. c. Innocents et pédobaptême chez Durand de Saint-Pourçain	371
III. 3. Constructions en miroir : la légende du petit juif et l'enfant juif dans le récit du meurtre d'Adam de Bristol	373
Épilogue : enfances, souffrances	377
I. L'enfance de l'Église	377
II. Douleurs de l'enfantement et de la maternité	380
III. Les violences faites aux enfants : désigner l'ennemi infanticide	385
Sources et bibliographie	389
Index	417
Index des noms propres	417
Index historiographique	421
Table des matières intégrale	423

École doctorale de Sciences sociales 286 – EHESS

Doctorat

Histoire & civilisations

AXELLE NEYRINCK

Le massacre des Innocents.

Constructions théologiques et usages polémiques

(v. 800-v. 1300)

Volume 2 : Annexes

Thèse dirigée par Dominique Iogna-Prat et Isabelle Heullant-Donat.
Date de soutenance : samedi 10 décembre 2016.

Jury Cédric GIRAUD, Université de Lorraine
Isabelle HEULLANT-DONAT, Université Reims Champagne-Ardenne
(codirectrice)
Dominique IOGNA-PRAT, EHESS, Césor (directeur)
Elsa MARMURSZTEJN, Université Reims Champagne-Ardenne (rapporteur)
Sylvain PIRON, EHESS, GAS-CRH
Catherine VINCENT, Université Paris Ouest Nanterre La Défense (rapporteur)

Table des annexes

Table des annexes	3
Avertissement au lecteur	4
Annexe 1. Bruegel l'Ancien, <i>Le massacre des Innocents</i>	5
Annexe 2. Jacques de Voragine, <i>La Légende dorée</i>	6
Texte français	6
Texte latin	9
Une des sources de Jacques de Voragine : le légendier de Barthélémy de Trente	12
Annexe 3. <i>L'opus imperfectum in Matthaeum</i>	14
Annexe 4. Miniatures du massacre des Innocents avec le visage des victimes gratté.	24
Annexe 5. Tableau comparatif de l'explication de <i>infra bimatū</i>	25
Annexe 6. Hérode à la manière d'Archimboldo	26
Annexe 7. Le massacre des Innocents dans la mosaïque de l'arc triomphal de l'église S. Maria Maggiore à Rome (v. 430)	27
Annexe 8. Le sermon 152 de Pierre Chrysologue	28
Annexe 9. Le commentaire de Raban Maur	30
Annexe 10. Le sermon de Bède le Vénérable repris par Raban Maur et les auteurs carolingiens.	33
Annexe 11. Le commentaire de Paschase Radbert	36
Annexe 12. Le commentaire de Sedulius Scottus	40
L'homéiliaire de Paul Diacre sur les Saints-Innocents, source de Sedulius Scottus	43
Annexe 13. Le commentaire de Christian de Stavelot	46
Annexe 14. Le commentaire du Pseudo-Remi d'Auxerre	48
Annexe 15. Le commentaire de Bruno de Segni	57
Annexe 16. Le commentaire de Rupert de Deutz	58
Annexe 17. Le commentaire de Théophylacte d'Ochrid	60
Annexe 18. La Glose ordinaire	61
Annexe 19. Les <i>Enarrationes in Matthæum</i> du Pseudo-Anselme	63
Annexe 20. <i>L'Histoire scolastique</i> de Pierre le Mangeur	65
Annexe 21. La <i>Postille</i> d'Hugues de Saint-Cher	67
Annexe 22. Le commentaire d'Albert le Grand	70
Annexe 23. L'exégèse du massacre des Innocents chez Thomas d'Aquin	73
Annexe 24. Le commentaire de Pierre de Jean Olivi	78
Annexe 25. <i>L'Interfectio puerorum</i> du <i>Livre de Jeux de Fleury</i>	81
Annexe 26. Représentation du prétendu martyr de Guillaume de Norwich	84
Annexe 27. Notice des <i>Acta Sanctorum</i> sur Richard de Pontoise	85

Avertissement au lecteur

Ce volume d'annexes est destiné à faciliter la lecture de la thèse présentée dans le volume 1. Les deux volumes sont donc complémentaires et voués à une lecture parallèle. Ce second volume contient les principaux textes (et quelques images) sur lesquels se fonde l'étude et auxquels le lecteur peut vouloir se référer sans avoir à entreprendre une recherche en bibliothèque.

La plupart des textes sont édités. Ils sont présentés ici dans leur version brute, sans apparat critique ; si le lecteur souhaite avoir accès à celui-ci, on le reverra à l'édition critique de référence pour chaque texte. Si certains éléments de l'apparat critique sont indispensables à la démonstration menée dans le volume 1, ils figurent en note de bas de page dans le présent volume, ainsi que d'éventuelles remarques sur l'édition ou la traduction de référence, le cas échéant.

Pour les quelques textes qui ne bénéficient d'aucune édition, le présent volume comporte des transcriptions. Dans ce cas, j'ai conscience de mes limites en paléographie et endosse pleine responsabilité des erreurs de transcription ou de latin.

Dans les textes latins édités, les semi-voyelles *v* et *j* sont transcrites en fonction des choix des éditeurs (*v/u* ou *j/i*). Lorsque le texte est établi par mes soins, j'ai choisi de conserver *v* et *j*.

Les textes sont présentés en latin et en français lorsqu'il en existe une traduction de référence. Pour les textes non traduits, j'ai choisi de ne pas en entreprendre la version. Cependant, les études de textes menées dans le volume 1 peuvent aider à la lecture du texte latin.

Annexe 1. Bruegel l'Ancien, *Le massacre des Innocents*



PIERRE BRUEGEL L'ANCIEN, *Massacre des Innocents*, 1565-1567, signature partiellement manquante, date manquante (Londres, Hampton Court, 109,2 x 158,1 cm).

Annexe 2. Jacques de Voragine, *La Légende dorée*

Texte français

JACQUES DE VORAGINE, *La Légende dorée*, Alain BOUREAU (éd.), Paris, Gallimard, 2004 (Bibliothèque de la Pléiade), p. 77-82.

Les Innocents sont ainsi désignés pour trois causes : pour leur vie, pour la peine qu'ils ont subie et pour l'innocence qu'ils ont acquise. Ils ont été nommés Innocents pour leur vie parce qu'ils ont mené une vie innocente, c'est-à-dire une vie qui n'a pas été nuisible. En effet ; ils n'ont nui à personne, ni à Dieu par la moindre désobéissance, ni à leur prochain par la moindre injustice, ni à eux-mêmes par la moindre intention de pécher. C'est pourquoi il est dit dans le Psaume : *Les gens innocents et droits sont devenus miens* (il s'agit de ceux qui sont innocents dans leur vie et droits dans leur foi). Ils ont été nommés Innocents à cause de la peine qu'ils ont subie car, sans avoir commis aucune faute, ils ont souffert une passion injuste ; c'est pourquoi il est écrit dans le Psaume : *Ils ont versé le sang innocent*. Ils ont été appelés Innocents en raison de l'innocence qu'ils ont acquise, car, par leur martyre même, ils ont acquis l'innocence baptismale : ils furent lavés du péché originel. C'est de cette innocence que parle le Psaume : *Conserve ton innocence et considère la justice*, ce qui signifie : conserve l'innocence du baptême et considère la justice de l'action bonne.

Les Innocents furent tués par Hérode l'Ascalonite. L'Écriture sacrée évoque trois Hérode, que leur infâme cruauté a rendus fameux. Le premier s'appelait Hérode l'Ascalonite et c'est sous son règne que le Seigneur est né et que les enfants furent tués. Le second s'appelait Hérode Antipas et il fit décapiter Jean Baptiste. Le troisième, Agrippa, fit tuer Jacques et emprisonner Pierre. C'est pourquoi l'on lit ces vers :

*Les enfants sont tués par l'Ascalonite, Jean par Antipas
Jacques par Agrippa, qui jette Pierre au cachot.*

Mais voyons rapidement l'histoire du premier Hérode. À ce qu'on lit dans l'*Histoire scolastique*, Antipater l'Iduméen épousa une nièce du roi des Arabes, dont il eut un fils qu'il appela Hérode, ensuite surnommé l'Ascalonite. Ce dernier reçut de César Auguste le royaume de Judée et, pour la première fois, le sceptre fut ôté à la nation judéenne. Il eut six fils : Antipater, Alexandre, Aristobule, Archelaüs, Hérode Antipas et Philippe. Alexandre et Aristobule étaient de la même mère, originaire de Judée ; il les envoya à Rome pour qu'ils y étudient les arts libéraux. Puis ils revinrent après leurs études : Alexandre avait une éloquence très acérée. Dès lors, tous deux discutaient très librement de la succession du royaume de leur père. Le père s'en offusqua et s'employa à faire prévaloir Antipater. Les deux fils conspirèrent en vue de faire mourir leur père et, pour cela, le père les chassa. Ils vinrent alors trouver César pour se plaindre du mauvais sort que leur réservait leur père.

Au même moment, les Mages arrivèrent à Jérusalem, en s'enquérant soigneusement de la naissance du nouveau roi. Hérode l'apprit et il en fut bouleversé, car il craignait que ne fût né de la race des vrais rois un être qui le chasserait comme usurpateur du royaume. Feignant de vouloir adorer celui qu'il désirait tuer, il demanda alors aux Mages de le prévenir dès qu'ils auraient trouvé ce nouveau roi. Mais les Mages rentrèrent chez eux par une autre route. Hérode, quand il constata qu'ils n'étaient

40 pas venus le trouver, pensa qu'ils avaient eu honte de se présenter à lui après avoir été trompés par leur vision de l'étoile et il cessa de se soucier de trouver l'enfant. Mais quand il prit connaissance des prophéties des bergers et des prophéties de Siméon et d'Anna, il en fut terrorisé et pensa qu'il avait été honteusement abusé par les Mages. C'est alors qu'Hérode commença à penser à massacrer les enfants qui se trouvaient à
45 Bethléem, afin de faire périr, parmi eux, celui dont il ignorait l'identité. Mais Joseph, prévenu par un ange, s'enfuit avec l'enfant et sa mère en Égypte, dans la ville d'Hermopolis, et il demeura là pendant sept ans, jusqu'à la mort d'Hérode. Et quand le Seigneur entre en Égypte, conformément à la prophétie d'Isaïe, toutes les idoles tombèrent en morceaux. On dit aussi ceci : de même que, lors de la sortie d'Égypte des
50 fils d'Israël, il n'y eut aucune maison en Égypte où, par la volonté divine, ne mourût un fils aîné, de même il n'y eut alors de temple où l'idole ne se brisât.

Cassiodore, dans l'*Histoire tripartite*, raconte qu'à Hermopolis de Thébaïde se trouve un arbre appelé « persidis », qui a la propriété de guérir tous les malades au cou desquels on accroche un de ses fruits, une de ses feuilles ou un morceau de son écorce.
55 Et quand Marie fuit en Égypte avec son fils, cet arbre s'inclina jusqu'à terre et, tel un suppliant, adora ainsi le Christ. Tels sont les propos de Cassiodore. On lit, dans le *Livre sur l'enfance du Sauveur*, que, tandis qu'ils se reposaient sous un très haut palmier, la Vierge dit : « Ah, si je pouvais avoir de ces fruits ! » Joseph lui dit : « Toi, tu penses aux fruits du palmier, et moi à l'eau qui fait défaut à notre outre. » Alors, l'Enfant Jésus dit :
60 « Palmier, incline tes branches et produis de l'eau à partir de tes racines. » Et ainsi fut fait.

Tandis qu'Hérode préparait le massacre des enfants, arriva une lettre de César Auguste qui le convoquait à Rome pour qu'il réponde aux accusations de ses fils. Quand il passa par Tarse, il apprit que les Mages avaient été transportés sur des navires
65 de Tarse et il les fit tous brûler dans un déchaînement de violence, selon ce qui avait été annoncé : *Dans un déchaînement de violence, tu briseras les navires de Tarse*. Après un débat du père avec ses fils devant César, il fut décidé que les fils obéiraient en tout à leur père et que ce dernier accorderait son royaume à qui il voudrait.

À son retour, Hérode, rendu plus audacieux par cette confirmation, *donna l'ordre de tuer tous les enfants de Bethléem, à partir de l'âge de deux ans et en dessous, en suivant les indications de temps qu'il avait demandées aux Mages*. Cette expression peut se comprendre de deux façons : en premier lieu, « en dessous » renverrait à l'ordre du temps et le sens serait « à partir de l'âge de deux ans et en dessous » c'est-à-dire depuis les enfants qui avaient deux ans jusqu'à ceux qui étaient nés la nuit précédente.
70 En effet, Hérode avait appris des Mages que le Seigneur était né la nuit où l'étoile leur était apparue ; et comme une année s'était écoulée depuis – puisqu'il était allé à Rome et en était revenu –, il pensait que le Seigneur avait un an et quelques jours. Il déchaîna sa cruauté contre les enfants âgés d'un an en y ajoutant les plus âgés, jusqu'à deux ans, et les plus jeunes, jusqu'à ceux qui venaient de naître, car il craignait une métamorphose
80 de l'enfant qui, ami des étoiles, aurait pu travestir son apparence, au-delà ou en deçà de son âge. Cette signification est considérée et jugée comme la plus courante et la plus véridique. Chrysostome expose l'épisode différemment : pour lui, « en dessous » renvoie à l'ordre de disposition des nombres, et « à partir de l'âge de deux ans et en dessous » désigne les enfants à partir de deux ans jusqu'à l'âge de cinq ans. Il dit en effet que l'étoile est apparue aux Mages toute l'année avant la naissance du Sauveur. Or
85 Hérode, après avoir appris la nouvelle par eux, alla à Rome et une année s'écoula. Il croyait que le Seigneur était né quand l'étoile était apparue aux Mages. Il pensa donc que le Seigneur avait alors deux ans. C'est pourquoi il fit périr les enfants de deux ans et

90 plus, jusqu'à l'âge de cinq ans, et non pas les enfants de moins de deux ans. Un fait semble prouver cette interprétation : on a trouvé certains ossements des Innocents, qui sont trop grands pour appartenir à des enfants de deux ans. Mais on peut objecter que les gens de cette époque étaient d'une taille plus élevée que maintenant.

95 Quant à Hérode, il fut aussitôt puni sur le lieu même : comme le dit Macrobe et comme on le lit dans une chronique, un de ses fils, encore tout petit, qui, par hasard, avait été mis en nourrice en ce lieu, fut tué par les bourreaux, parmi les autres enfants. Alors fut accompli ce qui avait été annoncé par le prophète : *La clameur de la plainte et du hurlement* – celle des mères aimantes – *se fit entendre à Rama, c'est-à-dire au ciel.*

100 Dieu, juge très juste, ne souffrit pas que la méchanceté d'Hérode demeure impunie, comme on peut le lire dans l'*Histoire scolastique*. Par jugement divin, il arriva que celui qui avait privé de leurs enfants tant de pères en fut privé lui aussi et de façon encore plus douloureuse. En effet, Alexandre et Aristobule furent à nouveau tenus en suspicion par leur père. Un de leurs complices révéla qu'Alexandre lui avait promis de larges donations s'il empoisonnait son père. Le barbier d'Hérode fit aussi des aveux sur les récompenses qu'on lui avait promises si, au moment de lui raser la barbe, il égorgeait Hérode, et il ajouta qu'Alexandre lui avait dit qu'il ne fallait faire aucune confiance à un vieillard qui se teignait les cheveux pour paraître jeune. Courroucé par ces aveux, le père fit tuer les deux fils et institua Antipater comme son successeur au trône. Mais ensuite, pour cette succession, Hérode substitua Antipas à Antipater. En outre, il entoura d'une affection paternelle Hérode Agrippa et Hérodiade, épouse de Philippe, qui lui avaient été laissés par Aristobule. Pour ces deux raisons, Antipater conçut une haine démesurée contre son père, au point de tenter de l'empoisonner ; Hérode en eut le pressentiment et le fit jeter en prison. César Auguste, en apprenant qu'Hérode avait tué ses fils, dit : « J'aimerais mieux être le porc d'Hérode que son fils : en bon prosélyte, il épargne ses porcs et tue ses fils ».

115 Âgé de soixante-dix ans, Hérode tomba très gravement malade : il était tourmenté par une forte fièvre, des douleurs continues au cou, une démangeaison de tout le corps, un gonflement des pieds ; des vers rongeaient ses testicules ; il répandait une puanteur insupportable et haletait entre ses soupirs. Ses médecins le placèrent dans un bain d'huile et l'en retirèrent presque mort. Quand il apprit que les habitants de Judée attendaient sa mort dans la joie, il fit rassembler les plus nobles et les jeta en prison, en disant à sa sœur Salomé : « Je sais que les habitants de Judée se réjouiront de ma mort, mais je pourrai pourtant bénéficier de pleurs en de nobles funérailles, si vous voulez bien m'obéir. Quand je rendrai l'âme, faites tuer tous ceux que je garde en prison : ainsi toute la Judée me pleurera bien malgré elle ! »

125 Il avait coutume, après chaque repas, de se peler lui-même un fruit pour le manger. Un jour, son couteau à la main, il fut secoué d'une toux violente et, regardant si personne ne pouvait l'en empêcher, il étendit la main droite pour se frapper lui-même. Mais un de ses cousins l'en empêcha en retenant sa main. Aussitôt après, comme si le roi était mort, un grand cri s'éleva dans la grande salle du palais royal. En l'entendant, Antipater triompha et promit à ses gardiens de grandes récompenses s'ils le libéraient. Mais Hérode le sut et, plus attristé de la joie de son fils que de sa propre mort, il fit venir les bourreaux pour tuer Antipater et décida qu'Archelaüs lui succéderait. Il mourut cinq jours plus tard, fortuné en toutes choses, infortuné en ses affaires de famille. Sa sœur Salomé fit libérer tous ceux que le roi lui avait demandé de tuer. Mais Rémi, dans son Commentaire sur Matthieu, dit qu'Hérode se tua avec le couteau qu'il utilisait pour peler ses fruits et que sa sœur Salomé fit tuer tous les prisonniers, comme elle en avait décidé avec son frère.

Texte latin

JACQUES DE VORAGINE, *Legenda aurea*, Giovanni Paolo MAGGIONI (éd.), Florence, SISMEL – Edizioni del Galluzzo (Millenio medievale 6, Testi 3), 1998, p. 97-102.

DE NOMINE – Innocentes dicti sunt triplici ratione, scilicet ratione vite, ratione pene et ratione innocentie assecute. Ratione vite dicti sunt innocentes ex eo quod vitam innocentem, id est non nocentem, habuerunt ; nulli enim unquam nocuerunt, nec deo per inobedientiam, nec proximo per iniustitiam, nec sibi per alicuius peccati¹ malitiam ; et
5 ideo dicitur in psalmo ‘Innocentes et recti adhererunt mihi’, innocentes in vita et recti in fide. Ratione pene quoniam innocenter et iniuste passi sunt, unde psalmus ‘Effuderunt sanguinem innocentem’. Ratione innocentie assecute quoniam in ipso martyrio assecuti sunt baptismalem innocentiam, id est ab originali peccato munditiam, de qua innocentia dicitur in psalmo ‘Custodi innocentiam et vide equitatem’, id est custodi innocentiam
10 baptismatis et postmodum vide equitatem bone operationis.

DE INNOCENTIBUS – Innocentes ab Herode Ascalonita interfecti sunt. Tres enim fuisse Herodes scriptura sacra commemorat quos famosos fecit eorum infamis crudelitas. Primus dictus est Herodes Ascalonita, sub quo dominus est natus et a quo pueri occisi sunt. Secundus dictus est Herodes Antipas, qui Iohannem decollavit. Tertius
15 Agrippa, qui Iacobum occidit et Petrum incarceravit. Unde de hoc extant versus :

Ascalonita necat pueros, Antipa Iohannem
Agrippa Iacobum, claudens in carcere Petrum.

Sed primi Herodis hystoriam breviter videamus. Antipater Ydumeus, ut in hystoria scholastica legitur, neptem regis Arabum duxit uxorem, ex qua filium habuit
20 quem vocavit Herodem qui postmodum Ascalonita dictus est. Hic a Cesare Augusto regnum Iudee accepit et tunc primitus ablatum est sceptrum de Iuda. Huic sex filii nati sunt, scilicet Antipater, Alexander, Aristobulus, Archelaus, Herodes Antipas et Philippus. Alexandrum autem et Aristobulum ex eadem matre Iudea genitos Romam misit liberalibus artibus imbuendos. Post hoc a studio redierunt et erat Alexander
25 acerrimus perorator ; iamque licentius de susceptione regni cum patre disceptabant. Ob hoc pater offensus Antipatrem illis preponere satagebat cumque illi de morte patris tractassent et ob hoc a patre reiecti fuissent, Cesarem adeunt de patris iniuria conquesturi. Interea magi Iherosolimam veniunt et de ortu novi regis diligentius sciscitantur. Herodes hoc audiens perturbatur timens ne de verorum² regum genere
30 aliquis natus esset qui eum tamquam regni invasorem repelleret. Rogat igitur magos ut eo invento sibi renuntient, simulans se velle adorare quem volebat occidere. Verumptamen magi per aliam viam reversi sunt in regionem suam. Videns Herodes quod nequaquam ad se venirent, stelle visione eos deceptos ad se redire erubuisse credit et ideo ab inquisitione pueri animum revocavit. Cum autem audisset quod
35 pastores dixerant et que Symeon et Anna prophetaverant, vehementer timuit et se a

¹ Je corrige *peccato* et remplace par *peccati*, sinon la phrase n’a pas de sens. Cela semble être une coquille dans l’édition Maggioni.

² La leçon retenue par Maggioni est *veterorum* (il mentionne la variante *verorum*)

magis turpiter illudum putavit. Tunc Herodes de nece puerorum qui erant in Betlehem tractare cepit ut cum eis ille quem ignorabat occideretur. Ad admonitionem autem angeli Ioseph cum puero et matre in Egyptum, in civitatem Hermopolim, fugit ibique septem annis usque ad obitum Herodis permansit. Ingrediente igitur domino Egyptum secundum Ysaie vaticinium universa ydola corruerunt. Tradunt quoque quod sicut in exitu filiorum Israel de Egypto non fuit domus in Egypto in qua procurante deo non iaceret mortuum primogenitum, ita nec tunc fuit templum in quo non corruisset ydolum.

40 Refert Cassiodorus in hystoria tripartita quod in Hermopoli Thebayde dicatur esse arbor que vocatur persidis, valens in salutem multorum si fructus aut folium aut pars corticis collo egrotantium alligetur. Cum igitur beata Maria cum filio in Egyptum fugeret, hec arbor usque ad terram inclinata est et Christum suppliciter adoravit. Hec Cassiodorus. Legitur in libro de infantia salvatoris quod dum sub altissima palma quiescerent dixit virgo : « O utinam ex hiis fructibus percipere possem ! ». Cui Ioseph : « Tu de fructibus palme cogitas, ego de aqua que nobis in vase deficit ». Tunc dixit puer Ihesu : « Flecte palma ramos tuos et ex radicibus tuis aquam producas ». Quod et factum est.

Dum igitur Herodes de nece puerorum disponderet a Cesare Augusto per epistolam est citatus filiorum accusationibus responsurus. Qui cum per Tarsum iter faceret intellexit quod magos naves Tarsensium transvexissent et ideo omnes in spiritu vehementi comburi fecit, secundum quod predictum fuerat : ‘In spiritu vehementi conteres naves Tarsis’. Cumque pater cum filiis coram Cesare disceptaret, definitum est ut filii patri in omnibus obedirent et ipse cui vellet regnum dimitteret. Rediens Herodes et ex confirmatione factus audacior, mittens occidit omnes pueros qui erant in Betlehem a bimatu et infra, secundum tempus quod exquisierat a magis. Hoc duplicem intelligentiam continet. Primo ut infra dicat ordinem temporis ; et est sensus : a bimatu et infra, id est ab infantibus duorum annorum usque ad pueros unius noctis. Didicerat enim Herodes a magis ea die, qua stella apparuit eis dominum natum esse et quia iam annus effluxerat eo quod Romam iverat et redierat, dominum anniculum et aliquorum insuper dierum esse credebatur ; ideoque supra etatem eius usque ad bimos et infra usque ad unius noctis infantes desevit in pueros, timens pueri morphoseon, ne scilicet puer cui sydera famulabantur, supra etatem suam vel infra faciem transformaret. Et hec sententia usitatior habetur et verior reputatur. Alio modo exponitur secundum Chrysostomum ut infra dicat ordinem numeri ; et est sensus : a bimatu et infra, id est a pueris duorum annorum usque ad pueros quinque annorum. Dicit enim stellam per annum ante ortum salvatoris magis apparuisse ; Herodes autem postquam hoc a magis didicit, Romam vadens adhuc per annum distulit. Credebatur autem tunc dominum natum fuisse quando magis stella apparuit et ideo duorum annorum dominum esse credebatur, unde pueros bimos occidit et deinceps usque ad quinque annos, sed non minores bimis. Cui assertioni fidem facere videtur quod quedam ossa innocentium habentur adeo grandia quod bimorum esse non possunt ; potest tamen dici quod longe maioris erant tunc homines quantitatis quam modo. Ipse autem Herodes statim ibidem punitus est ; nam, sicut ait Macrobius et in quadam chronica legitur, unus parvulus filius Herodis ibidem ad nutriendum casu fuerat datus qui cum aliis a carnificibus est occisus. Tunc adimpletum est quod dictum est per prophetam : ‘Vox ploratus et ululatus’, piarum scilicet matrum, ‘audita est in Rama’, id est in excelsum.

80 Deus autem iudex iustissimus, ut in eisdem hystoriis scholasticis legitur, non est passus tantam Herodis nequitiam remanere impunitam. Divino enim iudicio factum est ut qui multos orbaverat filiis, ipse suis miserabilis orbaretur. Nam Alexander et Aristobulus iterum patri habiti sunt suspecti. Confessus est autem unus de eorum

85 complicitibus quod Alexander multa sibi donaria promississet si patri venenum propinaret ; confessus est et tonsor de promissis sibi muneribus si dum patris barbam raderet cum continuo iugularet addiditque Alexandrum dixisse non esse ponendam spem in senem qui sibi capillos tingeret ut iuvenis appareret. Ob hoc pater iratus eos occidi fecit, Antipatrem autem futurum regem instituit, sed ipsi Antipatri Herodem
90 Antipam in regnum substituit. Insuper Herodem Agrippam et Herodiam uxorem Philippi, quos ex Aristobulo susceperat, paterna dilectione fovebat. Hac duplici de causa Antipater intolerabile contra patrem concepit odium, in tantum quod eum attentaverit occidere per venenum ; quod Herodes presentiens eum in carcere posuit. Augustus Cesar audito quod Herodes filios occidisset, dixit : « Mallem esse Herodis porcus quam
95 filius, quia cum sit proselitus, porcis parcat et filios occidit ».

Ipse autem Herodes cum iam annos LXX haberet in gravissimam egritudinem cecidit ; nam febre valida, prurigne corporis, colli continuis tormentis, pedum inflatione, vermescens testiculis, intolerabili fetore, crebro anhelitu et interruptis suspiriis torquebatur ; a medicis vero in oleo positus, inde quasi mortuus est ablatus.

100 Audiens autem Iudeos mortem suam cum gaudio exspectare, nobiliores iuvenes ex omni Iudea collectos in carcere posuit dixitque Salome, sorori sue : « Scio Iudeos de morte mea gavisuros, sed potero habere multos lugentes et nobiles exequias funeris, si meis volueritis parere mandatis, ut, cum spiritum emisero, cunctos occidatis quos in custodia servo ut sic omnis Iudea me defleat velut in vita. Habebat autem in consuetudine ut post
105 omnem cibum pomum per se purgaret et comederet ; cumque gladium in manu teneret tussique violenta distenderetur, circumspiciens ne se aliquis impediret se ipsum percussurus dexteram sustulit, sed consobrinus eius sustinendo dexteram impedivit. Protinus autem quasi rex mortuus esset, in aula regia ululatus insonuit, quo audito insultat Antipater multaque, si solveretur, custodibus pollicetur. Quod cum cognovisset
110 Herodes, gravius filii exsultationem quam propriam tulit mortem mittensque satellites eum occidi fecit et Archelaum post se regnaturum instituit. Sicque post dies quinque mortuus est, in aliis fortunatissimus, in rebus domesticis infelicissimus. Salome autem soror eius omnes absolvit quos rex occidi mandaverat. Remigius tamen in originali super Matheum dicit quod Herodes gladio quo pomum purgabat se peremit et quod
115 Salome soror eius omnes vinctos, prout cum fratre ordinaverat, interfecit.

Une des sources de Jacques de Voragine : le légendier de Barthélémy de Trente

BARTOLOMEO DA TRENTO, *Liber epilogorum in gesta sanctorum*, c. XX, Emore PAOLI (éd.), Firenze, SISMELE – Edizioni del Galluzzo, 2001, p. 38-40.

DE SANCTIBUS INNOCENTIBUS. Symon filius Mathathie, qui in Machabeis fratres suos supervixisse legitur, Iohannes filium reliquit, de quo natus est Aristobolus, in quo regnum Iudeorum, a tempore Sedechie per quadringentos septuaginta quinque annos intermissum, restauratum est. Cui Alexander frater eius successit et isti filius eius
5 Aristobolus, qui a Pompeio Romam captus ducitur et frater eius Hircanus summus pontifex statuitur. Cuius amicissimus fuit Antipater Ydumeus et isti propter amicitiam Romanorum, qui tunc dominabantur, data est uxor neptis regis Arabum nomine Cypris. De quibus natus est Herodes Ascalonita, qui duxit neptem Hircani, et tandem a Cesare factus est rex Iudee. Et tunc ablatum est sceptrum de Iuda, et ille qui mittendus erat,
10 Christus Dominus, in mundum venit.

Ad quem tres reges stella duce festinantes Ierosolimis ab Herode isto querunt de ortu novi regis. Qui turbatus est, quia timebat quod aliquis de genere verorum regnum natus esset, qui ipsum tamquam regni invasorem repelleret. Unde rogavit querentes ut, invento puero, ei renuntiarent, simulans se velle adorare, cum vellet perdere. Sed cum
15 magi admoniti ab angelo per aliam viam ad propria redierunt, credidit eos deceptos et pre verecundia non redisse. Cum autem audiret pastores illo magnifica predicare, et illum magnum Symeonem de eo multa prophetasse, magis timuit, et proponebat omnes pueros perdere, qui erant in Betlehem et in omnibus finibus eius, credens miser quod ille quem querebat sic evadere non posset. Tunc admonitione angeli Ioseph dominam
20 nostram cum bono filio duxit in Egyptum, in civitatem Hermopolim ubi, templum ingressi, ydola corruerunt.

Et Herodes citatus est Romam, quia duo filii eius ipsum coram Cesare accusabant. In itinere igitur, cum transiret per Tharsum, intellexit naves Tharsensium magos transduxisse, et fecit omnes comburi, sicut fuerat predictum : *In spiritu vehementi*
25 *conteres naves Tharsis* [Ps 47, 8]. Coram Cesare iste cum filiis disceptans, diffinitum fuit ut filii ei subessent et ipse quem vellet de filiis sibi successorem statueret.

Ex hiis audacior factus, Iudeam rediit et, iterum de mirifico puero reminiscens, misit in Betlehem et in omnes fines, et quia iam annus elapsus fuerat eo quod Romam iverat et redierat, et etiam quia miser timebat quod puer, cui stella famulabatur, posset in
30 maiorem et minorem etatem transformari, iussit omnes pueros occidi a bimatu et infra. Quod duobus modis exponitur : id est a bimis, duorum scilicet annorum pueros et infra, usque ad pueros quinque annorum ; vel a bimis et infra, usque ad puerum unius diei vel etiam iam nati. Sed, qualitercumque intelligatur, nulla crudelitas michi maior Herodis crudelitate videtur.

Et occisi sunt tot pueri de tota tribu Iuda et etiam Benjamin, quod soli Deo et quibus ipse revelare voluerit numerus eorum cognitus esse potest. Unde nimirum si vox piarum matrum, ploratus et ululatus, in Rama, id est in excelsis, est audita.

Sepulti sunt autem hii flores et primitie martyrum miliario tertio a Betlehem, ad austrum, sed postea fidelibus multi eorum ad diversa loca causa devotionis translati.
40 Nam et Rome, in ecclesia Sancti Pauli, in alto sarcophago et pulchro multi eorum requiescunt, ubi etiam ea die statio habetur.

Divina vero ultio secuta est Herodem. Nam, qui aliorum filios innocenter occiderat, in amentiam versus proprios filios interfecit et, se ipsum necare volens, miserabiliter periit. Post cuius obitum angelus Ioseph ammonuit, ut Iesum et matrem reduceret in terram Iuda. Qui, iussa complens, eos Nazareth perduxit.

Annexe 3. *L'opus imperfectum in Matthaeum*

PSEUDO-CHRYSOSTOME, *Opus imperfectum in Matthaeum, Homelia 2, PG 56*, col. 636-646. État critique sans édition du texte S. J. VAN BANNING (éd.), Turnhout, Brepols, 1988 (CCSL 87B).

(...) 2. *Ecce magi venerunt ab oriente Jerosolymam, dicentes : Ubi est qui natus est rex Judaeorum ?* Ecce, hoc est, confestim ut natus est, magnum Deum ostenderunt in homine parvulo, et verbis, et actibus, et muneribus ipsis. Verbis quidem, quia dixerunt, Ubi est qui natus est rex Judaeorum ? Vidimus enim stellam ejus in oriente, et venimus adorare eum ; actibus autem, quia cum vidissent eum, adoraverunt eum. Inventa est in eis fides acutior quam aspectus, videntibus humilia, et intelligentibus alta. Muneribus autem, quia obtulerunt ei aurum, thus, et myrrham, sicut inferius ostendemus. Venerunt autem ad iudicium gentium, et ad praeiudicium Judaeorum, illorum fidem prophetantes futuram, et istorum incredulitatem condemnantes praesentem. O beati magi, qui ex omnibus gentibus primitiae fidelium fieri meruerunt ! Illi enim magi futurae Ecclesiae formam portabant. Sicut enim illi regem, quem non viderant, credentes quaerebant, et confitebantur : sic et nos qui sumus ex gentibus, Dominum, quem numquam vidimus, credentes quotidie quaerimus, et confitemur potestatem ipsius. Quam bene de istis prophetavit Isaias, dicens : *Priusquam cognoscat puer patrem et matrem, accipiet virtutem Damasci, in conspectu regis Assyriorum* (Isai. 8. 4). Qui sunt magi ? Viri orientales, qui venerunt a Perside. Magi enim apud illos non malefici, sed sapientes intelliguntur. Ideo autem dicti sunt virtus Damasci, quia virtus uniuscujusque provinciae sunt sapientes ipsius. Rex autem Assyriorum est diabolus, princeps daemonum. Ergo Christus, priusquam secundum corpus inciperet cognoscere patrem aut matrem, virtutem diaboli subjugavit. Qualis futurus erat in posterum, cum ad [col. 637] perfectum venisset, demonstrabat in puero, qui adhuc in cunabulo constitutus diabolum exspoliavit a suis, scilicet ab istis magis. Quomodo cum venisset ad bellum, evacuaturus fuerat omnem potestatem ipsius, considera. Quoniam ab oriente venerunt, unde dies nascitur, inde initium fidei processit : quia fides lumen est animarum. Quando enim ab occidente nascitur aliquid contra orientem, divinatio mali ostenditur contra bonos : quando ab oriente nascitur aliquid contra occidentem, divinatio boni ostenditur contra malos. Quoniam ergo in temporibus Christi justitia subjugatura fuerat injustitiam, et fides infidelitatem, ideo ab oriente venerunt primitiae fidei. Vidimus enim stellam ejus in oriente, et venimus adorare eum. Numquid nesciebant quia in Jerusalem regnabat Herodes ? numquid non intelligebant justitiam legis, quia quicumque rege vivente alterum regem pronuntiat, et adorat, quasi minister tyranni punitur in sanguine ? Sed dum considerabant regem futurum, non timebant regem praesentem. Numquid non habebant prae oculis suis periculum mortis, qui talem rem illicitam usurpabant ? Sed non curabant de morte. Si autem curassent de morte, numquam ad hoc ausi fuissent. Adhuc non viderant Christum, et jam parati erant mori pro eo. O beati magi, qui ante conspectum crudelissimi regis, antequam Christum cognoscerent, Christi facti sunt confessores ! Legi apud aliquem, magos istos ex libris Balaam divinatoris appariturae hujus stellae scientiam accepisse, cujus divinatio posita est et in Veteri Testamento : *Orietur stella ex Jacob, et exsurget homo ex Israel, et dominabitur omnium gentium* (Num. 24. 17). Liber apocryphus nomine Seth. Mons Victoralis. – Audivi aliquos referentes de quadam scriptura, etsi non certa, tamen non destruyente fidem, sed potius

delectante, quoniam erat quaedam gens sita in ipso principio orientis juxta Oceanum, apud quos ferebatur quaedam scriptura, inscripta nomine Seth, de apparitura hac
45 stella, et muneribus ei hujusmodi offerendis, quae per generationes studiosorum hominum, patribus referentibus filiis suis, habebatur deducta. Itaque elegerunt seipsos duodecim quidam ex ipsis studiosiores, et amatores mysteriorum caelestium, et posuerunt seipsos ad expectationem stellae illius. Et si quis moriebatur ex eis, filius ejus, aut aliquis propinquorum, qui ejusdem voluntatis inveniebatur, in loco
50 constituebatur defuncti. Dicebantur autem magi lingua eorum, quia in silentio et voce tacita Deum glorificabant. Hi ergo per singulos annos, post messem trituratoriam, ascendebant in montem aliquem positum ibi, qui vocabatur lingua eorum Mons Victorialis, habens in se quamdam speluncam in saxo, fontibus, et electis arboribus amoenissimus : in quem ascendentes, et lavantes se, orabant et laudabant in silentio
55 Deum tribus diebus, et sic faciebant per singulas generationes, expectantes semper, ne forte in generatione sua stella illa beatitudinis oriretur, donec apparuit eis descendens super Montem illum Victorialem, habens in se formam quasi pueri parvuli et super se similitudinem crucis : et loquuta est eis, et docuit eos, et praecepit eis, ut proficiscerentur in Judaeam. Proficiscentibus autem eis per biennium
60 praecedebat stella, et neque esca, neque potus defecit in peris eorum. Caetera autem quae gesta referuntur ab eis in Evangelio compendiose posita sunt. Tamen eum reversi fuissent, manserunt colentes et glorificantes Deum studiosius magis, quam primum, et praedicarunt omnibus in genere suo, et multos erudierunt. Denique cum post resurrectionem Domini Thomas apostolus isset in provinciam illam, adjuncti sunt ei, et baptizati ab eo, facti sunt adjutores praedicationis illius. Ex eo autem quod
65 dicit Scriptura, *Vidimus stellam ejus in oriente*, videtur occasionem dare infidelibus de astrologia, ut unumquemque putent suae stellae motu et nasci et vivere: ideo bonum est breviter de his inferre sermonem. Si enim stellae est, quod aut boni sumus, aut mali : ergo nec bonum [Col.638] nostrum laudandum est, nec malum vituperandum, quia nec est in nobis voluntarius actus. Ut quid enim boni mei laudem merear, quod non meo arbitrio, sed motu stellae facio : aut mali mei poenam suscipiam, quod non voluntate, sed necessitate commisi ? Nam nec possum fugere malum, etiam si volo, si me nativitatis meae stella compellit ad malum. Si adulter et homicida fiunt per stellam, et in crimine stella facit eos interfici, magna est illarum
75 iniquitas stellarum, magis autem illius qui stellas ad hoc creavit. Interrogamus ergo, Ex se facta est creatura, an ab alio ? Si quidem dixerint, Ex se, audiant a nobis : quoniam impossibile est, quod a se exstitit, et eventu agitur, ut aliquem ordinem habeat certum. Si autem dicunt, Ab alio, ergo iniquus est qui fecit. Nam cum sit praescius futurorum Deus, quod tanta iniquitas futura erat per stellas, si noluit emendare, non est bonus : si autem voluit et non potuit, impotens est. Sed etiam injustus est, quia ex necessitate stellarum peccantes ita punit, quasi ex voluntate peccantes. Ipsa denique mandata Dei, ne peccent, aut hortamenta, ut faciant bonum, per hanc insipientiam nonne destruunt ? Quis enim hortetur aliquem, ne faciat malum, quod non potest declinare: aut ut faciat bonum, ad quod non potest pervenire ?
80 Deinde interrogamus : Si idem semper est cursus stellarum, quare non semper idem est et hominum status ? Si dicunt, Per certos annos fit stellarum restauratio : necesse est ergo qui sciunt astrologicam disciplinam, quia per certos annos restituuntur stellae, sciant et per quot annos haec restauratio peragatur. Quibus post responsum dicimus, quae fuit illa, quae fecit omnes homines in diluvio mori ? numquid in ea
85 exstitit, ut iterum diluvium faceret, aut illi homines secundum unam stellam fuerant nati ? Nam oportebat per unumquemque gyratum eamdem ipsam indeficientem rem

consummari. Nam si ejusmodi motio et gyratus stellarum ejusdem malitiae et
ejusdem bonitatis causam praestat, oportebat non semel fieri Abraham, aut
95 patriarchas, aut prophetas, aut apostolos, sed quotienscumque fit ipse gyratus
stellarum. Denique ipsa conversatio hominum testis est veritatis. Ante adventum
Christi quae stella omnes homines idola colere compellebat, caeterasque iniquitates
facere? aut post Christum qualis gyratus ab idolis recedere homines fecit, et per
totum orbem mores mutavit antiquos? Ecce Persae matribus et filiabus junguntur,
100 Judaei autem octavo die circumciduntur, et unaquaeque gens aliam atque aliam habet
consuetudinem. Si idem est cursus stellarum, quomodo Persae ab illa consuetudine
numquam recedunt, neque Judaei a sua? Si autem dicatur, Secundum diversas
regiones diversa est stellarum operatio: quomodo ergo qui in Perside crediderunt, ab
illa turpitudine recedere potuerunt, in eadem regione manentes? aut qui non
crediderunt, etiam peregrinantes in aliena provincia mores patrios tenuerunt? Et
105 Judaei transmigrati in Babyloniam, et illic filios procreantes, quomodo numquam per
stellas regionis illius compulsi sunt a circumcissione sua recedere, et illorum insaniam
sequi? Ne quis ergo stellarum culpet discursum, sed suum propositum.

3. *Audiens autem Herodes rex turbatus est, et omnis Jerosolyma cum eo.* Existimans
illum regem fore terrenum, quasi de successore regni turbatus est. Semper enim
110 grandis potestas majori timori subjecta est. Sicut ramum arborum in excelso
positarum, etiam si lenis aura flaverit, movet: sic et sublimes homines in culmine
dignitatum existentes etiam levis nuntii fama conturbat. Humiles autem, sicut in
convalle, plerumque in tranquillitate consistunt. Aut ideo turbabatur, audiens regem
natum Judaeis ex genere Judaeorum, cum esset ipse genere Idumaeus, ne, regno
115 revoluto iterum ad Judaeos, et ipse a Judaeis expelleretur, et semen ejus post ipsum
praecideretur a regno. Puto quod non tantum Herodes a semetipso turbabatur,
quantum diabolus in Herode. Herodes enim timebat, quod suspicabatur: diabolus
autem timebat, quod vere [Col.639] sciebat. Herodes hominem aestimabat, diabolus
Deum cognoscebat. Audierat enim jam angelos in aere clamantes, Gloria in excelsis
120 Deo, et in terra pax hominibus bonae voluntatis [Lc 2. 14]. Ideo quanto magis testes
addebantur pro Christo, tanto magis destructionem potestatis suae diabolus timebat.
Unusquisque ergo eorum zelo proprio turbabatur, et secundum suam naturam sui
regni successorem timebat: Herodes terrenum, diabolus autem caelestem. Nam nec
Herodes terreretur, si caelestem regem nasci suspicatus fuisset, nec diabolus, si
125 terrenum. Vis scire, quia non tantum ipse turbabatur, quantum diabolus in eo? Ecce
et Judaicus populus turbabatur, qui magis de auditu isto gaudere debuerat, quia rex
Judaeus surgere dicebatur, designatus a Deo. Sed turbabantur, quia de adventu justii
non poterant iniqui gaudere. Aut certe turbabantur timentes ne forte iratus Herodes
Judaico regi, genus ejus vexaret. Nam quemadmodum, certantibus ventis, mare
130 concutitur, sic regibus adversantibus sibi, populus regni vexatur.

4. *Convocavit autem principes sacerdotum, et scribas, et interrogavit ab eis, ubi
Christus nasceretur.* Ex hoc apparet maxime, quia diabolus turbabatur in Herode,
quoniam traditores legis interrogat. Ut quid enim interrogaret Herodes, qui non
credebat Scripturis? Sed investigabat diabolus, qui credebat quod Scripturae non
135 mentiuntur. Nam diabolus alios in errorem inducit, ipse autem veritatem bene
cognoscit. Quid enim vis? credebat Herodes Scripturis, aut non credebat? Si non
credebat, ut quid interrogabat Scripturas, quas putabat esse vaniloquas? aut si
credebat, quia inde vere nasciturus est rex, unde Scripturae dicebant: quomodo
sperabat posse se interficere illum regem, quem futurum Scripturae esse dicebant?
140 numquid poterat homo corrigere, ut ne fiat quod Deus ordinavit ut fieret? Sed

quidem credebat Herodes in malo, in bono autem non credebat : quoniam quidem quod inde nasciturus fuerat rex, unde Scripturae dicebant, credebat : quoniam autem adversus illum agere non poterat, quem Deus mittebat, non credebat, quia non suo consilio gubernabatur, sed vinculo diaboli trahebatur ligatus. Sic sunt omnes homines
145 peccatores, in quibus diabolus operatur : credunt Scripturis, et non credunt : quia hoc ipsum, quod credunt, perfecte credere non permittuntur. Quod enim credunt, veritatis est virtus : quia nulli potest esse occulta ; quod autem non credunt, excaecatio est inimici : quia subjecti sunt operibus ejus, et mens eorum libera non est : ut, puta,
150 omnes qui Christiani sumus, et legimus, scimus quia mundus consummandus est, et quia morituri sumus, et hoc ipsum tamen perfecte non credimus. Si enim perfecte crederemus, sic viveremus, quasi post modicum transituri de hoc mundo, non quasi in aeternum mansuri.

5. *At illi dixerunt : In Bethlehem Judae. Sic enim dictum est per prophetam.* Dant responsum regi interroganti ex corde non bono, cum deberent celare mysterium regis
155 a Deo praedefiniti ad salutem gentis Judaeae, maxime in conspectu regis alienigenae, qui non solum zelo regni, sed etiam generis alieni odio adversaturus regi postmodum futuro non ignorabatur, si ipsi sapienter voluissent considerare. Et non solum manifestant mysterium, sed etiam ad fidem sermonum suorum propheticum protulerunt exemplum, tamquam qui thesauros Domini sui absconditos hostibus ejus
160 prodant: et facti sunt non praedicatores operum Dei, sed proditores mysteriorum ejus: et non doctores Herodis, sed irritatores malitiae ejus. Ex quibus docemur, Scripturarum occulta non manifestari iniquis, sed fidelibus, sicut praecepit Paulus : *Quae a me audisti per multos testes, haec commenda fidelibus, qui possunt etiam alios docere* (2. Tim.2. 2). Et non solum prophetiae mysterium prodiderunt regi
165 iniquo, sed adhuc ipsam prophetiam praecedentes ex uno consensu suo omnes, et non exponentes omnem Scripturam divinitus inspiratam, interficiendorum parvulorum facti sunt causa. Quomodo enim scriptum erat ? Et tu, Bethlehem terra Juda, non es minima inter principes Juda : *ex te enim exiet dux, qui regat populum meum Israel, diesque ejus a diebus saeculi* (Mich. 5. 2). Si ergo integram prophetiam protulissent,
170 sicut fuerat dicta, considerans Herodes quia dies nascituri regis illius a diebus saeculi erant, et intelligens antiquitatem honoris ejus, quia non erat ille talis rex terrenus, cujus dies a diebus saeculi erant, in tantum furorem non exarsisset adversus eum : nunc autem praecisa hac parte prophetiae quae compescere poterat zelum ipsius, primam partem solum protulerunt, quae eum poterat irritare. Unde ita exponentibus
175 illis, putans Herodes similem caeteris regibus ex ea nasci regem, parvulos interfecit, cum illis aestimans occidere etiam Christum. O infelices Judaei ! Herodem docuerunt quia de Bethlehem nascitur ipse qui est gubernaturus populum Israel: et se non docuerunt, postquam natus est, ut crederent ei. Herodes illis credidit quasi vera dicentibus, ut persequeretur Christum, et ipsi sibi non crediderunt, ut susciperent
180 eum.

7. *Tunc vocavit occulte magos, et diligenter exquisivit tempus quando apparuit eis stella :* 8. *et ait illis : Ite et videte de puero, et cum inveneritis, renuntiate mihi, ut ego veniens adorem eum.* Postquam audivit Herodes responsum, duplici modo credibile, primum, quia a sacerdotibus fuerat dictum, deinde, quia exemplo
185 prophético fuerat comprobatum, non ad devotionem flectitur nascituri regis, sed ad malitiam interfectionis ejus per dolum : quia malus homo quae Dei sunt quidem intelligere potest, quae Dei sunt autem agere non potest : quoniam intellectus hominis ex Deo creatus est, actus autem ex proposito voluntatis ipsius. Vidit enim Herodes magnam devotionem magorum circa Christum, et quia non poterat eos nec

190 blandimentis flectere, nec minis terrere, nec auro corrumpere, ut consentirent ei in
interfectione regis futuri, ideo et illos ipsos decipere cogitavit. Nec enim poterat fieri,
ut blandimentis seducti proderent illum, propter quem tanti itineris susceperunt
laborem. Nec expavescere poterant aliquem, ut traderent eum, qui non aspexerat
Herodem, nec Caesarem, sed in medio regno illorum ingressi sunt, alium regem
195 annuntiantes : nec aliquid amplius desiderare poterant, quam Christum, qui illi de tam
longa provincia munera pretiosa portabant. Cum vidit quod aliud facere non poterat,
ergo devotionem promittebat, qui gladium acuebat, et malitiam cordis sui humilitatis
colore depingebat. Talis enim est consuetudo omnium malignorum, quando aliquem
in occulto gravius laedere volunt, humilitatem illi et amicitias fingunt. Occulte
200 vocavit eos, ut non viderent Judaei (habebat enim suspectos Judaeos), ne forte quasi
regem suae generationis amantes, et intelligentes astutiam Herodis, proderent
consilium ejus magis, nesciens quia inimici majores erant Christi Judaei quam ipse.
Herodes enim velut hominem suspicans persequabatur : Judaei autem post multa
miracula, post signa caelestia, postquam manifeste cognoverunt eum esse Filium Dei,
205 tunc crucifixerunt eum. Quanto ergo manifestior divinitas ejus illis, quam isti, tanto
sceleratior est Judaeorum iniquitas, quam Herodis.

9. *Et ecce stella, quam viderant in oriente, praecedebat eos, usque dum venit et stetit
super caput pueri.* Ex hoc ostenditur loco, quia cum aliquantulum stella adduxisset
magos prope Jerusalem, abscondita est ab eis, ut relictis a stella cogere in
210 Jerusalem interrogare de Christo, simul et manifestare de illo propter duas causas.
Primum, ad confusionem Judaeorum : quoniam quidem gentiles stellae tantummodo
visione confirmati Christum etiam per alienas provincias requirebant : et Judaei ab
infantia prophetias legentes de Christo, et in suis finibus natum, non susceperunt.
Deinde, ut interrogati sacerdotes, unde nasceretur Christus, ad praejudicium suum
215 responderent de Bethlehem : quia qui Herodem docuerant de Christo, ipsi ignorabant
de illo. Si enim jugiter apparuisset, in Bethlehem eos fuerat deductura, et ideo non
fuissent coacti interrogando nuntiare de illo. Et ecce stella, quam viderant in
[Col.641] oriente, antecedebat eos : ut considerantes obsequium stellae, regis
intelligerent dignitatem, et dicerent apud se : quomodo sit rex iste terrenus, cui stella
220 ministrat ? Quid autem mirum, si Sole justitiae orituro, stella ministrabat divina !
Praecedebat autem eos, ut ostendat, quoniam hominibus quaerentibus Deum sic
omnia elementa ministrant. Si ergo magnum putas, quia Christo stella obsequabatur,
vide quoniam majora sunt, quae tibi homini constituto ministrant. Ecce enim tibi sol
currit, et luna fulgere non cessat. Si tibi homini constituto elementa ministrant, quid
225 mirum si Christo stella obsequabatur ? si tibi peccanti elementa ministrant, quid
mirum si ante illos quaerentes Christum stella currebat ? et si angeli ministrant
hominibus, quos Deus non ad obsequium hominum, sed ad suum creavit, quid
magnum si hominibus elementa ministrant, quae propter homines sunt creata ? Haec
audientes, gaudere nos oportet pariter et timere, quia quanto majora beneficia
230 hominibus sunt constituta, tanto graviora peccantibus judicia sunt praeparata. Et stetit
super caput pueri, quasi dicens, Hic est, ut quia loquendo monstrare non poterat,
stando monstraret.

10. *Et videntes stellam, gavisii sunt gaudio magno valde :* quia videlicet spes illorum
non erat decepta, sed amplius confirmata, quod tanti itineris non sine causa
235 susceperunt laborem. Indicio enim stellae sic occurrentis sibi secundum tempus
intelligebant, quia divinitus eis nativitas illa regis est ostensa. Et per mysterium
stellae intelligebant, quoniam dignitas tunc nati regis excedebat mensuram omnium
mundialium regum : necesse enim erat, ut gloriosorem putarent regem illum, quam

240 stellam, cui stella sic devote obsequebatur. Aut quomodo non crederent ei subdendos
 homines, cui etiam caeli ornamenta subdita esse videbant ? aut quomodo poterat ei
 terra esse rebellis, cui famulabatur et caelum ?
 11. *Et intrantes domum, viderunt puerum et matrem ejus.* Videamus quid tale
 gloriosum videntes in puero gavisi sunt, qui regem quaerentes tanti itineris
 susceperunt laborem ? Numquid viderunt palatium marmoribus splendidum ?
 245 numquid matrem ejus diademate coronatam, aut in lecto aureo recumbentem ?
 numquid puerum auro et purpura involutum ? numquid aulam regiam diversis populis
 personantem ? Sed quid ? Pandochium tenebrosum et sordidum, et magis animalibus
 quam hominibus aptum : in quo nemo contentus erat secedere, nisi itineris necessitate
 coactus. Matrem ejus vix tunicam unam habentem, non ad ornamentum corporis, sed
 250 ad tegumentum nuditatis proficientem, quam habere poterat uxor carpentarii, et haec
 in peregre constituta. Puerum pannis sordidissimis involutum, et in sordidiore quoque
 praesepio positum : quia locus ille sic erat angustus, ut nec ponendi infantem spatium
 invenirent. Si ergo regem terrenum quaerentes, sic invenissent, magis confundendi
 fuerant quam gavisuri, quia tanti itineris laborem sine causa suscepissent : nunc
 255 autem quia caelestem regem quaerebant, etsi nihil regale videbant in eo, tamen solius
 stellae testimonio contenti gaudebant. Oculi eorum contemptibilem puerum aspicere
 non poterant, quia spiritus in corde eorum terribilem eum monstrabat. Adhuc autem si
 quasi terrenum regem eum quaesissent, invenientes eum apud ipsum remansissent,
 sicut saepe fieri solet in saeculo, ut proprio rege relicto, conferant se ad alterum. Nunc
 260 autem et hunc adoraverunt, et ad suum reversi sunt : ut istum haberent regem
 caelestem animarum suarum, illum autem terrenum corporum suorum. Et adoraverunt
 eum. Putas adorassent infantem non intelligentem adorationis honorem, nisi aliquid
 divinum credidissent in eo ? Ergo non pueritiae detulerunt honorem nihil intelligenti,
 sed divinitati ejus omnia cognoscenti. Sed et qualitas ipsa munerum oblatorum
 265 testificabatur eos quamdam divinitatis aestimationem habere de puero. Apertis enim
 thesauris suis, obtulerunt ei munera, aurum, thus, et myrrham : adimplentes gentium
 in Christo confessionem, et [Col.642] prophetiam impletam significantes Isaias
 dicentis : *Omnes, qui sunt in Saba, venient, aurum offerentes, et lapidem pretiosum,*
salutare Domini evangelizantes, et omnes oves Cedar congregabuntur, et arietes
 270 *Nabaioth venient, qui et offerent acceptabilia super altare tuum* (Isai. 60. 6. 7).
 Confestim autem cognoscentes, et aperientes thesauros suos, congrua gentibus in
 Christo per ipsa dona ostenderunt oblationem. Regem enim cognoscentes eum,
 primitiam mundam, et pretiosam sanctorum, sibi aurum repositum obtulerunt.
 Divinum autem et caeleste intelligentes principium ejus, libani obtulerunt odorem,
 275 formam mundae orationis in odorem suavam Spiritus sancti oblatae. Humanam autem
 et temporalem sepulturam ejus intelligentes, obtulerunt myrrham. Magorum munera
 quae significant. – Haec autem etsi tunc non intelligebant magi, secundum quale
 mysterium ista gerebantur, vel quid significaret unumquodque munus eorum, nihil
 tamen contrarium est. Gratia enim, quae illos haec omnia facere hortabatur, et ipsa
 280 ordinaverat universa postmodum cognoscenda. Aurum sunt ergo perfecti fideles et
 sapientes, dicenti Apostolo : *Si quis aedificat aurum, argentum, lapides pretiosos*
 (1 Cor. 3. 12). Si quis ergo praebet se Christo fidei sapientia plenum, obtulit ei aurum.
 Thus autem est oratio, sicut scriptum est : *Dirigatur oratio mea sicut incensum in*
conspectu tuo (Psal. 140. 2). Si quis ergo Christo mundam offert orationem, obtulit ei
 285 thus. Myrrham aestimo esse opera bona : quoniam sicut myrrha corpus defunctorum
 insolubile servat, sic bona opera Christum crucifixum in memoria hominis perpetuum
 servant, et hominem servant in Christo. Primum ergo oportet Christo offerre fidem

rationabilem, deinde orationem mundam, et tertio opera sancta. Tu ergo quando venis ad ecclesiam ad orandum Deum, munera tecum in manibus tuis porta: da non
290 habentibus, et pete ab illo qui habet, ut oratio tua bonis operibus commendetur. Sic et in lege scriptum est : *Ne intres in conspectu Domini Dei tui vacuus* (Exod. 23. 15) : infirma enim oratio est, quae eleemosynarum virtute non est munita.

12. *Et admoniti in somnis ne redirent ad Herodem, per aliam viam reversi sunt in regionem suam.* O fides magorum ! Non contradixerunt angelo admonenti, dicentes :
295 Tantam viam venimus venientes ante multitudinem civitatum non timuimus, regem terribilem apud illas omnino non expavimus : sed stetimus, et fiducialiter qui natus fuerat regem praedicavimus, et quasi Deo munera digna obtulimus ; et quasi servos latenter jubes nunc fugere, ut alia via venientes, alia redeamus ? Sed fideles constituti, nec tunc timuerunt cognosci, nec modo erubuerunt occulte recedere : quia nec erat
300 possibile, ut qui ab Herode ad Christum venissent, ad Herodem redirent. Qui enim relicto Christo vadunt ad Herodem, frequenter revertuntur ad Christum : qui autem relicto Herode ad Christum veniunt toto corde, numquam revertuntur ad Herodem. Id est : qui de Christo ad diabolum transeunt per peccatum, frequenter per poenitentiam revertuntur ad Christum : qui autem relicto diabolo venit ad Christum, difficile
305 revertitur ad diabolum : quia qui numquam fuit in malis, sed in innocentia, dum nescit quid sit malum, facile decipitur, et transit ad diabolum : sed cum expertus fuerit malum quod invenit, et recordatus fuerit bonum quod perdidit, compunctus redit ad Deum unde recessit ; qui autem in malis fuerit, et conversus est ad bonum, dum gaudet de bonis quae invenit, et recordatur mala quae evasit, difficile redit ad malum.
310 Sed quid ? quia multi cum Christo relicto peccaverunt, non agunt poenitentiam. Illi tales numquam fuerunt Christi ; ideo superius dixi, qui toto corde de diabolo venit ad Christum. Qui enim post peccatum non poenitet, non quasi homo carne deceptus peccavit, sed arbitrio suo cum esset malus, malum egit. Nam malus, quod malum est non putat malum; ideo nec poenitet cum fecerit malum. Aut ita : qui enim a **[Col.643]**
315 diabolo venit ad Deum, numquam debet per illam viam ambulare, per quam venit ad diabolum. Venisti per viam fornicationis, ambula de caetero per viam eleemosynarum. Si autem per ipsam viam redieris, iterum sub regnum Herodis vadis, et fis proditor Christi.

13. *Qui cum recessissent, ecce angelus Domini apparuit in somnis Joseph dicens : Tolle puerum, et matrem ejus, et fuge in Aegyptum.* O angele Dei, nonne tu mihi retulisti, quia quod nascetur ex ea, de Spiritu sancto est ? et quomodo jubes nos fugere ? quomodo Filius Dei ante hominem fugit ? aut quis liberet de inimicis, si et ipse inimicos suos timet ? Jam primum quidem fugit, ut regulam humanae naturae, quam suscepit, conservet in omnibus, et in hac parte, quia et humanae naturae et
325 puerili aetati convenit fugere potestatem minantem. Alioqui si illud agat in corpore constitutus, quod est proprium Dei, non dispensat in se humanam naturam, sed mutat. Deinde ut et caeteri Christiani, id est sancti, cum necessitas persecutionis advenerit, fugere non erubescant. Et quare vadit in Aegyptum ? numquid alia terra defecit ? Semper enim adversus populum ejus Aegyptus exstitit inimica. Sed etiam recordatus
330 Dominus, qui non in finem irascitur, neque in aeternum indignatur (Psal. 102. 9), quanta mala fecerit super Aegyptum, ideo mittit Filium suum in eam, et dat illi magnae reconciliationis signum, et perpetuae amicitiae pignus, ut decem plagas Aegypti una medicina sanaret. O commutatio dexterarum Excelsi (Psal.76.11) ! Ut populus qui ante fuerat persecutor populi primogeniti, postea fieret custos unigeniti
335 Filii. Ut qui illi populo violenter dominati sunt, isti cum devotione servirent. Ut jam non irent ad mare Rubrum demergendi, sed vocarentur ad aquas baptismatis

vivificandi. Ut impleatur quod dictum est : *Ecce Dominus descendit in Aegyptum, sedens super nubem levem* (Isai. 19. 1). Nubes est corpus ipsius : leve autem, sine pondere peccatorum.

340 16. *Tunc Herodes videns quoniam delusus esset a magis, iratus est vehementer.* Postquam parvulus Jesus magos subjugavit sub imperio suo, non potestate corporis, sed gratia Spiritus, non exercitum Christus misit post illos, sed stellam modicam ante illos. Religione illos subdidit, non timore. Non enim persecutus est illos, sed ipse requisitus est ab eis. Ideo merito irascebatur Herodes, quia quibus ille sedens in

345 throno regni et vestitus purpura suadere non poterat, his Jesus parvulus, et jacens in praesepio, et pannis involutus placuit. Herodes autem, qui dum vellet deludere, delusus est, devotionem promittebat puero dicens : Exquirite de puero, ut et ego veniam, et adorem eum. Insensatus, qui unigenitam Dei sapientiam humana fraude circumvenire tentabat. Jam enim quasi successorem regni sui timens fremebat. Nam

350 reges si quidem ex aliis causis irascuntur, cito placantur : illa autem ira eorum inextinguibilis est, quam regni zelus accendit. Deinde contemnentes eum magi addiderunt causas doloris. Quemadmodum si quis infundat oleum super ignem ardentem, magis crescit incendium : sic ardentem zelum Herodis delusionis opprobrium amplius excitavit. Quid fecit ? *Misit et occidit omnes pueros in*

355 *Bethlehem, et in omnibus finibus ejus, a bimatu et infra, secundum tempus quod exquisierat a magis.* Ut quid ? Quia delusus erat a magis. Sicut fera bestia habens naturalem asperitatem, si ab aliquo fuerit vulnerata, naturalem crudelitatem ejus duplicat ira doloris, et quasi caeca furore, jam non aspicit vulnerantem, sed quicumque ante oculos ei occurrerit, sive homo, sive alterum animal, quasi auctorem vulneris sui dilaniat : sic et ille delusus a magis, iram suam super parvulos effundebat. Dicebat enim cogitans in furore : Certe magi invenerunt puerum illum, quem regnaturum dicebant, et aut aurum acceperunt a parentibus ejus, aut largis promissionibus sunt placati ; ideo ad me reversi non sunt. Nam rex quidquid adversus regnum suum putaverit, totum verum aestimat. Animus ejus semper suspectus est,

360 regni zelo repletus ; dum omnia **[Col.644]** timet, omnia suspicatur. Facile credit quidquid fuerit suspicatus. Sicut vir si zelet uxorem, aut uxor virum, omnem auditionem turpem credit de illo : etsi non sit auditio ipsa digna, et idonea ut credatur, tamen fidem auditionis zelus commendat. Ideo ergo forsitan talia dicebat apud se : Quis est puer ille, qui antequam nascatur in terra, jam apparet in caelo ? Necdum seipsum ostendit, et jam omnes illum quaerunt. Et necdum terrenum populum habet,

370 et jam militiae caelestes stellarum illi ministrant. Quis est ille, qui antequam mecum pugnet, jam me vincit : antequam vincat, regnat : antequam regnet, jam dominatur ? Quid putas facturus est ille homo in regno meo, si creverit ? Ego et dona hominibus spargo, et gladium porto: ut qui non timet, vel diligat ; qui non diligit, vel timeat. Ille nec populum habet, nec divitias congregavit : et quomodo sine auro diligitur, et sine ferro timetur ? Sic misit et interfecit omnes parvulos, ut unum inveniret in omnibus. Sed nec unum invenit in omnibus, et omnibus vitam aeternam praestitit propter unum. Ipse se fallere voluit, qui inter homines Deum quaerebat tenere. Quid agit insensata ira tua, Herodes ? Si non credis verbis quae magi dixerunt de rege futuro, quare sine causa insanis in pueros ? si autem credis verum esse quod dictum est de puero et de stella, iterum dico, quare sine causa insanis in pueros ? numquid potes tu mutare sententiam Dei, aut perdere illum, quem Deus defendit ? Sed quid mirum, si Herodes homo iniquus putabat se posse mutare consilium Dei ? Ipse denique sapientissimus Salomon, cum propter peccatum suum audisset a prophetis Hieroboam regem

380

385 futurum, posuit persequi eum, putans posse illum perdere quem Deus producit : quia zelus sapere nescit, et ira non potest habere consilium.

18. *Vox in Rhama audita est.* Rhama civitas erat Saul, Saul autem erat de tribu Benjamin, Benjamin vero filius erat Rachel, cujus monumentum erat juxta Bethlehem, ubi haec agebantur mala. Quoniam ergo in Bethlehem interficiebantur
390 parvuli, ubi erat monumentum Rachel, ideo Rachel introducitur plorans. Quamvis autem Rhama non esset prope Bethlehem, tamen dicitur, *Vox in Rhama audita est* : quoniam Rhama Hebraice interpretatur excelsum. Ideo dixit, *Vox in excelso audita est* : quoniam de morte innocentium mittebatur ad caelum, ideo audiebatur in excelso. Sic enim ait Salomon : *Vox pauperis penetrat nubes, et non discedit, donec audiatur*
395 (Eccli. 35. 21). Sic et pauper, quando violentiam patitur a potente, etiamsi non est ausus vociferare, sed latenter lacrymatur, tacitus clamor ejus in excelso auditur : quia non magnus clamor velociter a Deo auditur, sed justus. Quod ait, *Ploratus*, fletum parvulorum ostendit : quod autem dixit, *Ululatus*, matrum significat lamentum. Plorabant enim parvuli, quia separabantur a matribus : ululabant matres, quia
400 desolabantur a filiis, et quasi viscera earum separabantur ab eis. Et erat videre majorem dolorem in matribus remanentibus, quam in parvulis morientibus. Parvuli enim unum patiebantur dolorem, quia separabantur a matribus, et non quia ducebantur ad mortem. Nec enim sciebant adhuc mortis timorem. Matres autem duplicem : unum quidem, quod videbant parvulos suos interfici : alterum, quod ipsae
405 desolabantur a filiis. In parvulis mors eorum beata finem faciebat doloris : in matribus autem parvulorum memoria semper reparatio erat doloris. Post haec autem dignam poenam Herodes suscepit. Nam filios suos tres interfecit, et non interfectos ab alio vidit occidi, ut ne vel paternam super illos pietatem demonstraret in luctu ; sed ipse occidit, ut et filios perderet, et de morte eorum crimen acquireret. Viscera sua laniabat
410 in filiis, et dolorem eorum non sensit. Ut quemadmodum parvuli mortem suam non senserunt propter infantiam, sic et ille dolorem viscerum suorum non sensit propter insaniam. Deinde ipse multis doloribus apprehensus est, sicut refert historia, quam longum est narrare. Quot enim membra corporis habebat, tot doloribus torquebatur. Et quia multoties [Col.645] mori non poterat, qui multos occiderat infantes, propterea vindicta morientium plurimorum in plurimis ei doloribus reddebatur. Item quando vidit se prope mortem, sciens quia odibilis erat apud omnes Judaeos, et quia mors illius multis gaudium erat factura, congregavit omnes principes Judaeorum, et jussit, ut cum ipse mortuus fuisset, omnes occiderentur, ut in morte ejus omnes civitates lugerent : etsi non propter amorem illius, vel saltem propter suum dolorem. Et hoc consilio Dei factum est. Quando enim magi annuntiaverunt de stella regis futuri, omnes principes consenserunt Herodi, ut requireret puerum et occideret. Hoc unde scimus ? Primum quia dicit Scriptura : *Turbatus est Herodes, et omnis civitas cum illo.* Deinde ipsa verba angeli hoc demonstrant, dicentis :

20. *Accipe puerum et matrem ejus, et revertere in terram Juda : defuncti sunt enim qui quaerebant animam pueri.* Non dixit, Mortuus est, qui requirebat animam pueri : sed, Mortui sunt omnes, qui requirebant animam pueri.

19. *Defuncto Herode, ecce angelus Domini apparuit in somnis Joseph in Aegypto, 20. dicens : Accipe puerum et matrem ejus.* Vides quia Joseph non ad conjugium Mariae erat electus, sed ad ministerium ejus ? Eunte autem illa in Aegyptum et redeunte, nisi desponsata illi fuisset, quis ministerium ei tantae necessitatis impleret ? Nam in prima quidem facie Maria puerum nutriebat, Joseph conservabat. Revera autem puer matrem nutriebat, et Joseph tutabatur. Ideo non dicit, *Accipe matrem, et puerum ejus* : sed *Accipe puerum, et matrem ejus* : quia non propter illam matrem iste filius natus

est, sed propter illum filium illa praeparata est mater. Nec pueri erat gloria habere
435 illam matrem, sed illius erat beatitudo, istum habere filium. Sicut ipsa dicebat : *Ecce
nunc beatam me dicent omnes generationes* (Luc. 1. 48).

20. *Vade in terram Israel.* Quasi enim medicus descendit in Aegyptum, ut visitaret
eam languentem erroribus, non ut remaneret in ea. Nam in prima facie quasi Herodem
fugiens, descendit in Aegyptum : revera autem, ut Aegyptii erroris daemones
440 effugaret ex ea, sicut testatur Isaias dicens : *Ecce Dominus descendit in Aegyptum,
sedens super nubem levem, et cadent idola Aegypti* (Isai. 19. 1). Vides ergo quia ideo
descendit in Aegyptum, non mortem fugiens, sed ut mortifera idola dissiparet ? Nam
numquam invenitur Dominus descendisse, nisi tunc. Notandum autem, quia nocte
fugit in Aegyptum, revertitur autem per diem : quoniam fugiens, persequutionem
445 fugiebat Herodis : revertens autem, mortuo revertebatur persequutore. Omnis enim
persequutionis angustia nox est, refrigerium autem dies. (...)

Annexe 4. Miniatures du massacre des Innocents avec le visage des victimes gratté.

Gil BARTHOLEYNS, Pierre-Olivier DITTMAR, Vincent JOLIVET, « Des raisons de détruire une image », *Images Re-vues* [En ligne], 2, 2006.

URL : <http://imagesrevues.revues.org/248>.



Massacre des Innocents, *Livre d'Images de Madame Marie*, Hainaut, vers 1285-1290.
Paris, Bibliothèque nationale de France, ms. nouv. acq. fr. 16251, f. 24v



Massacre des Innocents, *Heures à l'usage de Thérrouanne*, Artois, vers 1280-1290
Marseille, Bibliothèque municipale, ms. 111, f. 20.

Annexe 5. Tableau comparatif de l'explication de *infra*

bimatu

Pierre le Mangeur	Hugues de Saint-Cher	Albert le Grand	Barthélémy de Trente	Jacques de Voragine
<p><i>Chrysostomus autem dicit stellam apparuisse per annum ante Domini nativitatem. Credebatque Herodes, tunc etiam Dominum fuisse natum, et sic putabat Dominum bimum fuisse cum adjunctione paucorum dierum, et ideo occidit pueros bimos deinceps usque ad quinque annos, sed non minores bimis. Et exponit bimatum et infra, secundum rationem numeri. Sicut enim ratione temporis minores bimis inferiores sunt eis, quia post nati sunt. Ita ratione numeri majores bimis inferiores sunt eis, qui post eos numerantur.</i></p> <p>[Suit la mention des reliques géantes.]</p>	<p><i>Haec dictio, infra, quandoque dicit ordinem numeri, quandoque ordinem temporis. Major pars Sanctorum convenit in hoc, quod hic dicat ordinem temporis. Et est sensus. Occidit a bimatu, et infra, id est, a biennio usque ad unum diem, id est, omnes, qui habebant duos annos, vel minus. Majores enim semper sunt posteriores tempore, Chrysostomus vero vult, quod infra dicat hic ordinem numeri. Et est sensus. Occidit omnes pueros a bimatu, et infra, id est, a biennio, et post natos usque ad quinque annos.</i></p> <p>[Il n'est ensuite pas question de reliques.]</p>	<p><i>Infra bimos autem esse dicitur dupliciter, quoad numerum et quoad tempus. Si quoad numerum annorum, tunc major numerus fit infra minorem in ordine numerandi : tunc illi qui erant infra bimos, erant majoris aetatis. Et ita dicit Chrysostomus, quod bimos occidit, et majores usque ad lustrum, quod est spatium quinque annorum.</i></p> <p>[Suit la mention des reliques géantes.]</p>	<p><i>Et etiam quia miser timebat quod puer, cui stella famulabatur, posset in maiorem et minorem etatem transformari, iussit omnes pueros occidi a bimatu et infra. Quod duobus modis exponitur : id est a bimis, duorum scilicet annorum pueros et infra, usque ad pueros quinque annorum ; vel a bimis et infra, usque ad puerum unius diei vel etiam iam nati. Sed, qualitercumque intelligatur, nulla crudelitas michi maior Herodis crudelitate videtur.</i></p> <p>[Il n'est ensuite pas question de reliques.]</p>	<p>Lignes 59 à 76 du texte latin ci-dessus.</p>

Annexe 6. Hérode à la manière d'Arcimboldo



Anonyme à la manière d'Arcimboldo, *Hérode*, v. 1600-1630
Peinture sur bois, 45,6 x 34 cm
Innsbruck, Tiroler Landesmuseum Ferdinandeum

**Annexe 7. Le massacre des Innocents dans la mosaïque de
l'arc triomphal de l'église S. Maria Maggiore à Rome
(v. 430)**



© Adrian Fletcher¹

1

http://www.paradoxplace.com/Perspectives/Rome%20&%20Central%20Italy/Rome/Rome_Churches/Santa_Maria_Maggiore/Santa_Maria_Maggiore_Triumphal_Arch/Santa_Maria_Maggiore_Mosaics_T.htm

Annexe 8. Le sermon 152 de Pierre Chrysologue

PL 52, col. 604-607.

SERMO CLII. De infantium nece. Zelus quo tendat, quo prosiliat livor, invidia quo feratur Herodiana hodie patefecit immanitas: quae dum temporalis regni aemulatur angustias, aeterni regis ortum molitur exstinguere, sicut ait evangelista : *Tunc Herodes videns quia illusus esset a magis, iratus est valde : et mittens occidit omnes pueros qui erant in Bethlehem et in omnibus finibus ejus (Matth. II). Videns quia illusus esset a magis.* Dolet impietas se illusam, dilatam se crudelitas furit, fremit dolositas [Col.0605] se deceptam, et in se fraus reversa colliditur. Herodes stridet cadens ipse in laqueum quem tetendit : hinc iniquitatem quam condiderat evaginat : de fide perfidiae sumit arma ; terreno quaerit furore, quem natum coelitus non credit ; ad sinus matrum militum cogit castra, inter ubera arcem pietatis oppugnat, in teneris uberibus ferrum durat, lac fundit antequam sanguinem, dat ante mortem sentire quam vitam, tenebras ingerit intransibilibus lucem. Sic ait magister mali, minister doli, irae artifex, inventor sceleris, impietatis auctor, pietatis praedo, inimicus innocentiae, hostis naturae, malus omnibus, suis peior, pessimus sibi : quem Christus, non ut evaderet, sed ne videret, aufugit. In altum tendens, cadit ab alto ; coelum pulsans, intrat profundum ; in se vadit, qui vadit in Deum ; se occidit, qui vitam conatur occidere, quia capi non potest perditione salus, occisione vita, aeternitas fine. O ambitio quam caeca semper ! O quam semper praesumptio pessima ! O quam perdit concessa, qui inconcessa captat ! Herodes obsidens terrenum regnum, impugnat coeleste ; terrenis inhians, irruit in divina, ipsamque pietatem tota impietate insectatur. Audierat natum regem, quaesierat ubi, quando, unde ; et ad quid : ast qualiter debuerat non quaesivit, quia apud illum erat peccandi amor, amor innocentiae non manebat. Destinatus ad scelus, ad piaculum promptus, paratus ad crimen, causas innocentiae non requirit, jus abrogat, confundit fas nefasque, cui nequitia est sodalis, cui odiosa est aequitas, iniquitas semper est amica, qui caedibus vivit, qui se munit sanguine, qui crudelitatem sectatur, cui de timore stat totum, de amore nil constat. Herodes tunc caecus sic Christum gladiis quaerit, investigat cruore, crudelitate rimatur, successorem timens, incessit in auctorem ; peremit innocentes, volens innocentiam deperire. Rector populi, morum custos, disciplinae censor, justitiae indagator, aequitatis defensor, servator innocentiae, ampliatur populi, innocentis causam facit innocentium crimen, munus vaticinatorum vertit in poenam, auctoris ortum orientum mandat occasum, negotium salvantis salvandorum jubet esse discrimen. Judex audientes vocat, interrogat loquentes, negantes arguit, urget reos, percellit noxios, conscios corripit, addit complices, sententiae dat detectos. Infantes quid ? Quorum lingua tacuit, oculi nil viderunt, nil audierunt aures, manus [Col.0606] nil fecerunt, et quibus actus nullus est, unde culpa ? Sumpserunt mortem qui vivere nescierunt, non tempus profuit, non excusavit aetas, silentium non defendit, quibus apud Herodem solum quod nati sunt, hoc fuit crimen. Et revera, quomodo non redderent naturae creditum, a quibus causa exigebatur auctoris ? Infelix homo, qui sibi ad accusationem paravit omnia, ad excusandum spatium non reliquit, sed totum paravit ad poenam ! Quis excusabit, quem pulsat innocentia, infantia impetit, lac ut sanguis accusat ? Hoc contra Herodem. At Christus futurorum praescius, conscius secretorum, cogitationum judex, mentium perscrutator, quare deseruit quos sciebat quaerendos esse propter se, et propter se noverat occidendos ? Natus rex, et rex coelestis quare neglexit milites innocentiae suae, coetaneum sibi quare contempsit exercitum, quare cunabulis suis deputatas excubias sic reliquit, ut regem solum quaesiturus hostis totum grassaretur

in militem ? Fratres, Christus non despexit suos milites, sed provexit, quibus dedit ante triumphare quam vivere, quos fecit capere sine concertatione victoriam : quos donavit coronis antequam membris : quos voluit virtutibus vitia praeterire, ante coelum possidere quam terram, nec ante humanis inserere quam divinis. Praemisit ergo Christus suos milites, non amisit ; recepit suas acies, non reliquit. Beati, quos martyrio natos vidimus esse, non saeculo. Beati, qui labores in requiem, in refrigerium dolores, moerore in gaudium commutarunt. Vivunt, vivunt, qui vere vivunt, qui pro Christo merentur occidi. Beati ventres qui portaverunt tales, beata ubera quae se talibus infuderunt, beatae lacrymae quae pro talibus fusae flentibus gratiam baptismatis contulerunt. Nam diverso modo, dono uno, in lacrymis suis matres, et suo filii sanguine baptizantur. In martyrio filiorum passae sunt inatres ; nam gladius filiorum pertransiens membra ad matrum corda pervenit, et necesse est ut sint praemii consortes, quae fuerunt sociae passionis. Arridebat parvulus occisori, gladio adjocabatur infantulus, nutricis loco attendebat lactans percussoris horrorem, nescia lucis aetas moritura gaudebat, infans filius omnem hominem non ut hostem respicit, sed parentem. Matres tulerunt quidquid et angoris exstitit, et doloris, et ideo non carebunt martyrii gaudio, martyrii lacrymas quae fuderunt. Hoc loco attendat auditor, attendat, ut intelligat [Col.0607] martyrium non constare per meritum, sed venire per gratiam. In parvulis quae voluntas, quod arbitrium, ubi captiva fuit et ipsa natura ? De martyrio ergo debemus totum Deo, nil nobis. Vincere diabolum, corpus tradere, contemnere viscera, tormenta expendere, lassare tortorem, capere de injuriis gloriam, de morte vitam, non est virtutis humanae, muneris est divini. Ad martyrium qui sua virtute currit, per Christum non pervenit ad coronam: sed ipse nos coeleste perducatur ad pabulum, qui nostro dignatus est jacere in stabulo, Jesus Christus Nazarenus Dominus noster, qui vivit et regnat in saecula saeculorum. Amen.

Annexe 9. Le commentaire de Raban Maur

RABAN MAUR, *Commentarius in Matthaeum, I-IV*, Bengt LÖFSTEDT (éd.), Turnhout, Brepols, 2001 (CCCM 174), p. 69-71.

Tunc Herodes videns, quoniam inlusus esset a magis, iratus est ualde, et mittens occidit omnes pueros, qui erant in Bethleem et in omnibus finibus eius a bimatu et infra. Verisimile est ergo, quod, postquam magi Herodi nihil renuntiauerunt, eum credere potuisse illos fallacis stellae uisione deceptos et, posteaquam non inuenerunt quem
5 natum putauerant, erubuisse ad se redire, atque ita eum timore depulso ab inquirendo ac persequendo puero tantum temporis quieuisse. Cum ergo post purgationem matris eius in Hierusalem cum illo uenissent et ea gesta essent in templo, quae a Luca narrantur, quia uerba Symeonis et Annae de illo prophetantium, cum coepissent ab eis qui
10 audierant praedicari, ad pristinam intentionem reuocatura erant animum regis, admonitus per somnium Ioseph cum infante et matre eius fugit in Aegyptum. Deinde uulgatis rebus, quae in templo factae dictae que fuerant, Herodes se a magis sensit inlusum, ac deinde ad Christi mortem cupiens peruenire multos infantes, sicut Matthaeus narrat, occidit in Bethleem et in omnibus finibus eius, et hoc a bimatu et infra, quia crudelitas animi per inuidiam et furorem exardescens modum in nullo tenuit,
15 sed malitia omnes superare contendit. Nam non contenta est sola uastatione Bethleem, sed et omnes simul fines eius deuastauit, nec etiam paruulae aetatis ullam misericordiam habuit, quin omnes a filio unius noctis usque ad filium duorum annorum pariter occidit.

Secundum tempus, quod exquisierat a magis. Diligenter quoque, ut supra dictum est, tyrannus impiissimus et omni dolo atque nequitia plenissimus didicit a magis tempus stellae, quae apparuit eis, quia occidere puerum natum cogitabat. Sed tamen non apparet, utrum post annum natiuitatis Dominicae an post duos annos hanc necem maximam puerorum confecerit; nisi forte dicamus, quod post annum euolutum et IIII dies sequentis anni a natiuitate Domini, quae VIII Kal. Ianuarii celebratur, in V
25 Kalendarum earundem infantes occidi iusserit, ubi dies passionis eorum a sancta et apostolica ecclesia ueneratur. Et ita regem uersutissimum mandasse, ut usque ad biennes omnes interficiantur, quatenus ille, quem solummodo occidere iam pridem decreuit, nullo modo in tanta multitudine interfectorum euadere posset. Poterat enim rex iniquus et subtilis cogitare, quod regi Deo nascenti, cui caeli sidera famulabantur,
30 possibile esset in ualidiore aetate (id est quasi unius anni uel duorum puer) oculis omnium apparere et rursus si uellet in paruitate corporis aetatem naturae celare; et ideo sub hac conditione temporis omnes occidit, quos prior et alter annus habebat.

Tunc adimpletum est, quod dictum est per Ieremiam prophetam dicentem: vox in rama audita est, ploratus et ululatus multus; Rachel plorans filios suos noluit consolari, quia non sunt. De Rachel quidem natus est Benjamin, in cuius tribu non est Bethleem. Quaeritur ergo, quomodo Rachel filios Iudae, id est Bethleem, quasi suos ploret. Respondebimus breuiter, quia sepulta sit iuxta Bethleem in Efratha, sicut titulus monumenti ipsius manens usque hodie testatur, ad Occidentem ciuitatis ultra uiam, quae ducit Hebron et ex terreno corpusculi hospitio matris nomen acceperit; siue quoniam
40 Iuda et Benjamin iunctae duae tribus erant, et Herodes praeceperat non solum in Bethleem interfici pueros, sed in omnibus circa finibus eius, per occasionem Bethleem intellegimus multos etiam de Benjamin fuisse caesos. Quod autem plorat filios suos

Rachel et non recipit consolationem, secundum duplicem intellegentiam accipi potest: siue quod eos in aeternum mortuos aestimaret; siue quod consolari se nollet de his, quos sciret esse uicturos. Quod autem dicitur *in Rama*, non putemus loci nomen esse, qui est iuxta Gabaa, sed Rama 'excelsum' interpretatur, ut sit sensus: Vox in excelso audita est, id est longe late que dispersa. Rachel, Iacob uxor, fuit diu sterilis, sed nullum ex his, quos genuerat, amisit. Verum haec in Genesi ecclesiae typum praetulit. Non igitur illius uox et ploratus auditur, quae nullum habuit amissorum filiorum dolorem, sed huius ecclesiae diu sterilis, nunc uero fecundae. Cuius ploratus ex filiis non idcirco, quia peremptos dolebat, auditur, sed quia ab his perimebantur, quos primum genitos filios retinere uoluisset. Denique *consolari se noluit* quae dolebat. Non enim non erant hi, qui mortui putabantur; in aeternitatis enim profectum per martyrii gloriam efferebantur. Consolatio autem rei amissae erat praestanda, non auctae.

Defuncto autem herode, ecce apparuit angelus domini in somnis ioseph dicens: surge et accipe puerum et matrem eius, et vade in terram israhel. Multi propter ignorantiam historiae labuntur errore, putantes eundem esse Herodem, a quo in passione sua Dominus inridetur. Ergo Herodes ille, qui cum Pilato postea amicitias facit, huius Herodis filius fuit, qui nunc mortuus esse refertur, frater autem Archelai, qui testimonio patris sui Herodis, adiudicante etiam Caesare Augusto, regni Iudaeorum successor exstiterat XXX-mo quidem et septimo regni sui anno, ut historiae docent: Herodes hic, de quo Euangelium narrat, defunctus est, qui fuit Augusti Caesaris XLVII. iuxta chronicorum fidem.

Defuncti sunt enim, qui quaerebant animam pueri. Ex hoc loco intelligimus non solum Herodem, sed et sacerdotes et scribas iam eo tempore necem Domini fuisse meditados. Legitur etiam in Iosepho Herodem nonnullos de principibus Iudaeorum ante mortem suam necasse, et merito, ut eis, cum quibus ante paululum de innocentum morte tractabat, ipse moriens causa mortis existeret.

(...) Allegorice autem haec mors innocentum paruulorum praefigurat passionem omnium martyrum Christi, qui paruuli et innocentes sunt, id est humiles et ab omni dolo malitiae alieni et qui non solum in Bethleem (hoc est in Iudaea, unde ecclesiae coepit origo), sed et in omnibus eiusdem ecclesiae finibus per totum orbem terrarum persecutionem passi sunt ab impiis et nequissimis persecutoribus, quorum Herodes truculentissimus typum tenuit.

Hi ergo bimi occisi sunt, hoc est doctrina et operatione perfecti. Quod illi quidem occisi sunt, sed Christus, qui quaerebatur, uiuens euasit, insinuat quidem corpora ab impiis posse perimi, sed Christum, pro quo tota persecutio saeuit, nullatenus eis uiuentibus uel occisis posse auferri. Quod iuxta uaticinium Hieremiae uox in Rama (id est in excelso) audita est, ploratus et ululatus multus, manifeste denuntiat luctum sanctae ecclesiae, quo de iniusta membrorum suorum nece gemit, non (ut hostes garrunt) in uacuum cedere, sed usque ad solium superni ascendere iudicis, sicut de sanguine Abel protomartiris scriptum est. Quod autem Rachel plorasse filios suos dicitur nec uoluisse consolari, *quia non sunt*, significat ecclesiam quidem plorare sanctorum de hoc saeculo ablationem, sed non ita uelle consolari, ut, qui saeculum morte uicerunt, rursus ad saeculi certamina se cum toleranda redeant, quia nimirum non sunt ultra reuocandi in mundum, de cuius aerumnis semel euaserunt coronandi ad Christum. Et bene Rachel, quae 'ouis' aut 'uidens Deum' dicitur, ecclesiam figurate demonstrat, cuius tota intentio, ut uidere Deum mereatur, inuigilat; et ipsa est ovis centesima, quam pastor bonus relictis in caelo nonaginta nouem ouibus angelicarum uirtutum abiit quaerere in terra, inuentam que suis humeris imposuit, et sic reportauit ad gregem. Quod uero occisis pro Domino pueris Herodes non longe post obiit et Ioseph monente angelo Dominum cum matre ad terram

Israhel reduxit, significat omnes persecutiones, quae contra ecclesiam erant mouendae, ipsorum persecutorum morte uindicandas, eisdem que multatis persecutoribus pacem ecclesiae denuo reddendam, et sanctos, qui latuerunt, ad sua loca esse reuersuros.

95 Possumus quoque odium Herodis, quo perdere Iesum uoluit, super persecutionibus, quae apostolorum sunt temporibus factae in Iudaea, specialiter accipere, quando inualescente inuidia praedicatores sunt uerbi paene omnes expulsi de prouincia et in gentibus praedicaturi sunt longe late que dispersi. Sic que factum est, ut gentilitas, quae per Aegyptum figuratur, peccatis ante tenebrosa lumen uerbi perciperet. Hoc est enim

100 puerum Iesum et matrem eius per Ioseph in Aegyptum transferri : fidem Dominicae incarnationis et ecclesiae societatem per doctores sanctos gentibus committi. Quod erant in Aegypto usque ad obitum Herodis, indicat figurate fidem Christi in gentibus mansuram, donec plenitudo earum introeat et sic omnis Israhel saluus fiat. Obitus quippe Herodis terminum intentionis malitiosae, qua nunc contra ecclesiam Iudaea

105 saeuit, insinuat ; occisio paruulorum mortem humilium spiritu, quos fugato a se Christo Iudaei perimere desiderant. Quod autem defuncto Herode redit ad terram Israhel Iesus, finem saeculi denuntiat, quando Enoch et Helia praedicantibus Iudaei sopita modernae inuidiae flamma fidem ueritatis accipient.

Annexe 10. Le sermon de Bède le Vénérable repris par Raban Maur et les auteurs carolingiens.

BÈDE LE VÉNÉRABLE, *Homélie 10*, in *Homiliarum evangelii libri ii*, David HURST (éd.), Turnhout, Brepols, 1955 (CCSL 122), p. 68-72.

De morte pretiosa martyrum Christi innocentium sacra nobis est, fratres charissimi, evangelii lectio recitata in qua tamen omnium Christi martyrum pretiosa mors est designata. Quod enim parvuli occisi sunt significat per humilitatis meritum ad martyrii perveniendum gloriam et quia nisi conversus fuerit quis et effectus ut parvulus non
5 possit animam dare pro Christo. Quod in Bethleem et in omnibus finibus ejus occisi sunt ostendit non solum in Judaea unde ecclesiae coepit origo sed et in omnibus ejusdem ecclesiae finibus quacumque per orbem diffusa est persecutionem saevituram perfidorum et piorum patientiam esse coronandam. Qui a bimo occisi sunt doctrina et operatione perfectos indicant ; qui vero infra simplices vel idiotas fidei tamen non fictae
10 constantia fortes aequae denuntiant. Quod illi quidem occisi sunt sed Christus qui quaerebatur vivens evasit insinuat corpora quidem ab impiis posse perimi, sed Christum pro quo persecutio tota saevit nullatenus eis vel viventibus vel occisis posse auferri sed eos veraciter contestari quia *sive vivimus, Domino vivimus, sive morimur, Domino morimur. Sive enim vivimus sive morimur, Domini sumus* [Rom 14, 8]. Quod juxta
15 vaticinium Hieremiae : *Vox in Rama, id est in excelso, audita est ploratus et ululatus multus*, manifeste denuntiat luctum sanctae ecclesiae quo de injusta membrorum suorum nece gemit non ut hostes garriunt in vacuum cedere sed usque ad solium superni ascendere iudicis ; et sicut protomartyris Abel ita etiam sanguinem caeterorum martyrum de terra clamare ad dominum juxta illud viri sapientis : *Non despicias preces pupilli nec viduam, si effundat loquelam gemitus. Nonne lacrymae viduae ad maxillam descendunt et exclamatio ejus super deducentem eas ? A maxilla enim ascendunt usque ad coelum et dominus exauditor non delectabitur in illis* [Eccli. XXXV, 17-19]. Quod Rachel plorasse dicitur filios suos nec voluisse consolari quia non sunt significat ecclesiam plorare quidem sanctorum de hoc saeculo ablationem sed non ita velle
20 consolari ut qui saeculum morte vicerunt rursus ad saeculi certamina secum toleranda redeant quia nimirum non sunt ultra revocandi in mundum de cujus aerumnis semel evaserunt coronandi ad Christum. Rachel namque quae ovis aut videns Deum dicitur ecclesiam figurate demonstrat cujus tota intentio ut videre Deum mereatur invigilat. Et ipsa est ovis centesima quam pastor bonus relictis in caelo nonaginta novem ovibus
30 angelicarum virtutum abiit quaerere in terra inventamque suis imposuit humeris et sic reportavit ad gregem. Quaeritur autem juxta litteram quomodo Rachel plorasse dicitur filios suos cum tribus Juda quae Bethleem tenebat non de Rachel sed de sorore ejus Lia fuerat orta. Ubi tamen facilis patet responsio quia non tantum in Bethleem verum etiam in omnibus finibus ejus pueri sunt omnes trucidati. Tribus autem Benjamin quae de Rachel orta est proxima fuit tribui Judae. Unde merito credi debet quod plaga crudelissimae necis non paucos etiam Benjamineae stirpis pueros involverit quos progenies Rachel elata in excelsum voce ploraverit. Potest et aliter intelligi quia Rachel juxta Bethleem sepulta est sicut titulus monumenti ejus manens usque hodie testatur ad occidentem civitatis ultra viam quae ducit Hebron ; quod ea quae in loco eodem
40 agebantur ipsa egisse prophetico locutionis modo recte dicatur cujus corpore et nomine

locus ipse fuerat insignis. Quod dominus ipse ne occideretur ab Herode sublatus est a parentibus in Aegyptum significat electos saepius malorum improbitate suis effugandos sedibus vel etiam exsilio damnandos. Ubi simul exemplum datur fidelibus ne dubitent rabiem persequentium ubi opportunum fuerit declinare fugiendo cum hoc Deum ac

45 dominum suum fecisse meminerint. Siquidem ipse qui erat suis praeceptorum, *Cum vos persecuti fuerint in civitate ista, fugite in aliam*, prius fecit quod praecepit fugiendo hominem quasi homo in terra, quem magis paulo ante monstravit stella de coelo.

Quod occisis pro Domino pueris Herodes non longe post obiit et Joseph monente angelo dominum cum matre ad terram Israhel reduxit significat omnes persecutiones quae

50 contra Ecclesiam erant movendae ipsorum persecutorum morte vindicandas eisdemque multatis persecutoribus pacem ecclesiae denuo reddendam et sanctos qui latuerant ad sua loca fuisse reversuros. Possumus quoque odium Herodis quo perdere Jesum voluit super persecutionibus quae apostolorum sunt temporibus factae in Judaea specialiter accipere quando invalescente invidia praedicatores sunt verbi paene omnes expulsi de

55 provincia et in gentibus praedicaturi sunt longe lateque dispersi. Sicque factum est ut gentilitas quae per Aegyptum figuratur peccatis ante tenebrosa lumen verbi perciperet. Hoc est enim puerum Jesum et matrem ejus per Joseph in Aegyptum transferri, fidem videlicet dominicae incarnationis et ecclesiae societatem per doctores sanctos gentibus committi. Quod erant in Aegypto usque ad obitum Herodis indicat figurate fidem

60 Christi in gentibus mansuram donec plenitudo earum introeat et sic omnis Israhel salvus fiat. Obitus quippe Herodis terminum intentionis malitiosae qua nunc contra ecclesiam Judae saevit insinuat. Occisio parvulorum mortem humilium spiritu quos fugato a se Christo Judaei peremere designat. Quod autem defuncto Herode redit ad terram Israhel Jesus finem saeculi denuntiat quando Enoch et Helia praedicantibus Judaei sopita

65 modernae invidiae flamma fidem veritatis accipiunt. Et bene cum Judaeam deserit fugere et hoc in nocte dicitur cum vero revertitur nulla non solum fugae sed nec noctis fit mentio quia nimirum quos ob peccatorum tenebras olim persecutores reliquit ipsos ob lucem fidei tandem se quaerentes revisit. Quod damnato licet Herode Joseph timore Archelai filii ejus in Judaeam ubi metropolim habebat ire formidans monente angelo in

70 Nazareth Galilaeae secedit ultima praesentis ecclesiae tempora designat quando pro ea quae nunc est universali gentis illius caecitate qua christianos in quantum valet persequi non desistit acrior in quibusdam antichristi persecutio consurget et quidem plurimis ad praedicationem Enoch et Heliae a perfidia conversis sed ceteris ad instinctum antichristi tota intentione contra fidem dimicantibus. Pars igitur Judaeae in qua regnabat Archelaus

75 perfidos Antichristi sequaces ostendit. Porro Nazareth Galilaeae quo Dominus transfertur partem gentis ejusdem quae tunc temporis fidem Christi est susceptura designat. Unde bene Galilaea perpetrata transmigratio Nazareth flos aut virgultum ejus interpretatur quia nimirum sancta ecclesia quo ardentiore desiderio ab his quae in terris videt ad caelestia promerenda transmigrat eo majore spiritalium abundat flore atque

80 germine virtutum.

Unde oportet, fratres charissimi, quia primitias martyrum hodierna festivitate veneramur de aeterna quae in caelis est martyrum festivitate sedulo cogitemus eorumque vestigia in quantum possumus sequendo et ipsi ejusdem festivitatis supernae participes existere curemus testante apostolo quia si socii passionum fuerimus simul et consolationis

85 erimus. Nec tam de morte eorum lugeamus quam de justa palmae perceptione laetemur. Siquidem singulos eorum cum per tormenta pellerentur ex hac vita Rachel gemebunda, id est ecclesia quae genuit, luctu lacrimisque prosecuta est, sed jam hinc expulsos superna Hierusalem quae est mater omnium nostrum mox in aliam vitam obviis laetitiae ministris excepit atque in gaudium domini sui perpetuo coronandos introduxit. Unde

90 dicit Joannes, stabant ante thronum *in conspectu agni amicti stolis albis et palmae in manibus eorum* [Apoc. VII, 9]. Stant enim modo ante thronum Dei coronati qui quondam ante thronos judicum terrenorum jacebant poenis adtriti. Stant in conspectu agni nulla ratione illic a contemplanda ejus gloria separandi a cujus hic amore nec per supplicia poterant separari. Stolis fulgent albis et palmas in manibus habent qui praemia
95 in operibus habent dum corpora quae pro domino ignibus ustulari a bestiis dilacerari flagris absumi per praecipitia dissolvi unguis abradi omni modo poenarum genere passi sunt dissipari per resurrectionem glorificata recipiunt. *Et clamabant, inquit, voce magna dicentes: Salus Deo nostro, qui sedet super thronum et agno* [Apoc. VII, 10]. Magna voce salutem Deo decantant qui magna gratiarum actione recolunt non sua se virtute sed
100 ipso auxiliante tribulationum impugnantium superasse certamina. Dicit iterum eorum et praeteritos agones et coronas describens perpetuas: *Hi sunt qui venerunt de tribulatione magna et laverunt stolas suas et dealbaverunt eas in sanguine Agni* [Apoc. 7, 14]. Stolas quippe martyres in sanguine agni laverunt dum membra sua quae oculis insipientium visa sunt poenarum squalore foedari sic potius fuso pro Christo sanguine
105 ab omnibus mundavere contagiis ; insuper et beata immortalitatis luce digna reddidere quod est lotas etiam dealbasse stolas in sanguine Agni. *Ideo sunt, inquit, ante thronum Dei et serviunt ei die ac nocte in templo ejus* [Apoc. 7, 15]. Non est laboriosa sed amabilis et optanda servitus in Dei laudibus perpetuo assistere ; dies quippe et nox non vicissitudinem temporis proprie sed perpetuitatem typice significant. *Nox enim non erit*
110 *illic*, sed dies una melior in atriis Christi super milia in qua non plorat Rachel filios suos sed *absterget Deus omnem lacrymam ab oculis eorum* datque vocem laetitiae et salutis aeternae in tabernaculis eorum qui vivit et regnat cum patre in unitate spiritus per omnia saecula saeculorum. Amen.

Annexe 11. Le commentaire de Paschase Radbert

N.B. : Sur les conseils de Gilbert Dahan, l'édition choisie pour ce texte est celle de la *Patrologie latine* de Migne (PL 120, col. 141-146). D'après lui, cette édition est de meilleure qualité que celle proposée dans le *Corpus christianorum* : PASCHASE RADBERT, *Expositio in Matheo Libri XII*, Bede PAULUS (éd.), Turnhout, Brepols, 1984 (CCCM 56), p. 171-178 (II, lignes 1843-2057).

Tunc Herodes videns quod illusus esset a Magis, iratus est valde. Et mittens occidit omnes pueros qui erant in Bethlehem, et in omnibus finibus ejus, a bimatu et infra, secundum tempus quod exquisierat a Magis. Haeret haec sententia, quod illusus est a Magis, ubi ait, quia per aliam viam reversi sunt in regionem suam. Et ideo valde iratus dicitur, quia cum esset primum de nativitate Christi furore turbatus, postea delusus, valde flammis succensus ira accumulatur. Occidisse autem eos dicitur, quia praecepit verbo : lingua enim usus est pro gladio. Unde scriptum est : *Et lingua eorum gladius acutus* (**Psal. LVI, 6**). Omnes pueros qui erant in Bethlehem ideo occidit, ut is, qui in ea dudum natus dicebatur, non effugeret. Et non solum eos tantum, qui in eadem reperti sunt civitate; verum etiam et in omnibus finibus ejus circumquaque tenera matronarum pignora jugulavit a bimatu, et infra secundum tempus quod exquisierat a Magis. Secundum tempus igitur quod exquisierat a stellae nascentis ortu, ubi non verisimile videtur eum sustinuisse, ut e vicino duobus annis expletis ad se redirent. Quia bimatus Graece duos significat annos. Unde quidam suspicantur, quod integro nativitate Christi expleto anno, venerint : deinde alio anno transacto, videns se Herodes delusum, furoris stimulo pueros jugularit. Ac per hoc a bimatu et infra duorum annorum tempus, exquisitum ab eis jure narratur. Sed tamen magis reor fatendum, quod idem quibuslibet ex rebus fraudis suae venena tanti temporis silentio presserit, ut cum quandoque sollicitius deprehenderet, [**Col.0142**] ne laberetur e manibus. Et ideo fortassis duobus eum constat sustinuisse annis, ne forte quibusque delitesceret argumentis. Aut certe qui missi fuerant, tandem morarum causis explicitis interdum renuntiassent. Sed dum pro certo se comperit delusum, occidit omnes, pueros qui erant in Bethlehem, et in omnibus finibus ejus a bimatu et infra. A bimatu scilicet, ex quo constat stellam apparuisse, usque ad puerum unius noctis. Quosunque igitur hujus temporis puerorum lactans concluderat aetas, idcirco jugulari praecepit, ut in nullo se dissimularet si esset cujusque gratiae filius, nisi modis omnibus infra hoc spatium comprehensus, saltem inter plurimos necaretur. Omnes igitur occidit, ut unus non effugeret. Sed quanti eorum essent, non facile reperitur, etsi quorundam traditio habeat juxta Apocalypsin Joannis centum quadraginta quatuor millia fuisse (**Apoc. VII, 5**). Nam ibidem ex omni tribu duodecim millia leguntur ascripti ; hic vero tantum ex Bethlehem atque ejus finibus omnes perhibentur occisi. Rursus alii asseverant per viginti locorum spatia duo millia infantum occisos fuisse, ita ut in singulis locis centum perempti essent. Quod nos non astruimus. Quia quod in Scripturis sanctis non legimus, melius ignorare quam temere definire credimus. Hoc tantum ad praesens fatemur, quod Deum non lateant, cui omnia vivunt, qui pro Domino mortis dispendium subierunt. Praeoccupavit autem crudelis jussio regis omnes fines ejusdem civitatis, sicut et omne tempus quod dudum exquisierat a Magis, ut neque loco neque tempore celaretur, qui sine loco ac tempore cum patre manens infra tempus ac locum nascebatur localis. Unde nonnulli anno

40 expleto nativitatis, verius opinantur pueros occidisse ; sed ideo a bimatu, ut sicut
 praeoccupaverat circumquaque fines civitatis ; ita praeoccupaverat ultra integrum
 annum tantumdem temporis spatium, atque infra praeteritum totius aetatis usque ad
 puerum unius noctis terminum. Noverat igitur callidissimus hostis, divinitatis puerum
 subito coram oculis velut duorum annorum vel unius noctis apparere potuisse, ut
 45 aetatem sui temporis celaret, et ideo sub hac conditione, hinc inde temporis ac locorum
 partes omnes praeoccupavit, ut absque ullo ambiguo in mortem eum quem quaerebat
 concluderet.
*Tunc impletum est, quod dictum est per Jeremiam prophetam dicentem: Vox in Rama
 audita est, ploratus et ululatus multus. Rachel plorans filios suos.* Veteris quidem
 fortasse recordatur historiae (**Jud. XIX, XX**), ubi propter uxorem Levitae fornicatione
 50 peremptam secundum numerum duodecim tribuum in duodecim partes divisam, omnis
 Israel tribum Benjamin, praeter trecentos viros, omnem usque ad interneccionem delevit.
 Quorum qui superfuerant ploratus et ululatus vox tanta usque Rama duodecimo
 milliario ab Bethlehem audita exaggeratur, ut hyperbolice Rachel jam mortua dolentis
 affectu filios flere dicatur. Unde nimirum per hoc de Chaldaeis [**Col.0143**] textitur
 55 historia, quod similis esset ab eis priori cladi populo Judaeorum futura vastatio. Sed
 verius revelante Spiritu sancto, per beatum evangelistam prophetia de nece puerorum
 accipitur, qui caesi sunt pro Christo, quamvis ad utrumque more prophetiae referri posse
 non incongrue videatur. Hinc ergo recte dicitur, quod tunc impletum sit, quod dictum
 est per Jeremiam prophetam dicentem : *Vox in Rama audita est.* Quia nimirum etsi ad
 60 imminentem captivitatem Judaeorum sermo prophetiae respicit, tamen in eo velut ex
 umbra, corporis veritas, futura scilicet caedes infantium pronuntiatur. Et ideo
 adimpletum esse dicitur, quod interea usque dum fieret, legentibus velut semiplenum
 jacebat ; quia quod tunc in littera rei gestae sonare videbatur, aliud longe futurum
 occultius promittebat. Nam Rama, quo dicitur vox ploratus et ululatus resonasse, non
 65 nomen loci putare debemus, qui est juxta Gaba, duodecimo, ut dixi, ferme milliario a
 Bethlehem ; sed Rama *excelsum* interpretari doctorum dictis quam saepe probamus.
 Vox igitur in Rama audita est, videlicet in excelso. Quia planctus lugentium longe
 lateque resonans per exaggerationem ad Deum usque in coelum pervenerit. Diverse
 namque in Scripturis sanctis, vox clamoris in excelso ad aures scilicet Dei altissimi
 70 dicitur pervenire, sicut clamor peccati quod jugiter ante Deum contra delinquentes
 clamat. De quo Dominus : *Clamor Sodomorum venit ad me* (**Gen. XVIII, 20**). Et alibi
 propheta, cum peccata populi commemorasset : *Nonne, inquit, in auribus Domini
 sabaoth sunt haec omnia?* (**Isa. V, 9**.) Fit itaque et eorum clamor, qui paupertate vexati,
 ab exactoribus crudeliter affliguntur ; vel certe viduarum et pupillorum, quoties injuste
 75 opprimuntur. Unde Dominus : *Vociferabuntur, inquit, ad me in tempore, et ego
 exaudiam clamorem eorum* (**Exod. XXII, 23**). Fit et sub ara Dei clamor sanctorum
 interfectorum propter verbum Dei, et propter testimonium quod habent, quorum sanguis
 effusus est super terram. De quibus beatus Joannes in Apocalypsi sua (**VI, 10**) : *Et
 clamabant voce magna dicens : Usquequo sanctus et verus, non judicas sanguinem
 80 nostrum de his qui habitant in terra ?* Nam et vox sanguinis Abel contra Cain de terra
 clamare dicitur. Atque ideo Dominus : *Ut veniat, inquit, super vos omnis sanguis justus,
 qui effusus est super terram, a sanguine Abel justi, usque ad sanguinem Zachariae filii
 Barachiae, quem occidistis inter templum et altare* (**Luc. VI, 51**). De quorum medio
 vox eorum in Rama, videlicet in excelso, tanto clarius audita praedicitur, quanto
 85 crudelius vita totius turbae innocens pro uno omnium Redemptore jugulatur. Quae si
 tunc ac si ex praescientia vox ista infantium clare sonuit ab excelso, cum propheta haec
 cernebat in spiritu, longe validius infremuit, cum jam multorum millia et inanes passim

suis implebant auras gemitibus ; quando gloriosa infantium ac simplex puritatis vitae turba pro Christo in morte succubuit ; quando eorum omnium genitrices vultibus suffusis [Col.0144] lacerantes vertice crines trahebantur, et nuda rumpebant pectora :
90 quando lacrymosis genas rigabant imbribus, et totum infeliciter corpus suis sauciabant unguibus : quando non minus patres ac matres, quam et omnis cognatio eorum suas tendebant palmas, et dabant lamenti voces in coelum. Nunquid non tantus clamor omnium et crudelis Christi persecutio ab omnibus poterat non venire in coelum ? Num
95 et vox sanguinis tantorum poterat silere super terram, cum vox sanguinis Abel ad Deum clamet de terra in coelum ? Vox igitur in Rama digne audita est ; quia in eorum specie genus omnium, qui pro Christo passuri erant, figurabantur. Unde nec immerito, dum sub ara Dei cum caeteris initiantur mansuri, etiam in eorum vocibus, dicimus omnium sanctorum Martyrum voces in Rama, scilicet in coelestibus jam audiri. Et ideo non
100 modicum fuit prophetae, tanti mysterii sacramenta, licet obscure, diligentius praesignare : ut sicut in illis jam genus omnium pro Christo martyrum signabatur : ita sane in Rachel figura totius Ecclesiae plorantis in hac valle lacrymarum expressius pro suis monstraretur occisis. Mox igitur Virginis partu editus mundo Christus apparuit, a passionibus coepit: quia dum ipse persecutionem patitur, sanctorum omnium persecutio
105 in eo nimirum velut ex praesagio figuratur. Super quem isti proprio primum cruore dedicantur ad victimam, ut tenera adhuc et lactans infantia totius corporis, donec omnia viri perfecti membra in unum colligantur, initium significantius exhiberet. Igitur occiduntur infantes dum Christus infans quaeritur. Et in eisdem infantibus nascitur forma martyrii, ubi totius Ecclesiae infantia mirabilius dedicatur. Ex quo sensim membra corporis parantur Christo conformia, donec omnes in mensuram plenitudinis
110 ejus in virum perfectum ad aeternitatem regenerati, celerius occurramus. Et ideo Rachel, quae *ovis Dei* dicitur, videlicet Christi Ecclesia, jure teneros suos morte peremptos deplorat agnos. Neque consolari vult in praesentiarum, *quia non sunt* ; sed omnem suam spem, et consolationis gaudium ad aeternam transmittit vitam, ut ubi eos recipiat beata immortalitate vestitos, quos hic amisit quam brevi vita exspoliatos. Nam de Rachel docet lectio Genesis (XLVIII, 7), ubi ait, quod mortua est et sepulta verno tempore in via Ephrata, quae est Bethlehem. In via namque sepulta est, quia typus erat Ecclesiae, quae nondum est in patria, sed in via quae Christus est, per quam transeuntes eunt, et flent portantes semina sua. Quorum itaque vocem in excelso ascendere, et eorum ploratu
120 quotidie aures Dei pulsari, nemo qui sane sapi potest ambigere. Verno quoque tempore sepelitur in via, quia dum hic in Christo sumus, pariendo illum jugiter mortificamur, et absconditur vita nostra, quousque frigus infidelitatis pertranseat, ut cum Christus apparuerit, qui est via, et veritas, et vita nostra, tum simul cum eo et ipsi appareamus in gloria. Interea autem vox clamoris quotidie inaltatur et ploratus ac luctus augetur ;
125 [Col.0145] nimirum quia de hoc mundo non sumus: si enim de mundo essemus, mundus quod suum esset diligeret. Nunc autem Rachel nostra, dum parit in via, tristitiam gerit, quippe quia dictum est ei : *Vos plorabitis et flebitis, mundus vero gaudebit*. Sed mox additur consolatio, quod *tristitia vestra vertetur in gaudium*. Unde nimirum nequaquam hic vult consolari, quia filii ejus non sunt de hoc mundo, sed totam cum suis eo se transponit, ubi Christum suae satietatis cibum ante se in domo panis natum et passum atque resuscitatum transmisit. Interea quia de hoc ad materiam suae quantitatis pauca libavimus, restat quaerere juxta historiam, quomodo Rachel filios Judae, id est Bethlehem, quasi suos ploret; profecto cum ex ea natus est Benjamin, in
130 cujus tribu nullo modo Bethlehem civitas invenitur. Quod forte brevius referatur, dum sepulta inibi juxta Bethlehem in via legitur, ut ex aeterno corpusculi sui hospitio nomen matris acceperit. Sin alias idcirco flere innuitur, quia Juda et Benjamin duae tribus

140 junctae erant : Herodes autem praeceperat non solum in Bethlehem pueros interimere, verum et in omnibus circumcirca finibus ejus, qua caedis occasione jussu regis accepta, intelligimus etiam multos de Benjamin morte fuisse peremptos. Plorat autem Rachel eos
145 filios suos, et non recipit consolationem, secundum duplicem quorundam intelligentiam. Sive quod eos in aeternum mortuos aestimaret. Sive quod hic consolari se nollet de his, quos sciret in aeternum esse victuros. Verius tamen in Rachel, ut diximus, figura totius Ecclesiae exprimitur. Et ideo ex utraque parte illi duo isti sensus conveniunt : seu quod non tantum peremptos doleat. Sed eos etiam lugere probatur,
150 quos primum genitos retinere, vel certe nondum genitos generare voluit. Ex quibus nullam recipit consolationem, eo quod aeterna morte sint perempti, quia non sunt in aeterna soliditate mansuri. Seu noluit consolari, quia non supererant quos dolebat amissos : eo quod hi qui mortui videbantur, in aeternitatis perfectum martyrio erant translati. Consolatio namque de re amissa jure quaeritur praestanda, et non habita vel
155 possessa. Quia ex aucta felicitate profecto gaudium aeternae vitae copiosius in posterum generatur. Verumtamen quamcunque horum quisque sensuum receperit intelligentiam, tropicam locutionem intercurrene necesse est non refugiat. Ac per hoc etsi ad Rama usque vox ploratus ex sepulcro Rachelis pervenisse juxta litteram praedicatur, non abhorret a vero, sicut et mortuam non fabulose, sed transformatae locutionis modo, apte
160 filios deflevisse comprobatur. Melius tamen per Rachel, quam si Bethlehem civitas plorasse diceretur, mystici figura sacramenti introducitur; quia per eam in omnibus schema Ecclesiae Christi legentibus apertius commendatur. Commendatur autem per Rachel Christi Ecclesia cum suo capite hinc inde tam translato morte quam peremptos supplicio deflevisse ; sicut et per Herodem diabolus cum suis membris penitus
[Col.0146] designatur. Itaque didicit Herodes, Christus ubi et quando venisset, nec tamen eum veneratur ut Christum, neque unde sit intelligit, aut ad quid venerit qualiterve, penitus non requirit. Sic et omnes iniqui, membra videlicet inimici, quamvis Christum false nominent, nec intelligunt, nec venerantur digne, nec requirunt, sed persequuntur eum in membris suis, et prave vivendo, recedunt procul, et avertuntur.

Annexe 12. Le commentaire de Sedulius Scottus

SEDULIUS SCOTTUS, *Kommentar zum Evangelium nach Matthæus 1,1-11,1*, vol. 1, Bengt LÖFSTEDT (éd.), Freiburg im Breisgau, Herder, 1989, p. 82.

Tunc Herodes videns, quoniam delusus esset a magis, iratus est valde et reliqua.

Audita natiuitate Domini primo fuit turbatus; secundo magorum delusione iratus; tertio paruulorum nece homicida est factus. Requirendum uero est, quomodo potuerunt impletis diebus purgationis matris Christi, sicut Lucas dicit, ascendere cum illo in
5 templum, ut secundum consuetudinem implerent, quae scripta sunt in lege Moysi, cum secundum Mattheum Herodes sollicitus esset de occisione pueri, percussus magorum nuntio, quod rex Iudaeorum natus esset. Ad quod dicendum, quod posteaquam Herodi nihil magi renuntiauerunt, eum credere potuisse illos fallacis stellae uisione deceptos, postquam <non> inuenerunt quem natum putauerunt, erubuisse ad se redire atque eum
10 ita timore depulso ab inquirendo ac persequendo puero quieuisse. Cum ergo post purgationem matris eius in Ierusalem cum illo uenissent atque ea gesta essent in templo, quae a Luca narrantur, quia uerba Simeonis et Annae de illo profetantium, cum coepissent ab eis qui audierant praedicari, ad pristinam intensionem reuocatura erant animum regis; et admonitus per somnium Ioseph cum infante et matre eius fugit in
15 Aegiptum. Deinde deuulgatis rebus, quae in templo factae dictae que fuerant, Herodes se a magis sensit illusum, ac deinde ad Christi mortem cupiens peruenire multos infantes, sicut Mattheus narrat, occidit. Aliter. Quis non uideat etiam illum unum diem regem multis occupatum latere potuisse? Quot enim et quantis occupationibus regia cura distendi potuerat et plurimos dies ab illa intensione uel auerti omnino <uel impediri>. Et qui regem infantem post aliquot annos sibi uel filiis suis aduersaturum
20 timuerat, aliquorum magis propinquantium periculorum terroribus agitatus ab illa cura mentem abreptam malis proxime cauendis potius occuparet.

Et mittens occidit omnes pveros, qui erant in Bethleem et in omnibus finibus eius a bimatv et infra et reliqua.

Zelus quo tendat, quo prosiliat liuor, inuidia quo feratur, Herodiana patefecit immanitas. *Videns Herodes, quia illusus est a magis*: Dolet impietas se esse illusam, delatans se crudelitas furit, fremit, dolens se deceptam, et in se fraus reuersa colliditur. Herodes stridet, cadens ipse in laqueum quem tetendit. Hinc iniquitatem, quam considerat, euaginat; de fide perfidiae sumit arma; terreno quaerit furore, quem natum caelitus non
30 credit. Ad sinus matrum militum cogit castra. Inter ubera arcem pietatis obpugnat. In teneris uberibus ferrum durat. Lac fundit, antequam sanguinem. Dat ante mortem sentire, quam uitam. Tenebras ingerit intrantibus lucem. Sic agit magister mali, minister doli, qui in se uadit, cum uadit in Deum; se occidit, qui uitam conatur occidere. Causas innocentiae non requirit; ius abnegat fas que nefas que confundit. Solum quod nati sunt, paruulis hoc fuit crimen. Sed quare Christus neglexit milites innocentiae suae? Coaetaneum sibi quare contempsit exercitum? Fratres, Christus non despexit suos
35 milites, sed prouexit; quibus dedit ante triumphare quam uiuere, quos fecit capere sine certatione uictoriam, quos donauit coronis antequam membris. Praemisit ergo Christus suos milites, non amisit; recepit suas acies, non reliquit. Beatae matrum lacrimae, quae pro talibus fusae fletibus gratiam baptismatis contulerunt. Nam diuerso modo dono uno in lacrimis suis martyres suo sanguine baptizantur. In martyrio filiorum matres passae sunt, nam gladius filiorum pertransiens membra ad matrum corda deuenit. Et necesse est, ut sint praemiis consortes, quae fuerunt sociae passionis. Hoc loco attendat auditor.

45 Attendat, ut intelligat martyrium non constare per meritum, sed uenire per gratiam. In
 paruulis quae uoluntas, quod arbitrium, ubi captiua fuit et ipsa natura? De martyrio
 ergo demus totum Deo, nihil nobis. Dicunt Domino laudes trucidati ab Herode infantes,
 uel lactantes loquuntur sanguine, quod lingua non possunt; passione canunt, quod
 sermone non norunt; occisi praedicant, quod uiui non poterant. Nec nouum quid dicitur,
 50 ut innocens sanguis aut Deo referat laudes aut suas indicet passiones, cum Abel sanguis
 clamet ad caelum aut occisorum animae ab altari uociferentur ad Deum. Quod autem
 dicit *a bimatu et infra*, ita intelligendum est, quia duorum annorum ac minoris aetatis
 pueros Herodis immanitas occidi praeceperat. Nam 'bimus' 'biennis' nuncupatur;
 'bimatus' uero est 'duorum spatium annorum'. Itaque non solum coaeuos Domino
 paruulos, sed et maioris atque minoris aetatis infantes Herodes interfici iussisse
 55 intelligendus est, ne uidelicet ipse puer, cuius stella magis apparuit, in maioris seu
 minoris aetatis puerum sese transformando latere posset; quod impii regis strophosa
 malitia praecauens non solum praesentis <mensis>, quo Christus natus est, sed et
 praesentis anni paruulos perimi praecepit. Aliter. Duobus post natiuitatem Domini annis
 reuolutis paruuli non solum Domino coaeui, sed et inferioris aetatis minimi necantur.
 60 Vnde apte subiungitur:
Secundum tempus, quod exquisierat a magis.
 Nam retro Herodes computans usque ad illum temporis articulum, in quo stella
 natiuitatis Dominicae nuntia magis orientalibus emicuit, duorum spacium annorum
 inuenit, atque omnes pueros in ipsis duobus annis natos rabioso furore prostrauit.
 65
Tunc adimpletum est, quod dictum est per Hieremiam profetam dicentem: Vox in Rama
audita est, ploratus et ululatus multus, Rachel plorans filios suos, et noluit consolari,
quia non sunt.
 De Rachel natus est Benjamin, in cuius tribu non est Bethleem. Quaeritur ergo,
 70 quomodo Rachel filios Iudae, id est Bethleem, quasi suos ploret. Respondebimus
 breuiter, quia sepulta sit iuxta Bethleem in Effrata (ex interno corpusculi hospitio matris
 nomen acceperit); siue quoniam Iuda et Benjamin duae tribus iunctae erant et Herodes
 praeceperat non solum in Bethleem interfici pueros, sed in omnibus circa finibus eius,
 75 per occasionem intelligimus multos etiam de Benjamin fuisse caesos. Plorat autem filios
 suos, et non recipit consolationem secundum duplicem intelligentiam, siue quod eos in
 aeternum mortuos aestimaret siue quod nollet se consolari de his, quos sciret esse
 uicturos. Quod autem dicitur *in Rama*, non putemus loci nomen esse qui est iuxta
 Gabaa, sed Rama 'in excelsum' interpretatur, ut sit sensus 'uox in excelso audita est', id
 est longe late que dispersa. Aliter. Vt in libro locorum commemoratur, est et alius locus
 80 in tribu Benjamin iuxta Bethleem, de quo dicitur: *Vox in Rama audita est* et reliqua.
 Sed haec in Ieremia ita leguntur: *Haec dicit Dominus: Vox in excelso audita est,*
lamentationis fletus et luctus Rachel plorantis filios suos et nolentis consolari, quia non
sunt. Ex quo perspicuum euangelium et apostolos nequaquam ex Ebreo
 interpretationem alicuius secutos, sed quasi Ebreos ex Ebreis quod legebant suis
 85 sermonibus expressisse. Iuxta uero Originem Rachel in propinquo Bethleem sepulta,
 plebs circa Bethleem sita ex eius nomine Rachel est nominata, quae filios suos, quos
 Herodes occidit, deplorat. Item Iohannes de infantibus: Ergo transmittit infantes infans
 Christus ad caelum; offert noua xenia Patri; primitias fructuum exhibet genitori;
 ostendit futuram fecundissimam messem, dum in semine tantam exhibet ubertatem.
 90 Derisit se hostilis immanitas, quae putauit turbare posse consilium Dei, gloriam Christi,
 salutem necessariam mundi. Sed contulit infantibus multis martyrium, dum infantem
 querit occidere Christum. Praestat hostis dum nocet, beneficium tribuit dum occidit;

inuideret enim eorum gloriae, si amaret. Sed aliae sunt terrestres pugnae, aliae caelestes uictoriae; in proelio Christi moriendo uiuitur, cadendo surgitur. Victoria per interitum comparatur. Item Faustus Infantes, inquit, isti iure dicuntur flores martyrum, quos in medio frigore infidelitatis exortos uelut primas erumpentes ecclesiae gemmas quaedam persecutionis pruina decoxit. Ipse eis causa fuit poenae, qui fuit et coronae ; ipse odii causa, qui fuerat proemii. Iuxta uero typicum intellectum haec strages innocentum paruulorum mortem pretiosam cunctorum in Christo martirum significat. Quod enim paruuli occisi sunt, designat per humilitatis et innocentiae meritum ad martyrii gloriam perueniendum. Quod in Bethleem et in omnibus finibus eius caesi sunt, ostendit non solum in Iudea, unde ecclesiae coepit origo, sed et in omnibus eiusdem ecclesiae finibus, quacunque per orbem defusa est, persecutionem perfidorum saeuituram et piorum patientiam esse coronandam. Quia bimi interempti sunt, doctrina et operatione perfectos indicant. Quia uero infra, simplices uel idiotas, fidei tamen non fictae, constantia fortes aequae denuntiant. Porro quod illi infantuli occisi sunt, sed Christus qui quaerebatur uiuens euasit, illud insinuat corpora quidem ab impiis posse perimi, sed Christum, pro quo persecutio tota saeuit, nullatenus eis uel uiuentibus uel occisis posse auferri, sed eos ueraciter contestari, quia siue uiuimus Domino uiuimus, siue morimur Domino morimur ; siue enim uiuimus siue morimur, Domini sumus. Quod iuxta uaticinium Ieremiae uox in Rama (id est in excelso) audita est, ploratus et ululatus multus, manifeste indicat luctum sanctae ecclesiae, quo de iniusta membrorum suorum nece gemit, non ut hostes garriunt in uacuum cedere, sed usque ad solium superni iudicis ascendere. Quod Rachel plorasse dicitur filios suos nec uoluisse consolari, *quia non sunt*, significat ecclesiam plorare quidem sanctorum de hoc saeculo ablationem, sed non ita uelle consolari, ut qui saeculum morte deuicerunt, rursus ad saeculi certamina se cum toleranda redeant, quia nimirum non sunt ultra reuocandi in mundum, de cuius aerumnis semel euaserunt coronandi ad Christum. Rachel nanque, quae 'ouis' aut 'uidens Deum' dicitur, ecclesiam figurate demonstrat, cuius tota intentio ut uidere Deum mereatur inuigilat. Et ipsa est ovis centesima, quam pastor bonus relictis in caelo nonaginta nouem ouibus angelicarum uirtutum abiit quaerere in terra inuentam que suis imposuit humeris et sic reportauit ad gregem. Itaque condicio a matre ecclesia defletur, sed spe gloriae martyrum consolacio humana contemnitur. Pugnant in matre affectus et fides ; plangit affectus, sed fides exultat ; deflet humanitas, sed deuotio consolatur. Licuit enim matri humanitus flere, cui non licuit consolatione humanitus indigere. Adeo et Dominus Iesus in Lazaro fleuit, nec tamen ipse cuiusquam consolatione indiguit, quia hominis fuit quod fleuit, cum manifeste Deus sit qui Lazarum suscitauit.

***L'homélaire de Paul Diacre sur les Saints-Innocents, source de Sedulius
Scottus***

PL 95, col. 1174-1177.

**HOMILIA XXXVII. DE INNOCENTIBUS. (Ex Opp. venerabilis Bedae
presbyteri.)**

*In illo tempore, angelus Domini apparuit Joseph in somnis, dicens: Surge et accipe
puerum et matrem ejus, et fuge in Aegyptum, etc. (Matth. II).*

5 De morte pretiosa martyrum Christi Innocentium, etc. [Cf. annexe n° 8bis]

**HOMILIA XXXVIII. IN FESTO SANCTORUM INNOCENTIUM. (Ex sancto
Severiano.)**

10 Zelus quo tendat, quo prosiliat livor, invidia quo feratur, Herodiana hodie patefecit
immanitas. Quae dum temporalis regni aemulatur angustias, aeterni regis ortum molitur
extinguere. *Tunc Herodes, inquit, videns quia illusus est a magis, misit ad Bethlehem,
et occidit omnes pueros qui erant in ea, et in omnibus finibus ejus.* Videns quia illusus
est. Dolet impietas se esse illusam, dilatans se crudelitas furit. Fremit dolositas se
15 deceptam, et in se fraus reversa colliditur. Herodes stridet cadens ipse in laqueum quem
tetendit, hinc iniquitatem quam considerat, evaginat. De fide perfidiae sumit arma,
terreno quaerit furore, quem natum coelitus non credit. Ad sinus matrum militum cogit
castra, inter ubera arcem pietatis oppugnat. In teneris uberibus ferrum durat, lac fundit
antequam sanguinem, dat ante mortem sentire quam vitam, tenebras ingerit intransibus
20 lucem. Sic agit magister mali, minister doli, irae artifex, inventor sceleris, impietatis
auctor, pietatis praedo, inimicus innocentiae, hostis naturae, suis peior, pessimus sibi,
quem Christus non ut evaderet, sed ne videretur, aufugit. In altum tendens, cadit ab alto.
Coelum pulsans, intrat profundum, et in se vadit cum vadit in Deum. Se occidit, qui
vitam conatur occidere : quia capere non potest perditionem salutis, occisionem vitam,
aeternitas finem. O ambitio quam caeca semper ! o quam praesumptio pessima ! o quam
25 perdit concessa, qui inconcessa captat ! Herodes obsidens terrenum regnum, impugnat
coeleste. Terrenis inhians, irruiat in divina, ipsamque pietatem insectatur. Audierat natum
regem : destinatus ad scelus, ad piaculum promptus, paratus ad crimen, causas
innocentiae non requirit, jus abnegat, confundit fasque nefasque. Cui nequitia est
sodalis, cui odiosa est aequitas, iniquitas est semper amica, qui [Col.1175] caedibus
30 vivit, qui se munit sanguine, qui crudelitatibus saevit, cui de timore stat totum, de amore
nihil constat. Herodes tunc caecus sic Christum gladiis quaerit, investigat cruore,
crudelitate rimatur : successorem timens, incessit in auctorem. Premit innocentes,
volens innocentiam deperire, innocentis causam facit nocentium crimen. Munus nati
natorum vertit in poenam. Auctoris ortum orientium mandat occasum. Negotium
35 salvantis salvandorum jubet esse discrimen. Quorum lingua tacuit, oculi nihil viderunt,
nihil audierunt aures, manus nihil fecerunt, et quibus actus nullus est, unde culpae
sumpserunt mortem, qui vivere nescierunt ? Quibus apud Herodem solum quod nati
sunt, hoc fuit crimen. Quid ? Christus futurorum praescius, conscius secretorum,
cogitationum iudex, mentium perscrutator, quare deseruit quos sciebat quaerendos esse
40 propter se, et propter se noverat occidendos ? Natus Rex, et Rex coelestis, quare
neglexit milites innocentiae suae ? Coetaneum sibi quare contempsit exercitum ?
Quare cunabulis suis deputatas excubias sic reliquit, ut regem solum quaesiturus hostis,
totum grassaretur in militem ? Fratres, Christus non despexit suos milites, sed provexit,

45 quibus ante dedit triumphare quam vivere, quos fecit capere sine concertatione
victoriam, quos donavit coronis antequam membris quos voluit virtutibus vitia
praeterire, ante coelum possidere quam terram. Praemisit ergo Christus suos milites,
non amisit. Recepit suas acies, non reliquit. Beati quos natos martyrio videmus esse,
non saeculo. Beati qui labores in requiem, in refrigerium dolores, moerores in gaudium
50 commutarunt. Vivunt, vivunt, quia vere vivunt, qui pro Christo merentur occidi. Beati
ventres qui portaverunt tales. Beata ubera quae se talibus infuderunt. Beatae lacrymae
quae pro talibus fusae fletibus gratiam baptismatis contulerunt. Nam diverso modo,
dono uno, in lacrymis suis martyres suo sanguine baptizantur, in martyrio filiorum
matres passae sunt. Nam gladius filiorum pertransiens membra, ad matrum corda
devenit, et ideo necesse est ut sint praemii consortes, quae fuerunt sociae passionis.
55 Arridebat parvulus occisori, gladio advocabatur infantulus. Nutricis loco attendebat
lactens percussoris horrorem, nescia aetas lucis moritura gaudebat, infans filius omnem
hominem non hostem respicit, sed parentem. Matres, matres tulerunt quidquid angoris
exstitit et doloris, et ideo non carebunt martyrum gaudio, martyrii lacrymas quae
fuderunt. Hoc loco attendat auditor, attendat ut intelligat martyrium non constare per
60 meritum, sed venire per gratiam. In parvulis quae voluntas, quod arbitrium, ubi captiva
fuit et ipsa natura ? De martyrio ergo demus totum Deo, nihil nobis. Vincere diabolum,
corpus tradere, contemnere vitia, tormenta expendere, lassare tortorem, capere de
injuriis gloriam, de morte vitam, non virtutis humanae, sed muneris est divini.

65 **HOMILIA XXXIX. IN NATALI INNOCENTIUM. (Ex beato Chrysostomo.)**

[Col.1176] Dedicatur novus ab infantibus sermo sanctis laudibus Christi. In gloriam
Domini primam vocem aperiunt innocentes. Fiunt disertis laude, qui fuerunt imperiti
sermone. Offerunt Domino primitias linguae, novos oris immolant fructus, verborum
principia libant. Infantia enim, quae per aetatem loqui non poterat, glorias Dei cum
70 gaudio resonabat. Norunt laudare Christum, qui loqui non norant. Fiunt periti laude, qui
fuerant imperiti sermone. Ostendunt laudibus Christum, suffragiis praedicant Christum.
Fiunt interea pueri sine magistro disertis, docti sine doctore, periti sine eruditore.
Agnoscunt Christum, praedicant Dominum, non quem persuasio humana docuerat, sed
quem Divinitas innocentibus inspirabat. Cessant enim humana cum divina tractantur,
75 quia humana ipsa prodesse non poterunt, nisi divinatorum solatio sublevetur. Necesse est
enim terrena succumbere, cum coelestia praedicantur ; naturalia silere, cum virtutes
loquuntur. Erigitur itaque infantium aetas in laudem, quae delictorum non noverat
crimen. Dignus a dignis laudatur, et innocens innocentium testimonio praedicatur.
Accipiunt enim a Christo et reddunt : consequuntur et referunt. Uno enim tempore et
80 qui dederat recipit, et qui acceperat reddit ; uno inquam tempore sua Christo redduntur,
dum ejus laudes illi ab infantibus referuntur. Diximus de laude infantium, quod de
lactentium laudibus, proferemus ? quorum laudem invenire non possumus, nisi eos
ipsos qui laudaverint noverimus. Qui sint, ubi sint, quam laudem intulerint, quaero, qui
loqui non norant. Neque enim aetas illa poterat posse quod natura non dederat, aut
85 celebrari a talibus poterat, quod institutio denegabat. Dicunt namque Domino laudes
trucidati ab Herode lactentes, loquuntur sanguine quod lingua non possunt. Passione
canunt quod sermone non norunt, occisi praedicant quod vivi non poterant. Nec novum
quid dicitur, ut innocens sanguis aut Deo referat laudes, aut suas indicet passiones, cum
Abel sanguis clamet ad coelum, aut occisorum animae ab altari vociferentur ad Deum.
90 Contulit martyrium laudem, quibus negaverat natura sermonem. Licuit sanguine
clamare, quibus narrare non licebat voce: licuit sanguine loqui, quibus lingua loqui non
licuit. Miscent cum Domino colloquia, quibus humana negata sunt verba. Sed enim

occisis innocentibus istis, impleta sunt prophetiae verba dicentis : *Vox in Rama audita est fletus et plorationis, Rachelis flentis filios suos, et noluit consolari, quia non sunt.*

95 Rachelem primo Ecclesiae esse personam, nemo est qui abnuat, nemo qui aliud contra veritatem defendat. Sed duo in illa diversa conspicio, fletus et consolationis contemptus. Si enim fleuit, cur consolari contempsit ? Aut quae consolari contempsit, cur fleuit ? Aut quomodo competit consolari noluisse, cui competit flesse ? Cur autem flere non debuit, quae [Col.1177] consolari contempsit ? aut consolari debuit, quae flere non

100 potuit, cum manifestum sit fletus consolatione tergi ? Vel certe cur indignuit flere, quae non indignuit consolationis sermone ? Sed *noluit*, inquit Scriptura, *consolari, quia non sunt*, id est, noluit consolari quia sunt. Si idcirco noluit consolari quia sunt, quomodo voluit flere quasi illos qui non sunt ? Sed ut compendio jam diversitatum causa reddatur, conditio a matre defletur, sed spe gloriae consolatio humana contemnitur.

105 Pietatis affectus in fletibus declaratur, sed occisorum gloria repudium consolationi indicit. Pugnant enim in matre affectus et fides, humanitas cum devotione concertat ; plangit affectus, sed fides exsultat ; deflet humanitas, sed devotio consolatur. Licuit enim matri humanitus flere, cui non licuit consolatione humanitus indigere. Ideo et Dominus Christus in Lazaro fleuit, nec tamen ipse quoque cujusquam consolatione

110 indignuit, quia hominis fuit quod fleuit, cum manifeste Deus sit qui Lazarum suscitavit. Sed o beata lactentium gloria ! quibus pro Christo contigit dedicare martyria. Expungunt tempore uno nativitatem et mortem, ingressum et exitum, principium et occasum, ut ipsis posset tempore uno, ut dixi, contingere, et nascendo ingredi mundum, et dedicare martyrio coelum. Probat novos exercitus Christus, rudes milites designat,

115 legiones lactentes victoria perpetrata coronat. Fiunt pro Christo victores, qui aetate fuerunt coaequales ; fiunt, inquam, infantes sine certamine fortes, sine pugna victores. Norunt vincere, qui pugnare non norant. Existunt victoriae compotes, qui fuerant aetate imbelles. Mercantur poena martyrium, gloriam sanguine comparant, aeternam vitam temporali morte commutant. Nec timuit aetas illa mortem, nec horruit. Timere enim non

120 potuit quae timere non novit. Transmittit infantes infans Christus ad coelum, offert nova xenia Patri, primitias fructuum exhibet Genitori. Ostendit futuram fecundissimam messem, dum in semine tantam exhibet ubertatem. Derisit se, derisit hostilis immanitas, quae putavit turbare posse consilium Dei, gloriam Christi, salutem necessariam mundo. Sed contulit infantibus multis martyrium, dum infantem quaerit occidere Christum.

125 Praestat hostis dum nocet, beneficium tribuit cum occidit ; invideret enim eorum gloriae si amaret. Sed aliae sunt terrestres pugnae, aliae coelestes victoriae. In praelio Christi moriendo vivitur, cadendo surgitur, victoria per interitum comparatur.

Annexe 13. Le commentaire de Christian de Stavelot

CHRISTIAN DE STAVELOT, *Commentaire sur l'Évangile selon Matthieu*, c. 2, 407-467, Robert Burchard Constantijn HUYGENS (éd.), Turnhout, Brepols, 2008 (CCCM 224), p. 106-109.

Tunc Herodes, uidens quoniam inlusus esset a magis, hoc est expectato anno uno inlusus est, delusus in eo quod dixerant se reuertendos et non sunt reuersi.

5 *Et mittens occidit omnes pueros qui erant in Bethleem et in omnibus finibus eius*. In omnibus finibus in uillis quae ad eius comitatum pertinebant. Sicut tradunt, exspectauit ut uenirent ad solemnitatem quam illo tempore celebrabant, et tunc, cum ibi fuerunt, iussit militibus ut occiderent eos.

A bimatu et infra. *Matus* annus dicitur, *bi* duo id est *bis*, a praepositio, id est a duobus annis; *et infra* hoc est qui minus habebant, uel unum annum aut dimidium uel unam noctem.

10 *Secundum tempus quod exquisierat a magis* quoniam ut credimus unum annum accepit de magorum dictu quasi annus quando uenissent iam esset, alium exspectauit pro reuersione eorum.

15 *Uox in Rama audita est*. *Rama* non putemus nomen loci esse, sed Rama 'excelsum' interpretatur, quasi dixisset *uox longe late que audita est*. Nam Rama quod in Regum legimus iuxta Gabaa est.

20 *Rachel plorans filios*. Quomodo dicitur Rachel plorasse illos qui non fuerunt de sua progenie sed de Lia? Sed sciendum quod Rachel sepulta est in Bethleem et hoc prophético more agi dicitur, siue per metonomiam speciem per id quod continetur id quod continet ostendens, seu etiam quia Benjamin tribus iuncta erat tribui Iudae et cum his de Bethleem fuerunt occisi, etiam propterea dicitur Rachel plorasse filios.

Et noluit consolari quia non sunt subauditur ultra reuocandi in mundum qui bono exitu habent finitum mundum, seu alio modo noluit consolationem recipere, quia putabat eos perditos fore.

25 *Defuncti sunt enim qui quaerebant animam pueri*. Species quaedam est quae apud grammaticos dicitur sinecoche, quando plus minus ue pronuntiat, sicut hic est cum pro uno pluraliter dicitur mortui sunt, cum solus Herodes mortuus esset; sed et esse potuit ut alii morentur in tanto spacio qui malam uoluntatem habuissent erga Christum. De hoc Herode Iosephus refert quod suspecte uixerit et pessime finierit. Refert namque quod occiderit Mariamnam uxorem suam, filiam Aristoboli regis quam
30 nobiliorem habebat, eo quod accusata fuerit apud eum quod ueneno perimere eum uoluerit, ex qua iam habebat filios Hyrcanum et Aristobolum imperatori Octauiano commendatos. Quos et ipsos similiter occidit, quia pro matre sua ei irati esse uidebantur, post haec tercium filium Antipatrum, qui fratres suos consenserat occidi; ad
35 ultimum incidit ipse in infirmitate graui et uocauit ad se generum suum et amicos sibi credulos dixit que ad eos: "Ego noui quod Iudaei exultabunt de meo interitu quia odiunt me, uos autem poteratis facere ut lugentes exsequias haberem, si faceretis quod dicerem: ego iuberem recludere omnium nobilium filios, ut cum ego spiritum exalauero uos eos occidatis, et tunc inuiti lugebunt exequias meas". Illi uero promiserunt se ita facturos, tamen non fecerunt, sed ut ipse mortuus fuit dimiserunt eos foras. Ille uero
40 cum aliis tormentis habuit ignem sacrum in suis uerendis et computruerunt, ita ut uix possit aliquis accedere ad eum: unde et uoluit se occidere, nisi prohibitus fuisset ab illo qui eum custodiebat, et qui Innocentes occidit cum multis tormentis spiritum exalauit, de istis tormentis egressus ad maiora. Ecce audiimus de morte Herodis. Cum

45 uenerimus ad passionem dicemus qui sit ille Herodes ; hoc solum dixisse sufficiat quia de isto Herode non audietis in hoc euangelio amplius, sed de aliis.

Annexe 14. Le commentaire du Pseudo-Remi d'Auxerre

PSEUDO-REMI D'AUXERRE, *HOMILIA VII. IN ILLUD MATTHAEI*: *Cum natus esset Jesus in Bethlehem Judae in diebus Herodis regis, ecce magi ab Oriente venerunt Hierosolymam*, PL 131, col. 900-907.

Usus est sacrarum Scripturarum in principio rei narrandae tria ponere, personam scilicet, locum et tempus ; et secundum hunc usum et consuetudinem sanctus evangelista in principio hujus evangelicae lectionis haec tria posuit. Personam posuit cum dixit : Cum natus esset Jesus, locum cum ait : *in Bethlehem Judae* tempus ostendit cum addidit : [Col. 900] *in diebus Herodis regis*, et haec tria ad confirmationem narrandae rei ponuntur. Bethlehem prius dicta est Euphrata, sed postquam Jacob patriarcha pavit ibi pecora sua, videns per Spiritum sanctum quod ibi nasciturus esset Dominus, mutavit nomen illius, et vocavit Bethlehem, id est domum panis : et bene domus panis dicta est, quia ibi nasciturus erat ille qui de se ipso ait : *Ego sum panis vivus qui de coelo descendi*. Dicit enim beatus Hieronymus *Judae* legendum esse, non *Judaeae*, quoniam nulla est aliarum gentium Bethlehem, ad cujus distinctionem sanctus evangelista dixisset *Judaeae*. Verumtamen est altera Bethlehem in Galilaea, ob cujus distinctionem dixit *Judae*, ut demonstraret quod in illa Bethlehem natus esset Dominus, quae est in tribu Juda. *In diebus Herodis*, sanctus evangelista Matthaeus hujus alienigenae regis, Herodis scilicet mentionem ideo fecit, ut ostenderet impletam illam prophetiam Jacob qua dicitur : *Non auferetur sceptrum de Juda*. Iste Herodes alienigena fuit, patre Idumaeo, et matre Philistaea. Hunc nutritivus Hircanus, qui fuit ultimus princeps Judaeorum, qui cum frequenter mitteret eum Romam ad Caesarem, accepto consilio a Caesare, et consiliariis ejus, callide occidit eum, et regnum suscepit. Hujus itaque tricesimo primo regni anno natus est Christus. Sed forte quaeret aliquis quomodo dicitur *donec veniat* cum non mox sublato scepro venerit ; sed sciendum quod cum aliquoties donec ponitur, aliquod intervallum intelligitur. Nulla est ergo contrarietas, quia jam jamque imminebat ut veniret qui mittendus erat. Ut igitur impleretur, divinitus procuratum est ut ille Hircanus moreretur, et succederet ei Herodes alienigena. Sequitur : *Ecce magi venerunt ab Oriente*. Quaerendum nunc ergo est qui fuerint isti magi, vel unde venerint ; sciendum est autem quia varia est opinio magorum apud doctores. Nam alii dicunt illos fuisse Chaldaeos, Chaldaei enim stellam pro Deo colebant, et idcirco dixerunt quod nuncupativus deus eorum ostenderit verum Deum natum. Alii dicunt Persas fuisse propter illum Metrocarii versum : *Tunc jubet et Persas celerem protendere gressum*¹. Nonnulli dicunt illos de ultimis finibus terrae fuisse, sed quaerendum est si Chaldaei, vel Persae aut de ultimis finibus terrae fuerunt, quomodo in tam brevi spatio Hierosolymam venire potuerunt, cum multa maria, multi montes, et multae regiones sint intermediae. Sciendum est autem quia illi qui hoc dicunt solent objicere, quia tunc talis natus est puer, qualis nec ante, nec post ; et idcirco facile eos potuit in tam brevi spatio etiam de ultimis finibus terrae ad se perducere ; legimus enim breve iter prolongatum, et longum breviatum. Breve iter est de Aegypto in terram repromissionis, quadraginta

¹ Vers de Juvencus (prêtre espagnol de 1^e moitié du IV^e siècle), *Evangeliorum libri III*, I, 241 ; CSEL 24, Johann HUEMER (éd.), 1891, p. 15.

scilicet dierum, et tamen prolongatum fuit quadraginta annis. Longum iter est de Judaea in Babylonem, breviatum vero fuit; legitur enim quod in momento unius horae
40 deportatus sit Habacuc propheta ab angelo de Judaea illuc. Alii dicunt eos fuisse nepotes Balaam, quod [Col.0901] magis est credendum; Balaam enim multa prophetavit de Christo, et inter caetera dixit: *Orietur stella ex Jacob*. Illi vero habentes hanc prophetiam, mox ut viderunt stellam novam, intellexerunt regem natum, et venerunt. Et quia regio istorum non longe distat a terra repromissionis filiorum Israel, idcirco in tam
45 brevi spatio temporis Hierusalem venire potuerunt: legitur enim quia postquam filii Israel venerunt ad terminos Ammonitarum non longum post tempus ingressi sunt in terram repromissionis. Sed si nepotes Balaam fuerunt, quaerendum est quare dicat sanctus evangelista illos venisse ab Oriente. Et sciendum quia quicumque ab illa regione venit, quae in orientali parte posita est, bene ab Oriente venire dicitur. Et ob hoc magis
50 credendum est quod nepotes fuissent Balaam, quia regio Ammonitarum vicina erat terrae Judaeorum. Spiritualiter vero pulchre isti magi ab Oriente dicuntur advenisse, quia omnes qui ad Deum veniunt, ab ipso et per ipsum veniunt, ipse est enim oriens, ut illud: *Ecce vir oriens nomen ejus*; et: *Vobis qui timetis Deum orietur Sol justitiae*. Ergo ad hunc Orientem nemo potest pervenire, nisi veniat ab Oriente, quia sicut ipse
55 dicit: *Nemo venit ad me, nisi Pater qui misit me traxerit eum*; et item: *Nemo venit ad Patrem nisi per me*. Sequitur: *Venerunt Hierosolymam*. Hanc urbem tradunt Hebraei Sem primitivum Noe, qui et alio nomine dicebatur Salem, primum in Assyria post diluvium condidisse, et eam a suo nomine Salem vocasse. Ipse est etiam Melchisedech. Postea vero habitaverunt ibi Jebusaei, et a suo nomine appellaverunt eam Jebus, ac per hoc junctis his nominibus Jebus et Salem, et *eb* versa in *er*, dicta est Hierusalem. Deinde aedificavit in ea Salomon famosissimum templum, et eam multis ornamentis decoravit, et ab ejus nomine vocata est Hierosolyma, quasi civitas Salomonis. Post haec destructa est a Chaldaeis, et reaedificata est ab Esdra sacerdote, et Zorobabel; deinde destructa fuit a Vespasiano et Tito principibus Romanorum, et reaedificata est ab Adriano
60 imperatore, qui et alio nomine vocabatur Helius, et ea de causa dicta est Helia, unde et in Canonibus legitur de episcopis Heliae civitatis. Praeterea quaerendum est quare magi Hierosolymam venerunt, cum Dominus ibi natus non sit. Multis vero de causis id factum fuisse constat. Isti enim agnoverunt tempus nativitatis, sed tamen locum non cognoverunt. Hierusalem regia civitas erat, et metropolis illius provinciae. Ibi erant rex
70 et summi sacerdotes; ibi Scribae et Pharisei; ibi arca Domini et famosissimum templum, et ideo Hierusalem venerunt, quoniam crediderunt, quod talis puer non alibi, nisi in egregia urbe nasci debuisset. Sive ideo venerunt ut locum nativitatis citius discere potuissent, sive ideo venerunt ut adimpleretur quod scriptum est: *De Sion exiit lex, et Verbum Domini de Hierusalem*. Verbum Domini de Hierusalem exiit, quia inde
75 primus annuntiatus est Christus natus; sive ideo venerunt ne Judaei inexcusabiles [Col.0902] manerent. Poterant ipsi dicere: novimus locum nativitatis, tempus vero non cognovimus, et ideo non credimus; sive ideo ut studio magorum damnaretur pigritia Judaeorum; isti enim crediderunt uni, illi plurimis credere noluerunt; isti venerunt e longinquo, ipsi remanserunt ex vicino; isti quaesierunt alienum, illi reliquerunt
80 proprium: unde bene lapideis milliariis assimilantur, quia viam ostenderunt, sed tamen ipsi remanserunt. In eo quod dicit evangelista eos venisse ab Oriente, id mystice designatur quia nemo venit ad Orientem nisi ab Oriente, id est nemo venit ad Dominum nisi ab ipso, et per ipsum. Sequitur: *Ubi est qui natus est?* Pulchre dicunt ubi est qui natus est, quia scriptum est: *Puer natus est nobis*. Cum dicunt: *Rex Judaeorum*,
85 intelligitur Rex confessorum, id est sanctorum, quia Judas *confessor* interpretatur. Et quasi interrogasset eos aliquis, unde scitis vos Regem Judaeorum natum? responderunt: *Vidimus stellam ejus in Oriente*. Vana est opinio de stella, sicuti de

magis. Nonnulli enim dicunt fuisse Spiritum sanctum, ut ipse qui postea super
baptizatum Dominum descendit in specie columbae, ita et nunc in specie stellae
90 apparuerit magis : alii dicunt fuisse angelum, ut ipse qui apparuit pastoribus apparuerit
etiam magis ; alii dicunt fuisse stellam novam, quod magis est credendum, quia talis
puer natus est tunc, qualis nec ante, nec postea, et ideo talis stella apparere debuit,
qualis nec antea, nec postea apparuit. Et animadvertendum est quia non dicant stellam
nostram, aut stellam coeli, sed *ejus*, id est novam. Sed quaeri potest quare Domino nato
95 Judaeis pastoribus angelus ; magis autem gentilibus non angelus, sed stella apparuit.
Decebat namque ut Judaeis ratione utentibus rationabile animal, id est angelus
appareret, et natum Dominum praedicaret ; magis autem gentilibus, tanquam
irrationabilibus, irrationabilis creatura, id est stella apparere debuit, quae Deum in carne
apparuisse annuntiaret. Sciendum est praeterea quia mathematici unumquemque sub
100 fato nasci putabant, et hoc in adjutorium sui erroris assumpsere, quod quando Dominus
natus est, nova stella apparuit. Sed absit a fidelium cordibus ut fatum aliquod esse
dicant; dum enim non puer ad stellam, sed stella ad puerum cucurrit, aperte
demonstratur, quia non stella fatum pueri, sed potius, si dicere liceret, his qui apparuit
puer, fuit fatum stellae ; quam non ei ad imperium dominabatur, sed magis ad
105 obsequium famulabatur. Quod vero dicitur *in Oriente*, duobus modis intelligi potest, id
est ; positi nos in orientali parte, vidimus stellam supra Judaeam, et intelleximus regem
ibi natum ; sive positi nos in quacunque regione nostra vidimus stellam in orientali
parte, et intelleximus regem natum in Judaea. Sequitur : *Venimus adorare eum*. His
verbis magi verum hominem, verum regem, et verum Deum confessi sunt. Verum
110 hominem cum dixerunt : *Ubi est qui natus est* ; verum regem cum aiunt : *Rex
Judaeorum*, verum Deum cum jungunt : *Venimus adorare eum* ; [Col.0903] quia
praeceptum fuit in lege ut nullus adoretur nisi Deus. Herodes interpretatur pellicius, sive
pellis gloria, et significat diabolum, qui bene pellicius dicitur, quia protoplastos
spoliavit stola immortalitatis, et fecit eos indui tunicas pelliceas, et quia gloriabatur se
115 vicisse eos, ideo ab ipsa victoria accepit nomen pellis gloria. Regnante igitur Herode, id
est regnante diabolo in mundo, natus est Christus in Bethlehem, quae panis domus
interpretatur, et sanctam Ecclesiam significat, in qua quotidie notitia Christi invenitur.
Moraliter Bethlehem significat unamquamque animam fidelem, quae est domus panis,
scilicet Dei, secundum hoc quod scriptum est : *Anima justi sedes est sapientiae*,
120 sapientia vero Dei Patris Christus est. Ergo si anima justi sedes est sapientiae, sedes est
Christi, est habitaculum Dei, secundum hoc quod Paulus ait : *Templum Dei sanctum est,
quod estis vos*. Nam si aliquis de vitiis ad virtutes, de infidelitate transit ad fidem, in
Bethlehem nascitur Christus, id est in anima fideli quotidie formatur Christus, quotidie
nascitur per bonas cogitationes et operationes, et quotidie lapidatur et exstinguitur per
125 malas cogitationes et operationes. Nam quotquot malas cogitationes homo in se suscipit,
quasi tot lapides in Jesum jactat ; et si ipsas malas cogitationes ad deliberationem vel ad
effectum perduxerit, tunc Christum in se exstinguit, id est gratiam Christi. Paulus
apostolus manifeste loquens ad Galatas ait : *Filioli mei, quos iterum parturio donec
formetur Christus in vobis*. Parturierat eos prius per praedicationem, et formaverat
130 Christum in eorum cordibus per fidem ; sed extinctus fuerat in eis Christus per
praedicationem pseudoapostolorum, et ideo laborabat egregius praedicator ut iterum eos
parturiret, et formaret Christum in cordibus eorum. Hierusalem interpretatur etiam visio
pacis, et significat primitivam Ecclesiam ; magi vero significant primitias gentium ;
nam sicut magi docti sunt locum nativitatis Domini a Judaeis, sic et primitiae gentium
135 didicerunt fidem a primitiva Ecclesia, id est ab apostolis. Sequitur : *Audiens autem
Herodes rex turbatus est*. Dicit beatus Gregorius : Rege coeli nato, rex terrae turbatus
est, quia nimirum altitudo terrena confunditur, cum celsitudo coelestis aperitur : tanto

enim humana potestas et terrena superbia comprimitur, quanto magis dignitatis potentia agnoscitur, et comprehenditur. Quare turbatus est Herodes? pro duabus causis.

140 Turbatus est quia timebat privari regno terreno; sive turbatus est, id est iratus et indignatus quare ausus fuisset aliquis appellari rex absque jussione Caesaris. Quaeri potest quare dicat totam Hierosolimam turbatam. Nunquid turbatus est Simeon et Anna, aut caeteri fideles qui ibi erant? Non; sed solvitur haec quaestio per synecdochen speciem grammaticae artis, quando a parte totum, vel totum intelligitur a parte; et quia

145 major pars turbata est, ideo dixit evangelista totam turbatam; sive ideo totam turbatam dicit, quia perturbatio regis solet [Col.0904] esse turbatio totius populi, et secundum hanc consuetudinem dixit omnem Hierosolimam turbatam; alii enim turbabantur veraciter, alii vero simulate. Sequitur: *Et congregans omnes principes sacerdotum, et scribas populi, sciscitabatur ab eis ubi Christus nasceretur.* His verbis demonstratur

150 Herodem alienigenam fuisse; nam si Judaeus fuisset prophetiam haberet notam, et locum nativitatis non ignorasset. Scribae dicti sunt non tantum ab officio scribendi, sed potius ab interpretatione Scripturarum; erant enim legis doctores. Animadvertendum praeterea quia non dixit: ubi Christus natus est, sed ubi nasceretur; callide enim interrogavit eos ut posset cognoscere si ipsi laetarentur de suo rege nato, an non; at ipsi ostenderunt locum, et testimonio prophetae affirmaverunt dicentes: *Sic enim scriptum est: Et tu Bethlehem terra Juda, nequaquam minima es in principibus Juda.* Hic reprehenduntur Judaei de ignorantia, quoniam propheta dixit: *Tu Bethlehem Euphrata,* illi vero dixerunt solummodo tu Bethlehem terra Juda, praetermittentes Euphrata. Quod vero dicit: *Nequaquam minima es in principibus Juda,* talis est sensus: quamvis minima videaris inter urbes principatum habentes, tamen non es minima, *quia ex te exiet dux, qui regat populum meum Israel.* Dux iste David, sive Christus intelligendus est. Si David intelligatur, ipse quidem jubente pariter, et juvante Domino nobiliter rexit populum Israeliticum, quamvis temporaliter; sed quia propheta futura praedicabat, dux iste magis intelligendus est Christus, quia una cum Patre et Spiritu sancto populum suum fidelem in se credentem aeternaliter regit, atque gubernat, et ad visionem perpetuae patriae introducit. Sequitur: *Tunc Herodes, clam vocatis magis.* Tunc quod dicit, ad superiora refertur, id est postquam locum nativitatis didicit a Scribis et Pharisaeis. In hoc loco deficiit historia, quoniam non narrat sanctus evangelista quantum tempus ostenderit magi ex quo stella apparuit, et idcirco varia est opinio de adventu

160 magorum. Quidam vero dicunt illos venisse tertio decimo die ab ejus nativitate; quidam autem tertio decimo die post unum annum; quidam videlicet post duos annos, et non in Bethlehem, sed in Aegypto peperisse. Sed magis credendum est quod isti fuerint nepotes Balaam, sicut supradiximus, et tertio decimo die ad eum venisse, et non in Aegypto, sed cum in Bethlehem reperisse: *Didicit diligenter ab eis tempus stellae.* Et

175 quare diligenter? Idcirco quia callidus erat Herodes; timebat enim ne ipsi reverterentur ad eum; et ideo diligenter didicit tempus stellae, ut si non reverterentur, ille sciret quid ageret, id est interficeret omnes pueros qui erant in Bethlehem, et in omnibus finibus ejus, *Et mittens illos in Bethlehem dixit: Ite et interrogate diligenter de puero, et cum inveneritis renuntiate mihi, ut et ego veniens adorem eum.* Callide quoniam Herodes

180 Dominum quaerere, et eum simulate se velle adorare dixit, idcirco invenire nunquam [Col.0905] promeruit. Significat enim Herodes in hoc loco hypocritas, qui quoniam Dominum simulate quaerunt, invenire nunquam merentur. De talibus scriptum est: *Non apparebit in conspectu Dei omnis hypocrita.* Et item: *Tollatur impius ne videat majestatem Domini.* Et Job dixit: *Callidi et simulatores provocant iram Dei.* Et hoc sciendum quia deteriores sunt illi qui provocant iram Dei, quam qui eam merentur; illi enim merentur qui aperta mala faciunt; illi vero provocant qui sub habitu sanctitatis mala operantur. *Qui cum audissent abierunt.* Isti enim audierunt Herodem ut quaerent

185

190 Dominum, verumtamen non audierunt ut ad eum reverterentur. Significat Herodes in
 hoc loco malos praedicatores qui bona quidem praedicant, sed mala operantur ; Magi
 vero significant bonos auditores, qui bona quidem quae audiunt a malis praedicatoribus
 faciunt, sed tamen opera illorum non imitantur, de quibus scriptum est : *Super*
cathedram Moysi sederunt Scribae et Pharisei ; omnia ergo quaecunque dixerint vobis
 195 *servate et facite ; secundum vero opera illorum nolite facere ; dicunt enim et non*
faciunt. Sequitur : *Et ecce stella quam viderant in Oriente antecedebat eos, donec*
veniens staret supra ubi erat puer. Illud autem sciendum quia Magi mox ut ingressi sunt
 ad Herodem perdiderunt stellam ; cum vero egressi sunt promeruerunt stellam rursus
 invenire ; significat enim Herodes in hoc loco diabolum, stella vero significat gratiam
 Dei ; quicumque ergo intrat ad Herodem, id est ad diabolum, et ei se subdit per aliquod
 peccatum, mox perdit stellam, id est gratiam Dei ; quod si quis divina gratia adjutus per
 poenitentiam recesserit ab Herode, id est a diabolo, mox invenit stellam, scilicet Dei
 200 gratiam. Et pulchre dicit sanctus evangelista : donec veniens staret supra ubi erat puer,
 quia stella non deseruit Magos, donec perduxit eos usque ad domum pueri ; et significat
 quod quia gratiam Dei quos semel suscipit, non dimittit donec perducatur ad domum
 pueri, id est ad sanctam Ecclesiam, ut ejus unitati conjungat. *Videntes autem stellam*
 205 *gavisi sunt gaudio magno valde.* Et sciendum quod non satis fuit dicere evangelistae
 gavisi sunt, sed addidit gaudio, et non solum gaudio, sed magno ; et quasi neque illud
 sufficeret, addidit, valde. Quid vero per exaggerationem istorum verborum voluit
 sanctus evangelista demonstrare, nisi quia majus gaudium habent homines de rebus
 perditis et iterum inventis, quam de semper possessis ? Verbi gratia habet homo bonum
 210 castitatis, sed fraude diaboli deceptus incidit in fornicationem, et involvitur in ipso
 peccato in tantum ut desperet se ultra castitatem servare posse. Sed si gratia Dei adjutus
 surrexerit per poenitentiam, et bonum castitatis servare coeperit, majus gaudium
 habebit, quam si semper castus fuisset. Item habet homo spiritum prophetiae, sed fraude
 diaboli deceptus perdit eundem spiritum, sed si gratia Dei adjutus surrexerit per
 215 poenitentiam, et eundem spiritum suscepit, majus gaudium habebit, quam si semper
 habuisset. Hinc est quod David [Col.0906] ardentem orabat dicens : *Redde mihi laetitiam*
salutaris tui. Laetitiam salutaris appellat spiritum prophetiae, quo viderat Christum
 nasciturum de semine suo. Habuit enim is spiritum prophetiae, sed fraude diaboli
 deceptus incidit in adulterium, et perdidit eundem Spiritum prophetiae ; sed postquam
 220 surrexit per poenitentiam, et suscepit eundem spiritum, majus gaudium habuit, quam si
 semper habuisset. Sequitur : *Et intrantes domum invenerunt puerum cum Maria matre*
ejus. Bene puer praefertur matri, quia ante fuit puer quam mater. *Et apertis thesauris*
suis. Traditio antiquorum fuit ut nullus ad Dominum, ad regem vacuus intraret, et quia
 isti verum regem et verum Dominum existimaverunt, ideo non vacui venerunt. Miranda
 225 et stupenda sunt opera Dei. Ecce angelus alloquitur Zachariam, et Elisabeth parituram
 nuntiat, sacerdos non credens mutus efficitur. Angelus alloquitur pastores, stella de
 remotis partibus Magos ad Dominum adducit : Magi parvulum vident, magnum
 credunt : hominem vident, Deum adorant : in praeseptio ponebatur, qui mundo non
 capiebatur, in manibus portabatur, qui totum mundum sustentabat. Et quare hoc ? quia
 230 ipse erat de quo scriptum est : *Puer natus est nobis, filius datus est nobis, et factus est*
principatus super humerum ejus. Principatus ejus factus est super humerum ejus quia
 humeris gestavit crucem per quam redemit Ecclesiam, in qua nunc principatur per
 gratiam. Et sciendum quia isti Magi tres reges fuerunt, et quod ipsi ad Dominum venturi
 essent, et munera oblaturi, longe ante praedixerat Psalmista cum ait : *Reges Tharsis et*
 235 *insulae munera offerent ;* et quod aurum oblaturi essent ipse Psalmista praedixit cum
 ait : *Dabitur ei de auro Arabiae.* Et quod aurum et thus delaturi essent Isaias praedixit
 cum ait : *Omnes de Saba venient aurum et thus deferentes.* De his etiam Psalmista

dicit : *Venient legati ex Aegypto* ; et sciendum quia isti Magi primitiae gentium fuerunt, et quasi de latitudine totius gentilitatis ad impetrandam pacem missi sunt ; recesserat enim gentilitas a Creatore suo per culturam idolorum, et ideo istos tres legatos misit ut impetrarent pacem. Et sciendum quia isti non singuli singula, sed singuli tria, id est unusquisque eorum obtulit aurum, thus, et myrrham, et his sacris muneribus quae obtulerunt, verum regem verum Deum, et verum hominem eum praedicaverunt ; auro regem, thure Deum, myrrha mortalem. Aurum enim solet esse pretiosius in regalibus donis: thus in Dei sacrificio ponebatur ; myrrha vero mortuorum corpora condiebantur, ut diutius illaesa servari possent ; et haec tria quotidie offert ei sancta Ecclesia, quia verum regem, verum Deum, et verum hominem confitetur. Sed fuerunt haeretici qui obtulerunt ei thus et non aurum, quia crediderunt eum Deum, sed non semper cum Patre regnasse ; et fuerunt qui obtulerunt ei aurum et non thus, quia crediderunt eum regem et non Deum ; item fuerunt qui obtulerunt ei myrrham et non aurum, neque thus, quia purum hominem eum crediderunt. [Col.0907] Nos ergo regi nostro Christo offeramus aurum, id est verum regem credamus, offeramus ei thus, id est verum Deum adoremus; offeramus ei myrrham, id est verum hominem veneremur. Aliter per aurum designatur coelestis sapientia, unde Salomon ait : *Thesaurus desiderabilis requiescit in ore sapientis* ; per thus intelligitur oratio munda, ut illud : *Dirigatur, Domine, oratio mea sicut incensum in conspectu tuo* ; per myrrham mortificatio carnis ; unde Ecclesiae in Canticis canticorum de suis fidelibus pro Deo usque ad mortem certantibus dicit : *Manus meae distillaverunt myrrham* ; et item : *Messui myrrham meam cum aromatibus*, et alibi : *Quae est quae ascendit per desertum sicut virgula fumi ex aromatibus myrrhae et thuris, et universi pulveris pigmentario?* Tunc ergo ei aurum offerimus cum in conspectu ejus luce coelestis sapientiae resplendemus ; tunc thus, cum mundam ad eum orationem dirigimus ; tunc tandem myrrham, quando per abstinentiam carnem nostram a vitiis mortificamus. Sequitur : *Et admoniti in somnis*. Nam quod isti ad Deum venturi essent, et munera oblaturi, et ad Herodem ultra non reversuri, Isaias propheta una sententia comprehendit dicens : *Antequam sciat puer vocare patrem aut matrem, suscipiet virtutem Damasci, et spolia Samariae contra regem Assyriorum*. Virtutes Damasci appellat istos tres reges, spolia Samariae munera quae obtulerunt, regem Assyriorum appellat Herodem. Iste puer antequam scivisset vocare patrem aut matrem, secundum humanitatem, suscepit virtutem Damasci, quia istos tres reges de longinquis finibus ad se venire fecit, et suscepit spolia Samariae, quia suscepit munera quae obtulerunt contra regem Assyriorum, quia contra voluntatem Herodis fecerunt ut ad eum non reverterentur. Sequitur : *Per aliam viam reversi sunt in regionem suam*. Spiritualiter debemus imitari istos Magos, et per aliam viam reverti in regionem nostram. Regio quippe nostra paradus est a qua discessimus per peccatum primi hominis ; discessimus enim ab illa regione superbiendo, vetitum cibum comedendo ; necesse est ergo ut per aliam viam revertamur ad eam, id est humiliando, praeceptis Dei obediendo, et visibilia contemnendo.

PSEUDO-REMI D'AUXERRE, *HOMILIA VI. IN ILLUD MATTHAEI: Defuncto autem Herode, ecce angelus Domini apparuit in somnis Joseph in Aegypto dicens: Surge et accipe puerum et matrem ejus, et vade in terram Israel*, PL 131, col. 895-899.

Primo omnium quaerendum est quare dicat Matthaeus Herodem defunctum, cum Lucas dicat Joannem sub Herode coepisse praedicare. Solvitur haec quaestio tamen in duobus hominibus unum nomen habentibus; duo enim fuerunt Herodes, id est pater et filius; nam quando Joseph in Aegypto fuit, Herodes pater regnabat; quando vero reversus est, 5 Archelaus, filius ejus, potiebatur regno; et quando Joannes coepit praedicare, Herodes filius praeerat Galilaeae, unde Matthaeus istum regem nominat, Lucas illum tetrarcham. Item quaerendum est quare dicat Matthaeus Joseph timore Archelai secessisse in Galilaeam, cum Lucas dicat Herodem praesesse Galilaeae, et quare magis debuit timere Archelaum quam Herodem, cum fratres essent, et unius patris filii. Solvitur haec 10 quaestio in mutatione temporum, nam alio tempore regnavit Archelaus in Judaea, et alio tempore [Col.0896] praefuit Herodes Galilaeae. Nam quando Herodes de Aegypto reversus est, Archelaus regnabat super Judaeam, et Herodes nondum praeerat Galilaeae, et idcirco parentes Domini secure potuerunt habitare in Galilaea. Item quaeri potest quare dicat Matthaeus Joseph timore Archelai secessisse in Galilaeam, et habitasse in 15 Nazareth, cum Lucas videatur dicere quod gratia propriae civitatis descendisset in Galilaeam, et habitasset Nazareth, sed solvitur sic: quando Joseph admonitus est in Aegypto ab angelo ut reverteretur in terram Israel, intellexit ille terram Israel dici terram Judaeam, sed postquam reversus est audivit quod Archelaus regnaret ibi, et tunc intellexit terram Israel non solum Judaeam, sed etiam et Galilaeam, quia Israelitae eam 20 incolebant. Nunquid errore angeli hoc factum est? Non, sed Joseph; quia quando angelus admonuit eum ut reverteretur in terram Israel, non dixit proprie ad quem locum declinare debuisset, sive quia credidit Joseph quod puer tantae auctoritatis non debuisset alicubi nutriri nisi in egregia urbe in qua rex, principes sacerdotum, et legis doctores erant, et idcirco Hierusalem ascendere voluit; sed postquam audivit quod Archelaus 25 regnaret ibi, coepit angustiari, et ideo secundo admonuit angelus eum ut reverteretur in Galilaeam. Item quaerendum est quare dicat Lucas parentes Domini per omnes annos ascendisse Hierosolymam, cum Matthaeus dicat Joseph timore Archelai secessisse in Galilaeam. Quomodo ergo per omnes annos ascenderunt, si timore Archelai non ausi sunt ibi habitare? Solvitur tamen sic: quod fortassis scilicet Archelaus parvo tempore 30 regnavit, et ideo parentes Domini per omnes annos secure potuerunt ascendere Hierusalem; nam, sicut narrat Josephus historiographus, vix decem annis potitus regno accusatus est ab Judaeis apud Caesarem propter nimiam insolentiam et ferocitatem animi, et relegatus est exsilio apud Viennam civitatem. Sed forte dicet aliquis quod Archelaus multo tempore regnavit. Ad haec respondendum est ita: Solent homines 35 visitare loca ad tempus, in quibus non audent semper habitare. Parentes enim nostri Salvatoris sic timebant Archelaum ut non essent contemptores legis et ideo per omnes annos Hierusalem ascendere potuerunt, ubi non semper ausi erant habitare, sive inter plurimam turbam populorum ascendere potuerunt, ut non agnoscerentur. Item quaeri potest quare dicat Lucas evangelista Dominum quadragesimo die in templo 40 praesentatum, et munera pro eo oblata: et Matthaeus dicat Herodem turbatum venientibus magis, et nuntiantibus regem Judaeorum esse natum. Si Herodes propter relatum magorum turbatus est, quomodo parentes Jesu ausi sunt ascendere ad templum? Si quis aliquantulam experientiam humanarum rerum habet, non ignorat quod corda regum diversis curis et sollicitudinibus praeoccupata sunt, maxime illorum 45 qui sunt constituti sub imperio alterius. Quis enim scire potest quanta iste audierit aut ex

parte Caesaris, aut ex parte hostium, [Col.0897] aut aliqua majore causa praeoccupatus, et ideo magos oblivioni tradidit ad tempus, et ideo parentes Domini securi ascendere potuerunt ad templum ; sive credidit Herodes quod magi non invenissent puerum, et ideo verecundati fuissent reverti ad se, et idcirco non curavit quaerere puerum. Sed
50 postquam pervenit fama ad aures illius quia puer delatus fuisset ad templum, et munera pro eo oblata, et Simeon et Anna multa de eo prophetassent, tunc cognovit se delusum a magis, et iratus est valde. In eo quod Dominus fugit, nobis exemplum reliquit fugiendi, reprehensibile enim videretur apud sanctos suos, si ipsi fugerent, et ille prius non fugisset ; nam quod prius exemplo ostendit, postea verbis docuit cum ait : *Si vos*
55 *persecuti fuerint in una civitate, fugite in aliam.* Per hoc quod parvuli occisi sunt, et puer Jesus qui quaerebatur vivus evasit, significabatur quia corpora sanctorum martyrum poterunt occidi, sed fides quae in illis erat nullo modo posset exstingui, qui veraciter poterant dicere cum Paulo : *Sive vivimus Domino vivimus, sive morimur Domino morimur, sive enim vivimus, sive morimur, Domini sumus.* Per hoc quod Joseph
60 propter persecutionem Herodis fugit in Aegyptum, et exstincto illo reversus est in terram Israel significabatur quod multi sanctorum expellendi erant ex suis sedibus, et nonnulli etiam exsilio relegandi, et exstinctis persecutoribus, et, denuo reddita pace Ecclesiae, reversuri erant ad proprias sedes. Nam quod puer Jesus quaerendus esset ab Herode, et non inveniendus antea jam praedictum fuit ; praedixit enim hoc Salomon in
65 persona Ecclesiae cum ait : *Quis dabit tibi fratuelem meum sugentem ubera matris suae ?* Quibus verbis ostendit impossibilitatem inveniendi Christum ; et Psalmista ait : *Ex utero, de ventre matris meae tu es meus protector ;* et Dominus per Salomonem : *Quaerent me et non invenient ;* et subauditur mali ; et Moyses hoc ipsum mysticis verbis praedixit cum ait : *Non coques haedum in lacte matris suae,* quibus verbis ostendit
70 Christum non in infantia, neque in pueritia, sed in perfecta aetate crucifigendum. Per haedum peccatores intelliguntur, et ideo Dominus haedus dicitur, quia similitudinem carnis peccati sumpsit, sive quia obtulit se hostiam Deo in ara crucis pro nobis. *Defuncti sunt qui quaerebant animam pueri.* Quaerendum est quare dicat pluraliter defuncti sunt, cum superius solum Herodem narraverit quaesisse animam pueri. Solvitur haec quaestio
75 tamen duobus modis : aut certe locutus fuit sanctus evangelista per speciem tropi, quando multi ponuntur pro uno, aut certe datur intelligi quia non solum Herodes, sed multi Judaeorum consentientes fuerunt in nece Salvatoris. Sed cum multi fuerunt, quaerendum est quomodo in tam brevi spatio exstincti sunt. Quomodo vero exstincti sint narrat historia ecclesiastica ; dicit enim quia Herodes propter necem parvulorum
80 diversis cruciatibus vexabatur ; assidue enim cruciabatur febre, et creberrimo dolore [Col.0898] coli, tumore pedum, et inter caetera, verenda illius vermibus scatere coeperant ; et cum adhuc haberet spem vivendi, deportatus est in Jerichum : accepto vero consilio medicorum utebatur aquis calidis, et introivit in oleum calidum ; unde adeo sunt resoluta omnia membra illius, ut etiam ipsi oculi a propriis sedibus expelli
85 viderentur, et tanta aviditas manducandi in illo fuit, ut omnes pene coqui ejus vix possent tanta praeparare, quanta ipse manducare, et cum jam desperatus esset de salute corporis sui, jussit colligi ad se omnes nobiliores et primarios de vicis, castellis et civitatibus totius Judaeae, et jussit eos recludi in loco qui dicitur hippodromus ; et cum videret sibi imminere diem mortis suae, vocavit sororem suam Salome, et virum ejus
90 Alexandrum, et dixit illis : Scio quidem Judaeos gavisuros de morte mea, sed potero habere multos lugentes, et nobiles exsequias funeris, si meis volueritis praeceptis obedire, cumque me audieritis mortuum, praeparatis militibus, interficite omnes, quos ego habeo reclusos in custodia, ut omnis domus, et omnis Judaea etiam invita defleat obitum meum. Habebat is praeterea consuetudinem ut post omnem cibum purgaret ipse

95 malum et comederet ; quod cum fecisset quadam die aspexit huc et illuc ut videret si
esset aliquis qui eum prohiberet ; cumque neminem vidisset, vibrato cultello percussit
pectus suum et cecidit mortuus. Hoc facto occisi sunt omnes qui tenebantur in custodia,
et sic factum est ut subito exstinguerentur omnes qui quaesierunt animam pueri. In eo
quod dicit sanctus evangelista animam pueri, destruuntur haeretici qui dixerunt
100 Christum non sumpsisse animam, sed loco animae habuisse divinitatem. Sed quia totus
homo perierat, idcirco Dei Filius totum suscepit ut utrumque redimeret, id est animam
et carnem. Et quod ille veram animam habuerit, ipse manifestat cum ait : *Potestatem
habeo ponendi animam meam, et potestatem habeo iterum sumendi eam.* Et item :
Nemo tollet animam meam a me. Et iterum : *Tristis est anima mea usque ad mortem.*»
105 *Et evangelista: «Inclinato capite, Jesus tradidit spiritum. Sequitur : Qui consurgens
accepit puerum.* Per hoc quod Joseph exstincto Herode reversus est in terram Israel
significabatur, quia postquam exstincta fuerit invidia in cordibus Judaeorum circa finem
saeculi, praedicantibus Elia et Henoc, Dominus visitabit Judaeam in suis
praedicatoribus. Sequitur : *Audiens autem quod Archelaus regnaret in Judaea.*
110 *Archelaus interpretatur agnoscens leo ; et significat illum leonem de quo Petrus ait :
Solliciti estote et vigilate quia adversarius vester tanquam leo rugiens circuit.* Per illam
partem populi in qua non ausus fuerit habitare Joseph, designantur illi qui circa finem
saeculi suscipient Antichristum, in quibus habitabit Archelaus, id est diabolus ; per
illam vero partem in qua secure habitabat Joseph, designantur qui circa finem saeculi,
115 praedicantibus Elia et Henoc, suscipient Christum, [Col.0899] in quibus secure
habitabit Joseph, ordo scilicet praedicatorum; unde bene Galilaea transmigratio, sive
revelatio facta interpretatur. Nazareth dicitur flos, sive mundus, nam sancta Ecclesia
quanto magis de visibilibus ad invisibilia, de terrenis ad coelestia transit, tanto magis
abundat floribus virtutum. Sequitur : *Ut adimpleretur quod dictum est per prophetas.*
120 *Dicit beatus Hieronymus quia si fixum testimonium posuisset evangelista de Scripturis,
non diceretur hic pluraliter per prophetas. sed per prophetam, et quia fixum testimonium
non reperit, ideo dixit per prophetas ; omnes enim prophetae Christum Nazarenum, hoc
est sanctum, justum, et mundum praedixerunt venturum. Nam invenitur aliquid simile
huic in verbis Isaiae prophetae in Hebraica veritate. Ait enim : Exiet virga de radice
125 Jesse, et Nazareus de radice ejus ascendet.* Dictus est Jesus Nazareus a loco, id est a
parva civitate in qua conceptus est et nutritus. Dicitur etiam Nazareus ab officio ; omnes
enim illi Nazareni dicebantur qui vota Domino vovebant, et se ipsos castos se
custodiebant, et super quorum capita novacula non ascendebat usque ad tempus
constitutum. Et iste pulchre Nazareus dictus est, quia de eo scriptum est : *Votum vovit
130 Deo Jacob.* Votum vovit Deo Patri ut veniret, et redimeret genus humanum : venit et
redemit. Ipse etiam de se ipso dicit : *Caput meum plenum rore, et crines mei guttis
noctium,* in quo ab ipso habitu capitis ostendit se verum Nazareum. Et hoc sciendum
quia omnes illi Nazareni in Veteri Testamento figuram istius veri Nazareni gerebant,
qui est Nazareus Nazarenorum, id est Sanctus sanctorum, et maxime ille fortissimus
135 Samson pene in omnibus actibus suis figuram istius gessit. Nam sicut ille habuit septem
crines, ita et iste habuit septiformem spiritum ; et sicut ille occidit leonem, et mel de ore
ipsius abstraxit et comedit, sic et iste interfecit diabolum, et sanctam Ecclesiam de ore
ejus rapuit, cujus dulcedine bonorum delectatur. Et sicut ille clausus in Gaza media
nocte surgens portas ipsius civitatis abstulit, et verticem montis conscendit, sic et
140 Dominus clausus in sepulcro mortis imperium destruxit, et tertia die resurrexit, ac
coelum conscendit : et sicut ille plures interfecit moriens [Col.0899] quam vivens, sic et
iste plures occidit post passionem quam ante, id est plures fecit converti ad fidem, ut
inciperent esse quod non erant, et desinerent esse quod erant.

Annexe 15. Le commentaire de Bruno de Segni

PL 165, col. 83-84.

- Tunc Herodes videns quoniam illusus esset a magis, iratus est valde, et mittens occidit omnes pueros, qui erant in Bethlehem, et in omnibus finibus ejus, a bimatu et infra secundum tempus, quod exquisierat a magis.* Quoniam enim Herodes prophetarum oraculo in Bethlehem nasciturum Christum audierat. Ideo omnes pueros, qui erant in
- 5 Bethlehem, et in omnibus finibus ejus occidit, ut quia unum invenire non poterat, unum simul cum caeteris interficeret. Sed quare a bimatu et infra ? Quia secundum Magorum responsionem, Christum hujus aetatis esse sciebat. Praeoccupatus enim aliis negotiis, cum jam pene duo anni transissent, et Magi ad eum non reverterentur, se illum esse intelligens, valde iratus, omnes hos pueros occidere jussit.
- 10 *Tunc adimpletum est quod dictum est per Jeremiam prophetam dicentem : Vox in Rama audita est, ploratus, et ululatus multus, Rachel plorans filios suos, et noluit consolari, quia non sunt.* Rama enim interpretatur *excelsa*. Illa igitur vox auditur in Rama, quae multum exaltata prae sua magnitudine longe, lateque diffunditur. Multus enim ploratus multusque ululatus ibi erat, ubi tot matres, tot parentes, tot homines utriusque sexus,
- 15 visa tanta crudelitate, etiamsi vellent, voces cohibere non poterant. Quare autem Rachel filios suos plorare dicitur, cum utique non filii Rachel, quantum ad litteram, sed filii Liae sororis ejus omnes isti fuerunt? Judas enim non Rachel, sed Liae filius fuit, in cujus tribu haec caedes immensa facta est. Sed quia Rachel interpretatur *ovis*, et significat sanctam Ecclesiam, quae ovinam simplicitatem imitatur, non immerito filii
- 20 Rachel esse dicuntur, qui quasi agni innocentes et sine voce, jugulantur. Denique cujus filii sunt agni ? nonne ovis ? Sunt igitur filii Rachel. Si quidem illa est ovis, et isti agni. Plorat autem Rachel, id est, sancta Ecclesia usque hodie filios suos, quia quamvis ad requiem eos ire intelligat ; dolet tamen, quia corporaliter ab ea separantur. Sic autem dolebant et illi, quibus Dominus ait : « Et vos nunc quidem tristitiam habetis ; iterum
- 25 autem videbo vos, et gaudebit cor vestrum (*Ioan.*, 16, 22) ». Et quamvis multo melius quam fuerant sint (si quidem jam nunc cum Deo sunt), ad tempus tamen consolationem non recepit, quoniam in hac vita non sunt.

Annexe 16. Le commentaire de Rupert de Deutz

PL 168, col. 1342d-1345b. RUPERT DE DEUTZ, *Super Mattheum*, Hrabanus HAACKE (éd.), Turnhout, Brepols, 1979 (CCCM 29), p. 45-49.

Et mittens, occidit omnes pueros qui erant in ea, et in omnibus finibus ejus. Nonne hoc simile est illi, quod praecepit obstetricibus Aegypti, dicens : *Quando obstetricabitis Hebraeas, et partus tempus advenerit, si masculus fuerit, interficite illum, si femina, reservate* (**Exod. I**). Itemque populo [**Col.1343**] suo : *Quidquid masculini sexus natum fuerit, in flumen projicite, quidquid feminei, reservate ?* (**Exod. I**). Nimirum et hic in Herode, et illic in Pharaone unus erat diabolus, in utroque unus idemque bacchabatur malignitatis spiritus. Illic idcirco necari volens omnes masculos, ut non esset semen, unde secundum promissionem, quae ad Abraham dicta fuerat, Christus nasceretur, hic autem idcirco pueros omnes occidere properans in Bethlehem, et in omnibus finibus ejus, ut dum omnes occiderentur, non evaderet ille qui solus timebatur. Igitur non absurdum, imo rationabile est et verum, si dicas, tunc ex Aegypto vocatum esse filium istum, quando fugit Joseph puerum deferens ad illam, quam Scripturae auctoritas spiritualiter et Sodomam vocat, et Aegyptum, et idcirco evangelistam recte non tunc, quando reversus est in terram Israel, sed tunc quando secessit in Aegyptum, dixisse adimpletum hoc propheticum, *ex Aegypto vocavi filium meum*, ut sit sensus : De manu Herodis eripui eum, et de manu omnium qui quaerebant animam ejus, qui vere Aegyptii fuerunt. Difficile et nimis longum est, ea quae sequuntur hoc dictum : *Et ex Aegypto vocavi filium meum*, discutere et tractare, ut manifeste constet, quod pertineant ad tempus et rem pro qua sumptum est ad testimonium veritatis evangelicae. Proinde his omissis, videndum est et illud quod deinde subjungit. *Tunc, inquit, adimpletum est quod dictum est per Jeremiam prophetam, dicentem : Vox in Rama audita est, ploratus et ululatus multus, Rachel plorans filios suos, et noluit consolari, quia non sunt.* Hoc taliter apud Hieremiam scriptum est : *Haec dicit Dominus : Vox in excelso audita est lamentationis, fletus et luctus Rachel plorantis filios suos, et nolentis consolari, quia non sunt* (**Jer. XXXI**). Paucisque interpositis, quae pertinent ad consolationem lamentantis sive plorantis, causam illam satis evidenter dicit, propter quam pueros juxta veritatem Evangelii funestus Herodes occidit. *Quia creabit Dominus novum super terram, femina circumdabit virum* (**ibid.**), id est non de foris semen admittet, sed intus de Spiritu sancto concipiet et pariet filium. Nunquid vero propter istum quem femina circumdedit virum, propter istum qui de Virgine natus est regem Judaeorum, soli infantes illi in Bethlehem et in omnibus finibus ejus occisi sunt ? imo innumera in orbe terrarum millia martyrum, sed illi primitiae fuerunt quos omnes Rachel, id est mater Ecclesia nunc usque deflet, et non vult consolari, quia non sunt, donec resurgant et immortaliter cum illo vivant qui est, quemadmodum dicit : *Ego sum qui sum* (**Exod. III**). Quare autem talis mater, scilicet Ecclesia, praesenti loco nominari debuit Rachel ? Videlicet quia mater illius, qui primus a tempore promissionis persecutionem propter justitiam passus est. *In servum quippe venundatus est Joseph, humiliaverunt in compedibus pedes ejus, ferrum pertransivit animam ejus* (**Psal. CIV**) ; mater, inquam, illius dicta est Rachel. [**Col.1344**] Itaque et mater Ecclesia sive omnis anima, quaecumque Christiano persecutionem propter justitiam patienti compatitur, recte apud prophetam istum dicitur Rachel, et omnis ille, quicumque persecutionem propter justitiam patitur, recte nihilominus apud alium prophetam, videlicet Amos dicitur

Joseph : *Sicut David, inquit, putaverunt se habere vasa cantici bibentes in phialis vinum, et optimo unguento delibuti, et nihil patiebantur super contritione Joseph* (Amos. VI). Non dixit, nihil patiebantur super contritione fratris, sed positus est pro fratre *Joseph*, ut quilibet frater sive matris Ecclesiae filius, proprio significaretur ejus nomine, cujus ex fratribus fama praeclara est, vel in malis quae pendit, vel in bonis quae rependit. Et hoc miro decore dixit, videlicet quia, ut supra dictum est, primus iste a tempore promissionis contritionem, id est persecutionem propter justitiam passus est (Matth. V), ita ut *ferrum animam ejus pertransiret* (Psal. CIV). Porro, ista mater qualiter et ploret, et consolari nolit, melius sentiri potest per experimentum quam per solum lectionis auditum. Qui enim Nonne ploratus ejusmodi dulcior est omni consolatione praesentis saeculi ? Dicit namque ille, quisquis est, qui ploratum hunc, quam sit dulcis, expertus est : *Fuerunt mihi lacrymae meae panes die ac nocte, dum dicitur mihi quotidie ubi est Deus tuus* (Psal. XLI). Sed dicit aliquis : Si bonum est matri huic filios suos plorare, si optimum est consolari nolle sive consolationem renuere, quomodo ploranti Dominus ibidem apud eundem prophetam verba consolationis ingerit, et eam a ploratu compescit ? Ubi enim dixit : *Vox in excelso audita est lamentationis, fletus et luctus Rachel plorantis filios suos, et nolentis consolari super eis, quia non sunt* (Jer. XXXI), continuo sequitur : *Haec dicit Dominus : Quiescat vox tua a ploratu, et oculi tui a lacrymis, quia est merces operi tuo, ait Dominus, et revertentur a terra inimici tui, et est spes novissimis tuis, ait Dominus, et revertentur filii tui ad terminos suos* (ibid.). Quomodo et Dominus eam consolatur, et ipsa consolari non vult ? Si bonus, ut jam dictum est, illius est ploratus, quomodo dicitur ei : *Quiescat vox tua a ploratu* ? Ad haec inquam : Non unus, idemque est ploratus ille, cujus vox in excelso audita est, et ille, cujus vocem Deus audire non vult, dicens : *Quiescat vox tua a ploratu*. Ploratus namque alius est veniens ex spiritu Dei, et alius veniens ex spiritu hujus saeculi. Hinc Apostolus : *Quae enim secundum Deum tristitia est, poenitentiam in salutem stabilem operatur, saeculi autem tristitia mortem operatur* (II Cor. VII). Non multis opus est ; nam qualem ploratum interdicit Dominus, dicens : *Quiescat vox tua a ploratu, et oculi tui a lacrymis*, ipse in eo de Apostolo determinat cum dicit : *Nolumus vos ignorare de dormientibus, ut non contristemini, sicut et caeteri, qui spem non habent* (I Thess. IV). Denique et quod hic subjunxit consolando, *quia est spes novissimis tuis, [Col.1345] et revertentur filii ad terminos suos*, idem est quod ibidem subjungit Apostolus : *Si enim credimus, quod Jesus mortuus est et resurrexit, ita et Deus eos, qui dormierunt per Jesum adducet cum eo* (I Thess. IV), et caetera usque ad id : *Itaque consolamini invicem in verbis istis* (ibid.). Ploratum alium, ploratum sive luctum tristitiae, quae est secundum Deum, non solum non interdicit, verum etiam beatificat idem Dominus : *Beati, inquit, qui lugent, quoniam ipsi consolabuntur* (Matth. V). Igitur et laudabiliter plorat, et laudabiliter consolationem renuit Rachel, et cur ita faciat causam rationabiliter habet, videlicet *quia non sunt*, id est quia nondum ad immutabilitatem filii ejus pervenerunt, de qua videlicet immutabilitate in psalmo dictum est : *Hierusalem quae aedificatur ut civitas, cujus participatio ejus in idipsum* (Psal. CXXI). Quamvis in coelo sint animae sanctorum, nondum est illis idipsum, quia videlicet adhuc in pulvere dormiunt corpora ipsorum (Job XXI), adhuc in hoc saeculo peregrinatur pars ipsorum, adhuc nascituri sunt, quia pertineant ad numerum ipsorum. Quando, sicut in propheta Dominus dicit, *filii*, quos plorat Rachel, *revertentur ad terminos suos*, id est quando Deus, sicuti ipse in Apostolo loquitur, eos *qui dormierunt per Jesum, adducet cum eo* (I Thess. IV), tunc erit idipsum, tunc consolabitur mater super filiis, quia sunt, quia *tunc videbunt sicuti est* (I Joan. I), eum qui dicit : *Ego sum qui sum* (Exod. II).

Annexe 17. Le commentaire de Théophylacte d'Ochrid

PG 123, col. 162-170.

169

ENARRATIO IN EVANGELIUM MATTHÆI. — CAP. II.

170

τῆς Αἰγύπτου ἐπαναχθέντα διὰ Μωϋσέως. Λέγομεν ἄ
 οὖν, ὅτι καὶ τὸ καινὸν ἐλέχθη ἐπὶ τῶ λαῷ τυπικῶς·
 ἐξέστη δὲ εἰς τὸν Χριστὸν ἀληθινῶς. Ἐπειτα, τίς
 ἐστὶν ὁ Υἱὸς τοῦ Θεοῦ; ὁ λαὸς δὲ προσκυνῶν τῷ Βεελ-
 φεγῶρ εἰδώλῳ καὶ τοῖς γλυπτοῖς, ἢ ὁ ὄντος Υἱὸς τοῦ
 Θεοῦ;

« Τότε Ἡρώδης ἰδὼν, ὅτι ἐνεπαύθη ὑπὸ τῶν
 Μάγων. » Ὡσπερ τῷ Φαραῶ ἐνέπαιξεν ὁ Θεὸς διὰ
 Μωϋσέως, οὕτω καὶ τῷ Ἡρώδῃ διὰ τῶν Μάγων· ἐπεὶ
 καὶ ἄμφω, καὶ Ἡρώδης καὶ Φαραῶ, παιδοκτόνοι. Ὁ
 μὲν Φαραῶ τὰ τῶν ἐν Αἰγύπτῳ Ἑβραίων ἀρῆρα
 φονεύων, ὁ δὲ Ἡρώδης, τὰ τῶν ἐν Βηθλεέμ. « Ἐθυ-
 μώθη λίαν, καὶ ἀποστείλας ἀνέτελε πάντας τοὺς παῖ-
 δας τοὺς ἐν Βηθλεέμ. » Τὴν κατὰ τῶν Μάγων ὄργην,
 κατὰ τῶν οὐδὲν ἐδικησάντων, ἐνδεικνύεται. Τίνος δὲ
 ἔνεκεν συνχωρήθησαν οἱ παῖδες σφαγῆναι; Ἴνα β
 δευχθῆ τοῦ Ἡρώδου ἡ κακία· ἀλλ' ἴσως ἔρετι μοι·
 καὶ τί τοῦτο; Ἴνα δευχθῆ ἡ ἐκείνου κακία, διὰ τοῦτο
 ἠδικήθησαν οἱ παῖδες; Ἄκουε τρίνον, ὅτι οὐκ ἠδι-
 κήθησαν,, ἀλλὰ στεφάνων ἠξιώθησαν. Πᾶς γὰρ ὁ
 κακὸν τι πάσχων ἐνταῦθα, ἢ εἰς ἀμαρτημάτων
 διάλωσιν πάσχει, ἢ εἰς στεφάνων προσθήκην· ὥσπερ
 δὴ καὶ οὗτοι οἱ παῖδες, μειζρόνως στεφανώθησονται.
 « Καὶ ἐν πᾶσι τοῖς ὁρίοις αὐτῆς, ἀπὸ διετούς καὶ
 κατωτέρω, κατὰ τὸν χρόνον ὃν ἠκριώσατο παρὰ τῶν
 Μάγων. »

« Τότε ἐπληρώθη τὸ ῥηθὲν ὑπὸ Ἰερεμίου τοῦ
 προφήτου, λέγοντος. » Ἴνα μὴ τις νομίσῃ, ὅτι ἄκον-
 τος τοῦ Θεοῦ γέγονεν ἡ τῶν νηπίων ἀναίρεσις, δει-
 κνυσὶν δὲ καὶ προεγίνωσκε καὶ προεῖπεν.

« Φωνὴ ἐν Ῥαμᾷ ἠκούσθη. » Ἡ Ῥαμᾶ, τόπος ἦν
 τῆς Παλαιστίνης ὑψηλός. Τοῦτο γὰρ σημαίνει τὸ
 ὄνομα, ὑψηλὴν· ἔλαχε δὲ εἰς κληρὸν τῆ φυλῆ τοῦ
 Βενιαμίν, ὃς ἦν τῆς Ῥαχὴλ υἱὸς· ἡ δὲ Ῥαχὴλ, ἐν
 τῇ Βηθλεέμ ἐτάφη. Λέγει· τοίνυν τὴν Βηθλεέμ ὁ προ-
 φῆτης, Ῥαχὴλ, διότι ἐν αὐτῇ ἐτάφη ἐκείνη· τὸν δὲ
 κλαυθμὸν καὶ τὸν θρήνον, ἀκούσθηναί ἐν τῇ ὑψηλῇ.
 Ἄκουε τοίνυν τοῦ προφήτου· « Θρήνος καὶ κλαυθμὸς,
 καὶ ὄδυρος πολὺς· Ῥαχὴλ κλαίουσα τὰ τέκνα αὐ-
 τῆς, » τούτῃσιν, ἡ Βηθλεέμ, « καὶ οὐκ ἤθελε πα-
 ρακληθῆναι, ὅτι οὐκ εἰσὶν. » Ἐν τῷ βίῳ τούτῳ οὐκ
 εἰσὶν, ἐπεὶ αἱ ψυχαὶ, ἀθάνατοι.

« Τελευτήσαντος δὲ Ἡρώδου. » Πικρὰν τελευτὴν
 ὕσγεν ὁ Ἡρώδης, πυρετῶν, καὶ δυσεντερίας, καὶ κνη-
 σμῶ καὶ ὄγκῳ ποδῶν, καὶ σήψει τοῦ αἵματος σκώ-
 ληκας γεννώσῃ, καὶ δυσπνοίᾳ, καὶ πρῶμῳ, καὶ
 σπασμῶ τῶν μελῶν, ἀπορρήξας τὴν πονηρὰν ψυχὴν.

« Ἰδοὺ ἄγγελος Κυρίου κατ' ὄναρ φαίνεται τῷ
 Ἰωσήφ ἐν Αἰγύπτῳ, λέγων· Ἐγερθεὶς, παράλαβε
 τὸ παιδίον καὶ τὴν μητέρα αὐτοῦ, καὶ πορεύου εἰς
 γῆν Ἰσραὴλ. » Οὐ λέγει, Φεῦγε, ἀλλὰ Πορεύου. Φόβος
 γὰρ οὐκ ἔτι ἦν. « Τεθνήκασι γάρ οἱ ζητοῦντες τὴν
 ψυχὴν τοῦ παιδίου. » Ποῦ Ἀπολλινάριος, ὅστις ἔλεγε
 μὴ ψυχὴν ἀνθρώπου λαβεῖν τὸν Κύριον; ἐνεῦθεν
 γὰρ ἐλέγχεται.

« Ὁ δὲ ἐγερθεὶς παρέλαβε τὸ παιδίον καὶ τὴν
 μητέρα αὐτοῦ, καὶ ἦλθεν εἰς γῆν Ἰσραὴλ. Ἀκούσας
 δὲ ὅτι Ἀρχελάος βασιλεύει ἐπὶ τῆς Ἰουδαίας ἔντι

ex Ægypto per Mosen educus sit. Dicimus itaque,
 quod novum aliquid etiam per figuram dictum est
 de populo, impletum autem vere in Christo. Dein-
 de quis est Filius Dei? populusne, qui adoravit ido-
 lum Beelphegor et sculptilia, an qui revera est
 Filius Dei?

VERS. 16. « Tunc Herodes, ubi vidit sibi illum
 fuisse a Magis. » Sicut Deus illusit Pharaoni per
 Mosen, sic Herodi per Magos : quoniam et Hero-
 des et Pharao puericidæ erant. Pharao masculos He-
 bræorum pueros Ægypto occidit, Herodes autem
 in Bethleem. « Iratus est vehementer, et misit ac
 interfecit omnes pueros qui erant in Bethleem. »
 Ostendit iram contra Magos, qui in nullo offende-
 rant. Quare autem permisi sunt pueri occidi?
 Ut ostendatur Herodi malitia. Sed forte dices
 mihi, Et quid hoc! Nunquid ut ostendatur illius
 malitia, ideo injuria fieri debuit pueris? Audi
 igitur quod non injuria affecti sunt, sed coronas
 meruerunt. Omnis enim qui malum aliquid hic
 patitur, vel patitur ut peccata dissolvat, vel ut
 coronæ augeantur, sicut et illi pueri magis coro-
 nati sunt. « Et omnibus confinibus ejus a bimatu et
 infra, juxta tempus quod percontatus erat a Ma-
 gis. »

VERS. 17. « Tum impletum est quod dictum a
 Jeremia propheta, dicente. » Ut ne quis putet
 quod invito Deo fata sit puerorum interemptio,
 ostendit quod prænoverit et prædixerit.

VERS. 18. « Vox in Rhama audita est. » Rha-
 ma locus fuit Palæstinæ excelsus; nomen enim
 hoc excelsum significat, fuitque in sorte tribus Ben-
 jamin, qui fuit filius Rachel. Rachel autem sepul-
 ta fuit in Bethleem. Dicit igitur propheta Bethleem,
 Rachel, eo quod in illa sepulta fuit Rachel, fletum
 autem et ploratum auditum fuisse in excelso. Audi
 igitur prophetam : « Lamentatio et ploratus, et
 fletus multus. Rachel plorans filios suos, » hoc
 est, Bethleem, « et noluit consolationem admitte-
 re, eo quod non sint. » In hac vita non sunt, quia
 animæ sunt immortales.

VERS. 19. « Defuncto autem Herode. » Amara
 morte periit Herodes, febris et intestinorum crucia-
 tu, et scabie, et podagra, et putredine verendorum
 vermes generante, et spirandi difficultate, et tre-
 more et contractione membrorum, malam abrup-
 pit animam.

VERS. 19, 20. « Ecce angelus Domini in somnis
 apparet Joseph in Ægypto, dicens : Surge, et ac-
 cipe puerum, et matrem ejus, et vade in terram
 Israel. » Non dicit, Fuge, sed, Vade : timor enim
 jam nullus erat. « Mortui enim sunt quærentes
 animam pueri. » Ubi Apollinarius est, qui dicebat
 Dominum non accepisse animam? Hinc enim ar-
 guitur.

VERS. 21, 22. « Ille autem cum surrexisset, accepit
 puerum et matrem ejus, et venit in terram Israel.
 Verum quia audiverat quod archelaus regnaret

Annexe 18. La Glose ordinaire

Texte établi d'après l'édition *princeps* de 1480-1481, Adolphe RUSCH (éd.), Strasbourg, fol. 923v°.

Glose marginale :

Tunc Herodes videns. Verisimile est quod cum Herodi nichil renunciatum esset a magis credidit illos fallaci stella deceptos esse et ideo ad se non esse reversos. Unde et tandiu quievit a pueri inquisitione. Deinde vulgatis his quae in templo facta dictave fuerant se a magis sensit illusum et in mortem Christi properans pueros occidit.

5 Verisimile est post annum et quattuor dies a natavitate christi Herodem in pueros desaeuisse quod forsitan ideo distulit quia Romam profectus est vel ibi accusatus vel ut romanos consuleret super his quae de Chisto dicebantur. Ideo forsitan tamdiu ab inquisitione pueri se continuit ut solicitius eum deprehenderet neque elabi aliquo modo posset.

10 *Occidit omnes pueros.* Quam cito Christus apparuit mundo incepit in eum persecutio quae figuravit persecutionem sanctorum et dum infans quaeritur infantes occiduntur in quibus forma martyrii nascitur ubi infantia ecclesiae dedicatur.

Figurat mors parvulorum passionem omnium martyrum qui parvi id est humiles et innocentes occisi sunt qui non in Judea tamen sed ubique passi sunt ab impiis quos significat Herodes. Quod bimi quia doctrina et operatione perfecti. Illis occisis christus evasit quia corpora possunt perimi divinitas non contingi.

15 *Et in omnibus finibus.* Non est contentus vastatione Bethleem sed adjacentia loca vastavit nec ullam misericordiam aetatis habuit a filio unius noctis usque ad filium duorum annorum quin omnes occideret.

20 *A bimatu.* Ideo a bimatu ut sicut praeoccupaverat Herodes fines civitatis ita et praeoccuparet alium annum. Ideo etiam a bimatu quia timebat ne puer cui famulabantur sydera paulo supra aetatem vel infra speciem sibi conformaret.

Tunc adimpletum. Adimpletum dicitur quia antequam fieret legentibus erat semiplenum quia quod in littera sonabat aliquid futurum occulte promittebat.

25 *Io Cri.* In septima omelia dicit quod stella per annum apparuit sicut in destructione romanorum signa apparuerunt in caelo quando vox angelorum audita est : *Transeamus ab his sedibus. Vox in rama.* Id est in excelso longe lateque diffusa.

Allegorice. Vel, vox ecclesiae de nece membrorum gementis usque ad solium superni ascendit iudicis. *Vox in Rama* Propter uxorem levitae fornicatione peremptam

30 secundum numerum tribuum in duodecim partes divisam omnis Israel tribum Benjamin praeter. CCC. viros delevit eorum qui superfuerunt ploratus et ululatus auditus est usque Rama qui est locus juxta Gabaa .XII. milliario a Bethleem. *Audita.* Exaggerat, ut yperbolice Rachel iam mortua, dolentis affectu filios jam flere dicatur. Unde per hoc de Chaldaeis hystoria textitur quod similis esset ab eis cladi priori populo judaeorum futura

35 vastatio. Sed verius revelante per evangelistam spiritu prophetia de nece puerorum accipitur. Dicit ergo quod tunc completum sit quod dictum est quia etsi ad imminentem captivitatem sermo prophetiae respicit tamen in eo sicut in umbra, futura veritas caedis infantium pronuntiatur. *Rachel.* Quia sepulta est juxta Bethleem et ex terreno corporis hospitio matris nomen accepit. Vel quia multi de Benjamin et Ioseph occisi sunt. De

40 Rachel natus est Benjamin ad cuius sortem non pertinet Bethleem sed ad tribum tamen Iuda. Sed quia contiguae tribus sunt Iuda et Benjamin in finibus Bethleem multi quoque de tribu Benjamin occisi sunt.

Nota, quod melius per Rachel (quam si per Bethleem plorasse diceretur) figura sacramenti inducitur, quia per eam in omnibus scema ecclesiae commendatur, quae
45 plorat non tam morte translato quam supplicio peremptos.

Rachel id est ecclesia suos teneros agnos plorat peremptos neque vult consolari in praesenti quia non sunt sed omnem spem et consolationem ad aeternam transmittit vitam. Vel plorat et non recipit consolationem secundum duplicem quorundam intelligentiam sive quod in aeternum mortuos estimaret sive quod hic nollet consolari in
50 praesenti de his quos sciret in aeternum victuros. Hos verius ecclesiae convenit quae non tantum peremptos dolet sed eos amplius quos prius editos vult retinere vel nondum genitos generare de quibus nulla consolatio quia aeternaliter mortui sunt.

Allegorice. Bene autem Rachel quae ovis videns deum dicitur ecclesiam figurat, cuius tota intentio ut deum contempletur invigilat et ipsa est ovis centesima quam pastor
55 humeris reportabat.

Rachel, id est ecclesia plorans pro suis occisis et ideo non modicum fuit prophetae tantum sacramentum, licet obscure, diligentius praesignare.

Plorat ecclesia et non vult consolari hic, quia filii sui non sunt de hoc mundo. Vel plorat quia dum parit tristitiam habet unde dicitur *vos plorabitis etc.* Sed additur consolatio
60 *Tristitia vestra vertetur in gaudium.*

Glose interlinéaire :

Lingua usus est pro gladio ut hic natus erat non effugeret ut in tanta multitudine latere non posset ut neque loco neque tempore celaretur ab ortu stelle. In excelso. Longe lateoque resonans planctus usque ad deum pervenit tamen eo modo ut in mundum revocarentur Revocandi de quo predictum est.

Annexe 19. Les *Enarrationes in Matthæum* du Pseudo- Anselme

PL 162, col. 1258-1260.

Tunc Herodes, etc. Translato puero in Aegyptum, permittitur Herodes irasci et insanire, et se illum a magis animadvertere. Sciendum quia interfecio puerorum non statim facta est, sed per magnum tempus dilata. Cum enim nihil sibi renuntiatum esset, credidit magos deceptos esse, et ideo ad se non reversos, unde tam diu quievit a pueri inquisitione. Sed postea vulgatis quae dixit Simeon et Anna de puero, se illum a magis sensit, et tunc persecutus est illos usque ad Tharsum Ciliciae. Quibus non inventis, naves quibus transvecti fuerant, destruxit. Inde autem rediens interfectionem puerorum distulit. Timebat enim puerum a parentibus occultari, et ideo putabat se, incautis parentibus, melius posse eum postea decipere vel interimere. Alii dicunt, sicut Haymo, eum accusatum Romae, et Romae profectum esse, et propter has occupationes, necem puerorum per duos annos distulisse, et ideo pueros infra bimatu interfecisse. Sed est magis verisimile, post annum et quatuor dies Herodem in pueros desaevisse, et forsitan fuit illo anno aliquibus occupationibus praepeditus, unde Augustinus : *Quot et quantis occupationibus regia cura distendi potuerit, et per plurimos dies ab illa intentione vel averti omnino vel impediri, nec enumerari possunt causae quibus hoc potuerit accidere, et quia timebat ne puer cui famulabantur sidera, speciem suam paulo super et infra aetatem occultaret, ideo videtur pueros a bimatu usque ad pueros unius diei interfecisse.* Et ne puer in finibus Bethlehem occultaretur, interfecit pueros non solum in Bethlehem, sed in omnibus finibus ejus, ut in tanta multitudine non posset evadere, et ideo forsitan eos a bimatu interfecit, ut sicut addidit loco per tyrannidem adderet et tempori. Hi martyres ad inferos descenderunt, quia nondum passus erat Christus, et ideo in solennitate eorum etiam tacentur voces gaudii, id est *alleluia*, et *Gloria in excelsis Deo*. Bimatus computatus est a nativitate Christi, quod potuit fieri secundum tempus stellae, quod exquisierat a magis.

Vox in Rama. Secundum historiam haec propheta de interfectione quam fecit Nabuchodonosor agit, quam praevidens propheta ait : *Vox in Rama* (Jer. XXXI) : quasi diceret, tanta interfectio erit in tribu Benjamin, quod vox plorantium et ululantium audietur in Rama, qui locus distat a Bethlehem duodecimo milliario, et tunc Rachel, quae fuit mater Benjamin, plorabit filios suos, scilicet illos, qui de tribu ejus sunt, et noluerunt consolari, quia non erant, id est quia mortui erant, et loquebatur ad similitudinem illius doloris et interfectionis de qua legitur in libro Judicum, quod quidam Levita venit cum uxore sua in tribu Benjamin, ubi quidam pessimi uxorem ejus apprehendentes, ex nimia stupri assiduitate interfecerunt, quam maritus in duodecim partes dividens, misit per duodecim tribus Israel, nequitiam Benjamin ostendendo.

Quare aliae tribus in Benjamin insurgentes, tribum illam destruxerunt, praeter trecentos viros, et tunc tantus dolor habitus est, quod vox dolentium in Rama audita est. Sed quamvis propheta de persecutione Nabuchodonosor hoc diceret, tamen significatum illius intelligebat. Nabuchodonosor enim omnes persecutores Ecclesiae designat, qui interficiunt filios Rachel, hoc est, Ecclesiae. Rachel enim *ovis* vel *videns principium* interpretatur. Ecclesia vero innocens est, et Deum contemplatur ; ipsa est ovis centesima quam pastor in humeris reportavit, et sic hoc tempore Herodis secundum significationem propheta illa completa est. Herodes enim fuit primitiae persecutorum, et pueri primitiae martyrum. Plorat ergo Ecclesia per compassionem martyres

interfectos, et vox illa auditur in Rama, id est in excelso, id est in coelo. Rama enim
45 *excelsum* interpretatur. Ideo dicitur vox in caelo audiri, quia Deus vindicat sanguinem
martyrum suorum. Et quamvis de temporali morte fleat Ecclesia, tamen non vult
consolari de hoc, quia non sunt, id est quia mortui sunt, quae consolatio esset si in
mundo revocarentur. Vel non vult consolari, ita ut reddantur huic saeculo, quia filii sui
non sunt, scilicet de hoc saeculo. Vel aliter, filios Ecclesiae vocat ipsos persecutores,
50 qui tamen non sunt filii nisi per affectum illius : quia scilicet vellet eos esse filios suos.
Illos etiam potius plorat Ecclesia, et non vult consolari, id est mitigari dolorem suum
quandiu vivit : ideo, quia non sunt, id est quia omnino perierunt. Sed quaeritur juxta
litteram : Quomodo Rachel ploraverit filios suos, cum tribus Juda, quae Bethlehem
tenebat, non de Rachel, sed de sorore ejus Lia fuerit orta ? Quod facile solvitur, quia
55 non tantum in Bethlehem, sed etiam in omnibus finibus ejus pueri sunt trucidati. Tribus
autem Benjamin, quae de Rachel orta est, proxima fuerit tribui Judae, unde credi potest
non paucos de Benjamin interfectos fuisse. Vel ideo quia Rachel juxta Bethlehem
sepulta est, voluit propheta homines illius loci per Rachel designare.

Annexe 20. L'Histoire scolastique de Pierre le Mangeur

PL 198, col. 1543-1544.

CAP. XI. De nece puerorum, et quare dilata per annum.

Herodes autem cum de nece puerorum disponeret, citatus est per epistolam ab Augusto Caesare, ut Romam iret, accusationi filiorum responsurus. Tamen Josephus dicit quod Alexandrum filium suum secum Romam traxerit, et veneni sibi parati reum apud
5 Caesarem postulaverit. Qui, cum iter faceret per Ciliciam, audiens naves Tharsensium magos traduxisse, in spiritu vehementi combussit naves Tharsis secundum quod David prophetaverat in quadragesimo septimo psalmo : *In spiritu vehementi conteres naves Tharsis*. Cum ergo coram Caesare disceptasset pater cum filiis, hac lege facta est reconciliatio, ut adolescentes patri in omnibus obedirent, ipse autem regnum dimitteret
10 cui vellet. Nondum tamen Herodes a suspicionibus liberatus est. Veniensque Jerosolymam, populo convocato, tribusque filiis astantibus, et concordiam fratrum a Caesare factam exposuit, et se successoris iudicem constitutum, ne Judaei regnum ad suos rediturum aestimarent. Tunc confirmatus in regno Herodes certius quam prius, *mittens occidit omnes pueros, qui erant in Bethlehem, et in omnibus finibus ejus a*
15 *bimatu et infra, secundum tempus quod exquisierat a magis*, quorum maxima pars tertio milliario a Bethlehem usque ad austrum sepulta est. Plurimum sententia, et usitator haec est : Ortam didicerat Herodes stellam eadem die qua natus erat Dominus, et secundum ortum stellae Dominum anniculum esse sciebat, et aliquot insuper dierum. Ideoque ipse supra aetatem ejus usque ad bimos et infra usque ad unius noctis infantem desaevit in
20 pueros. Timensque pueri morphoseon, id est *commutationem*, ne scilicet puer, cui sidera famulabantur, supra aetatem suam, vel infra faciem suam transformaret. Chrysostomus autem dicit [Col.1544] stellam apparuisse per annum ante Domini nativitatem. Credebatque Herodes, tunc etiam Dominum fuisse natum, et sic putabat Dominum bimum fuisse cum adjectione paucorum dierum, et ideo occidit pueros bimos deinceps
25 usque ad quinque annos, sed non minores bimis. Et exponit bimatum et infra, secundum rationem numeri. Sicut enim ratione temporis minores bimis inferiores sunt eis, quia post nati sunt. Ita ratione numeri majores bimis inferiores sunt eis, quia post eos numerantur. Cui assertioni videtur fidem facere, quod quaedam ossa Innocentum habentur adeo grandia, quae bimorum esse non possent. Potest tamen dici ad hoc, quia
30 longe majoris tunc erant homines quantitatis quam modo.

CAP. XII. Quod comminatio Jeremiae etiam prophetia fuit.

Tunc impletum est illud Jeremiae : Vox in Rama audita est, Rama locus est juxta Gabaa duodecimo milliario distans a Bethlehem, ubi fere delecta tribu Benjamin propter
35 uxorem Levitae, pauci superstites planxerunt mortuos suos. Hoc autem videtur Jeremias induxisse potius comminando, quam prophetando. Minabatur enim imminere tantam ruinam duabus tribubus, quanta facta fuerat in filiis Rachel, cum plangentium vox audita est in Rama. Tamen etiam prophetavit de nece parvulorum, ut Matthaeus ait, et tunc Rama non est nomen loci. Sed quia Rama *excelsum* sonat, idem est ac si dixisset :
40 Vox in excelso audita est. Videtur quoque debuisse dici, Lia plorans filios suos, cum Bethlehemitae de tribu Juda fuerint. Sed quia tribus Benjamin conterminata est Judae, insinuavit evangelista multos de Benjamin fuisse occisos pro vicinia, ad exaggerandum scelus Herodis. Vel quia Rachel juxta Bethlehem sepulta est, prophetico locutionis modo dicitur ea gessisse quae in loco eodem gerebantur. *Et noluit consolari, quia non*
45 *sunt* id est inconsolabiliter dolebat, de eo quod non sunt, id est de eo quod mortui esse

desiderant. Innocentes quidem martyres dicuntur laxato vocabulo, non quia testes Christi, sed quia pro Christo occisi sunt, quem si non loquendo, moriendo tamen confessi sunt, pro quo etiam Ecclesia pro eis solemnizat, quamvis ad inferos descenderint. Unde et in eorum solemnitate cantica laetitiae subticentur, scilicet, *Te Deum laudamus*, et *Gloria in excelsis Deo*, et pro *alleluia*, quidam dicunt, *Laus tibi, Christe* ; alii, *Cantemus, eia* ; alii dicunt tractum.

Annexe 21. La Postille d'Hugues de Saint-Cher

N. B. : Le texte a été établi à partir de l'édition de Venise (Nicola Pezzana), 1703, vol. 6, fol. 8, numérisée par la Bibliothèque municipale de Chambéry et consultable en ligne sur le site glossae.net.

[fol. 8r] *Tunc herodes videns (ad litteram)*, post annum, et quattuor dies a Nativitate Christi. Tantum enim in pueros desaevire distulit, quod patet ex solennitate eorum, quia intermedio tempore Romam profectus est accusatus a filiis suis Aristobulo et Alexandro, qui erant filii Mariammes, qui erant nobiles, et de regio genere. *Quoniam*
5 *illusus esset a magis*, quia non redierunt ad eum. *Iratus est valde* accumulatur ira de facili prius turbato, per nativitatem. E contra dicitur de viro justo *Prov*, 12, c¹, non contristabit justum, quicquid acciderit ei. *Et mittens occidit*, id est occidere [fol. 8v] fecit. Ille enim facit cujus auctoritate fit. *Omnes pueros* ut qui natus erat, non effugeret. *Qui erant in bethleem, et in omnibus finibus ejus*, ut in tanta multitudine latere non
10 posset. *A bimatu et infra secundum tempus, quo exquisierat a magis*. Haec dictio, *infra*, quandoque dicit ordinem numeri, quandoque ordinem temporis. Major pars Sanctorum convenit in hoc, quod hic dicat ordinem temporis, Et est sensus. Occidit a bimatu et infra, id est a biennio usque ad unum diem (*Hier.* 3, g et 31, c), id est, omnes, qui habebant duos annos, vel minus. Majores enim semper sunt posteriores tempore,
15 *Chrysostomus* vero vult, quod *infra* dicat hic ordinem numeri. Et est sensus. Occidit omnes pueros a bimatu, et infra, id est, a biennio, et post natos usque ad quinque annos. Sed quaeritur, cum sciret Christum esse anniculum et quatuor dierum, quare non occidit anniculos solos? *Greg.* determinat, et ponit primam causam ejus saevitiam, quia ex effrenata crudelitate excessit numerum annorum. Vel ideo, quia puero nato audierat
20 stellas famulari et ideo timebat ne staturam suam transmutaret in aliam infra vel supra aetatem. Notandum autem secundum litteram, quod licet innocentes descenderint ad limbum, sicut Moyses, Job et alii Veteris Testamenti : tamen non agit Ecclesia festum illorum, sed istorum. Fuerunt enim Martyres, licet non proprie. Martyr enim idem est quod testis Christi. Ipsi autem non loquendo, sed moriendo confessi sunt. Fuerunt autem
25 Martyres actu, non voluntate. Voluntate autem, non actu, fuit Martyr Joannes Evangelista, et hoc magis martyrium. Sed propriissime actu, et voluntate, ut Stephanus. Unde ordinantur festa istorum trium secundum majorem, et minorem dignitatem. Quia enim dignius est esse Martyrem actu, et voluntate quam voluntate solum : ideo antecedit festum beato Stephani festum B. Joann. Evangelistae. Quia etiam plus est esse
30 Martyrem voluntate quam actu, et non voluntate : ideo praecedit festum Joannis festum Innocentium. Multis autem de causis fit Martyr. Pro justitia occidus, ut Abel ; pro lege, ut Machabaei ; pro salute populi, ut Christus ; pro fide Christi, ut Laurentius ; pro Christo, ut Innocentes ; pro libertate Ecclesiae, ut Thomas Cantuariensis ; pro assertione veritatis, ut Jeremias, et Isaias ; pro argutione peccati, ut Joannes Baptista.

35

[*Moraliter*] Hoc fit, quando diabolo instigante aliquis intrat religionem, vel aliud bonum facit, ut cum apostataverit, pejor fiat. Sed si perseverat, tunc Herodes illuditur, *Job* 40d. Nunquid illudes ei quasi avi : *Psal* 103. Draco iste, quem formasti ad illudendum ei. Et

¹ Pr 12, 3-4 : *Non roborabitur homo ex impietate, et radix justorum non commovebitur. Mulier diligens corona est viro suo ; et putredo in ossibus ejus, quae confusione res dignas gerit.*

40 tunc exaggerat diabolus persecutionem. Unde *Glos. Super Exod. 8.* Phraeo contemptus surgit in scandala. Et cum non potest invadere perfectos, invadit minores, sicut Herodes pueros *Jerem 51d.* Replevit ventrem suum teneritudine mea Nabuchodonosor Rex Babylonis, dicit religio, id est, novitius : in Bethlehem autem sunt, qui in Ecclesia sunt numero, et merito. In finibus autem sunt, qui numero, et merito. In finibus autem, qui numero tantum. Sed utroque occidit Herodes.

45 A bimatu. Id est, illos, qui duo mandata charitatis implent, vel qui vita, et scientia pollent. Sed pauci sunt tales. Plures autem sunt.

Infra, de quibus *Zachar 11d* Brachium ejus ariditate siccabitur, et obtenebrescet ejus oculus dexter. Per ariditatem brachii, ammissio boni operis designatur. Per oculum dexterum vita significatur, per sinistrum scientia.

50

Tunc adimpletum est, quod dictum est per Jeremiam Prophetam dicentem, *Jerem 31c Interlin.* Adimpletum dicitur : quia antequam fieret, legentibus erat semiplenum. Nam quad in litera sonabat, aliquid futurum occulte promittebat. Nota autem historiam, ut melius possit adaptari prophetia. Legitur *Judic. 20* quod propter uxorem Levitae propter

55 fornicationem peremptam, et secundum numerum Tribuum in duodecim partes divisam, omnis Israel tribuum Benjamin praeter trecentos viros delevit. Dicitur tamen *in fine ejusdem capit*, quod remanserunt sexcenti viri. Eorum autem, qui superfuerunt,

ploratus, et ululatus auditus est usque Rama, qui est locus juxta Gabaa duodecimo miliario a Bethlehem. Audita, exaggerat etiam, ut hyperbolice Rachel jam mortua

60 dolentis affectu filios flere dicatur. Per hoc etiam de Chaldaeis historia textitur, quod sicut illi ploraverunt, sic Judaei interfectos fratres a Nabuchodonosor. Sed verius revelante per Evangelistam Spiritu, prophetia de nece puerorum accipitur. Dicit ergo *Vox in rama audita est.* Rama locus est juxta Gabaa. *Gloss.* In Rama, in excleso. *Ploratus.* Lachrymarum. *Et ululatus multus.* Singultuum, sive planctum. Nota, quod

65 ululatus proprie est irrationabilium, in quo notatur dolor excessisse modum. *Rachel plorans filios suos*, id est, Bethlehem sic dicta propter Rachel ibi sepultam. Sed quare dicitur Rachel plorasse filios suos, cum tribus Juda, quae Bethlehem tenebat, non de

sorore sua Lia fuerit orta ? Responsio, quia non tantum in Bethlehem, sed in omnibus finibus ejus pueri occisi sunt. Tribus autem Benjamin, quae de Rachel orta est, proxima

70 fuit tribui Judae. Unde credi potest, multos de tribu Benjamin fuisse occisos, quos progenies Rachel ploravit. Secundum autem, quod de nece puerorum prophetia intelligitur, ideo Rachel plorasse dicitur : quia juxta Bethlehem uno miliario sepulta est, *Genes. 35c.* Et more prophetico dicitur egisse illa, quae in illo gerebantur loco. Vel

secundum quendam modum loquendi, q. d. tantus fuit dolor, et luctus, ut etiam mortui

75 lugere, et compati deberent. *Et noluit consolari quia non sunt.* Revocandi supple ad vitam, quia mortui sunt.

Allegorice. *Vox in rama audita est* etc. Rachel videns principium est Ecclesia, quae plorat tria genera filiorum. Quosdam miserabiliter passos, sed quia scit illos esse beatos,

80 non vult consolari hic, sed omne solatium transmittit ad aeternam vitam. Unde *Psal 76.* Renuit consolari anima mea. Alios videt prae immensitate suppliciorum apostatasse, et de his non consolatur, sciens ipsos esse damnatos *Osea 13d.* Consolatio abscondita est ad oculis meis, quia ipse inter fratres dividet. Alios vult parere, et non potest propter

eorum malitiam, unde non consolatur, quia non sunt. Sunt enim socii ejus, qui non est,

85 *Job 18c, Isa 37a.* Venerunt filii usque ad partum, et non est virtus pariendi.

Moraliter. Rachel praelatus videns qualitatem subditorum diligenter agnoscere debet vultum pecoris sui. Hic debet flere interfectos populi per mortale, *Jerem 9a.* Quis dabit

capiti meo aquam, et oculis meis fontem lacrymarum, et plorabo die, ac nocte interfectos filiae populi mei, *Jerem* 13c. Educet oculus meus lacrymam, quia captus est grex Domini. Dic Regi, et dominatrici, id est, Abbati et Abbatissae. Humiliamini, et sedete, quia corona de capite vestro descendit, Corona sunt subditi.
90 *Et noluit consolari Osea* 13d. Consolatio abscondita est ab oculis meis, quia inter fratres dividet.

Annexe 22. Le commentaire d'Albert le Grand

ALBERT LE GRAND, *Super Matthaeum, capitula I-XIV*, Bernhard SCHMIDT (éd.), Monasterii Westfalorum in aedibus Aschendorff, coll. « Sancti doctoris ecclesiae Alberti Magni Opera omnia », n° 21/1, 1987, p. 59-62.

Tunc Herodes videns. Hic incipit pars illa in qua apertam malitiam Herodis prosequitur ad perdendum. Habet autem tres paragraphos, quorum primus est de Herodis exacerbatione. Secundus, de puerorum interfectione. Tertius, de facti hujus per Scripturam confirmatione. Quae patent cuilibet in serie litterae.

5 Circa primum horum dicit tria : tempus historiae, causam exacerbationis, et ipsam exacerbationem.

Tempus dicit quando dicit : *Tunc*. Et attende, quod non fuit tempus immediatum, sed potius primo cum Magi non redirent ad eum, et nihil de fama pueri perciperet, putavit Magos visione fallaci esse deceptos, et ex verecundia non rediisse ad eum, et ideo tunc
10 quievit ab inquisitione pueri ; sed postea audiens famam (alias, per famam) de prophetia Simeonis et Annae et multa, quae dicebantur de puero, iterum incepit quaerere nec otiosus fuit diligenter investigare. Quia a filiis citatus fuit Romam ad Imperatorem, ab Alexandro scilicet et Aristobulo, quibus in regem volebat praeficere puerum ex ignobili
15 conjugate susceptum, eis a regno abjectis, oportuit ire Romam. Sed ibi cum filiis praevalisset et licentiam haberet instituere quem vellet, eo quod excepisset contra filios, quod volebant eum interficere, consilium quaesivit ab Imperatore, quid ageretur de fama pueri Jesu ; non enim ausus fuit tantam stragem puerorum committere sine auctoritate Imperatoris. Habens autem licentiam, et rediens victor super filios, fluxit
20 annus a Nativitate Christi et tres dies, quarta die interfecit eos, secundum quod etiam celebratur solemnitas eorum. Et ideo praeponitur festum testis Christi, qui actu et voluntate martyr, hoc est testis est, hoc est, Stephani ; et jungitur illi festum Joannis, qui voluntate, non actu martyr fuit ; et tertio ponitur festum puerorum, qui actu, non
25 voluntate testes sunt, quia 'praeconium Christi non loquendo, sed moriendo confessi sunt'. Gratia igitur illius totius temporis dicit : *Tunc Herodes*.

Et subjungit causam perturbationis, cum dicit : *Videns quoniam illusus esset a Magis*, quia rediens in Judaeam multa fama pueri venit ad eum. Unde etiam transiens per Tharsum Ciliciae invenit naves quae asportaverant Magos in terram suam revertentes, et
30 combussit eas in ira furoris sui, ut impletur, quod dixit Ps. XLVII, 8 : *In spiritu vehementer conteres naves Tharsis*. Attende autem, quod dicit : *Illusus* ; non enim bonorum virorum est allicui illudere. Sed dicendum, quod Magi sibi non illuserunt, sed potius profuerunt, sed ipse hoc quod non redierunt, illusionem reputavit (...).

Deinde subjungit ipsam suam exacerbationem, dicens : *Iratus est valde*. Similis est daemone Herodes, cujus malum est 'furor irrationabilis, demens concupiscentia, phantasia proterva'. Nam quia dementer terrenum regnum concupivit, ideo coeli Rege
35 nato, irrationabiliter iratus fuit : et contra ordinationem Dei, quam prophetia et stellae indicio audierat, non ex ratione, sed ex phantasia frustra proterviebat. Gen. XLIX, 7 : *Maledictus furor eorum, quia pertinax ; et indignatio eorum, quia dura*. Judith, III, 11 : *Nec ferocitatem ejus pectoris mitigare potuerunt*. Fit autem iratus de opinata malorum (alias, Magorum) allusione. Valde autem iratus fuit de crescente puero Jesu bona
40 opinione. Job, V, 2 : *Vere stultum interficit iracundia, et parvulum occidit invidia*. Pravi enim animi est tristari de bono statu, et opinione bonorum.

- Et mittens.* Ecce secundus paragraphus de puerorum interfectione. Et dicuntur sex : Videlicet Herodis timiditas, atrocitas, malitiae generalitas, crudelitas, locus occisorum et aetas. Et ista per ordinem dicuntur in littera.
- 45 Per hoc enim, quod dicit *Mittens*, notatur timiditas, quia per seipsum libentius ivisset : sed timuit, quod aliquis parentum irrueret in eum, cogitans quod cum sit odiosus, non sequeretur vindicta. Cum autem alios missit, et se praeservavit, timebant parentes puerorum vindictam sequentem, si in ministros sceleris irruerent. Dicunt etiam quidam, quod regiae dignitatis est, non per se, sed per alium punire. Jer. XLVIII : *Superbia ejus, et arrogantia ejus, et indignatio ejus, plus quam fortitudo ejus.*
- 50 *Occidit.* Ecce atrocitas. Sap. XII, 5 : *Necatores sine misericordia, et comestores viscerum hominum, et devoratores sanguinis.* Pueri enim innocentes propter teneritudinem dicuntur *viscera hominum.*
- Omnes.* Ecce malitiae generalitas, quia nulli omnino pepercit. Exod. I, 16 : *Si masculus fuerit, interficite eum.* Et ibidem, v. 22, praecepit omni populo dicens : *Quidquid masculini sexus natum fuerit, in flumen projicite.* Similis enim crudelitas et malitia fuit Pharaonis et Herodis : Herodes tamen vicit Pharaonem in hoc, quod quaesivit interficere Deum coeli natum Regem : Pharaonem autem diminuere Dei populum.
- 55 *Pueros.* Ecce crudelitas. Jer. VI, 23 : *Crudelis est, et non miserebitur :* quia nec etiam innocentia aetatis movet ad parcendum. Cum tamen dicat Apostolus Rom. V, 7 : *Pro bono, hoc est, innocente, forsitan quis audeat mori,* supple, ut liberet eum. Iste autem interfecit innocentes omnes. Prov. XI, 17 : *Qui crudelis est, etiam propinquos abjicit.*
- 60 *In Bethleem.* Ecce locus. Et dicit duo, locum scilicet nativitatis, et loca conjuncta nativitatis. Locum tangit, cum dicit : *In Bethleem et in omnibus finibus ejus.* Ne forte sit portatus ad villas adjacentes, ut lateas. Bethleem fecit occidi. Thren. I, 20 : *Foris interficit gladius, et domi mors similis est.*
- 65 *A bimatu.* Hic determinat tempus aetatis occisorum. Est autem bimatus aetas duorum annorum. Et dicit hic tria, scilicet quod bimos occidit, et eos qui infra erant, occidit. Et dicit rationem.
- 70 Infra bimos autem esse dicitur dupliciter, quoad numerum, et quoad tempus. Si quoad numerum annorum, tunc major numerus fit infra minorem in ordine numerandi : tunc illi qui erant infra bimos, erant majoris aetatis. Et ita dicit Chrysostomus, quod bimos occidit, et majores usque ad lustrum, quod est spatium quinque annorum. Cujus signum est, quia quaedam ossa Innocentium inveniuntur, quae praetendunt aetatem quinque
- 75 annorum per quantitatem suam. Hujus autem causa potuit esse, quia timebat, cum tot mirabilia dicerentur de puero, quod aetatis majoris assumeret sibi formam. Si autem infra bimos esse dicantur, qui sunt infra spatium continuum temporis, tunc infra bimos sunt hi qui minoris sunt aetatis quam duorum annorum. Et ita dicit Glossa, quod ab aetate unius noctis occidit pueros usque ad aetatem duorum annorum. Puto, quod utrumque fecit. Quia sicut timuit quod assumeret sibi formam majoris aetatis, ita timuit quod assumeret sibi formam aetatis minoris.
- 80 *Secundum tempus.* Ecce ratio. Tempus autem quod exquisierat a Magis, fuit jam quasi duorum annorum secundum Chrysostomum, quia uno anno ante nativitatem stella apparuerat, et unum annum occupatus siluerat, et in secundo anno fuit. Et ideo sub illo tempore, et secundum tempus et supra occidit crudelis, et impius : quia magis voluit quod multi Innocentes perirent ad hoc, quod solus non evaderet, quem quaerebat : quod est impietatis. Pietas enim magis eligit quod multi liberentur nocentes, quam quod unus moriatur innocens : quia nocentes liberati poenitere possunt, sed innocens mortuus revocari non potest. Et haec sunt verbia Chrysostomi.

- 90 *Tunc impletum est.* Ecce confirmatio per Scripturam. Et dicit duo, scilicet impletionem, et Scripturam quae impleta est. De primo dicit : *Impletum.* Simpliciter, non adimpletum : quia crudele factum fuit et in illo Dominus non addit. *Per Jeremiam Prophetam dicentem XXXI, 15* et hoc praenuntiantem, ut sciretur, quam cito Christi persecutiones inceperunt in hoc mundo.
- 95 *Vox in Rama.* Ecce Scriptura impleta. Et tangit quatuor, quorum primum est exaggeratio facti per magnitudinem lamenti. Secundum est, quod determinatur quorum fuit lamentum. Tertium, inconsolabilitas plorantium. Quartum, inconsolabilitatis causa. Circa primum dicit duo : magnitudinem enim lamenti determinat per clamorem, et per modum. Per clamorem : quia clamor lamentantium, sive *Vox in Rama.* Et attende, quod
- 100 Rama est civitas Saul in sorte Benjamin, sicut dicitur, Jos. XVIII, 25. Quae quia metropolis fuit, ibi maximus fuit ploratus. Verius tamen est, quod Rama hic sit nomen appellativum, et non loci proprium, hoc est, *In excelso* : quia in excelsum coelum clamor ascendit. Jac. V, 4 : *Clamor eorum in aures Domini Sabaoth introivit.* Eccli. XXXV, 19 : *A maxilla lacrymae ascendunt usque ad coelum, et Dominus exauditor non delectabitur in illis.* *Ploratus et ululatus multus.* Exaggeratio est a modo ploratus. Est autem ploratus ipsa lacrymatio : ululatus autem sonus ejulantium prae multitudine doloris. Ululatus proprie est luporum : quia ex nimietate doloris bestialiter clamaverunt, rationis obliti penitus. Nec sic miserabatur Herodes. Thren I, 2 : *Plorans ploravit in nocte, et lacrymae ejus in maxillis ejus.* Jer. IX, 1 : *Quis dabit capiti meo aquam, et*
- 110 *oculis meis fontem lacrymarum ? et plorabo die ac nocte interfectos filiae populi mei. Rachel plorans filios suos.* Ecce qui ploraverunt. Et videtur loqui incongrue, quia Bethleem non erat in finibus Benjamin, sed Judae, qui fuit filius Liae. Praeterea, Rachel jam fuit mortua ; quomodo ergo ploravit ?
- 115 Dicunt quidam, quod loquitur Propheta de filiis Benjamin, qui occisi fuerunt pro uxore Levitae, quam libidine interfecerunt, sicut dicitur Jud. XIX. Sed hoc ridiculum est : quia Propheta hoc dicente pro futuro diu hoc praeterierat : et consolatio reddita fuerat et Rachel diu morta. Unde dicendum, quod juxta Bethleem Rachel sepulta fuerat, sicut dicitur Gen. XXXV,
- 120 19. Et a corpusculo ibi sepulto et materno affectu dicitur plorare. Et est sensus : tanta fuit crudelitas, quod etiam mortui, si fieri posset, plorassent. Praeterea, sortes Benjamin et Judae erant conjunctae. Et quia in finibus adjacentibus occidi praecepit, multi de Benjamin pueri fuerunt interfecti : et ideo ad Rachel istis duabus de causis pertinet ploratus.
- 125 *Et nolui consolari.* Nihil enim consolationis habebat tam enormis crudelitas. Thren. I, 2 : *Non est qui consoletur eam ex omnibus charis ejus.* Is. XXII, 4 et 5 : *Nolite incumbere ut consolemini me super vastitate filiae populi mei : dies enim interfectionis, et conculcationis, et fletuum, Domino Deo exercituum.* *Quia non sunt.* Ecce est causa inconsolabilitatis : quia interfecti sunt antequam essent.
- 130 Infantes enim perfectum esse naturae nondum acceperant, quando sunt interfecti. Vel, *Quia non sunt,* hoc est, quia ad non esse secundum vitam naturae deducti sunt. Et istae duae expositiones sunt litterales. Gen. XXXVII, 35 : *Congregatis autem cunctis liberis ejus ut lenirent dolorem patris, noluit consolationem accipere, sed ait : Descendam ad filium meum lugens in infernum.* Quidam exponunt, quod Rachel sciens gloriam
- 135 Innocentium occidendorum pro Christo, flevit : non quia filii sui ibi fuerunt occisi, sed pro stupro uxoris Levitae, quod erat ei inconsolabile : quia turpem causam mortis acceperunt, et infantes honestam.

Annexe 23. L'exégèse du massacre des Innocents chez Thomas d'Aquin

THOMAS D'AQUIN, *Super Matthæum*, cap. 2, l. 4. Le texte utilisé est celui de l'édition léonine par l'intermédiaire du *Corpus thomisticum* en ligne, [87333].

Tunc Herodes. Hic agitur de interfectione puerorum ; et circa hoc duo facit. Primo ponitur occasio interfectionis ; secundo ponitur interfectio ; ibi *et mittens occidit omnes pueros* ; tertio inducuntur prophetiae, ibi *tunc impletum est*. Occasio fuit ira Herodis : unde *tunc Herodes iratus est*. Iac. I, 20 : *ira viri iustitiam Dei non operatur*. Et notandum quod quando aliquis rex amissionem regni suspicatur, cito irascitur et accenditur. *Videns quoniam illusus esset a magis, iratus est valde*. Et dicitur iratus valde propter duo : quia quando aliquis irascitur, de modica occasione fortiter accenditur. Unde quia in suspicione erat amissionis regni, et illusus fuit a magis, *iratus est valde*. Eccli. XI, 34 : *a scintilla una augetur ignis*. *Et mittens*. In ira ista fuit crudelitas quantum ad tria : quantum ad locum, quantum ad multitudinem et quantum ad tempus. Quantum ad multitudinem, ut unum quaereret, omnes occidit. Unde dicitur *et mittens occidit omnes pueros*. Et nota quod dicit Augustinus quod *iste numquam profuisset tantum obsequio, quantum profuit odio*. Sed quaeritur, cum non habuerint liberum arbitrium, quomodo dicti sunt mori pro Christo. Sed, sicut dicitur Io. III, 17, *non misit Deus filium suum in mundum, ut iudicet mundum, sed ut salvetur mundus per ipsum*. Numquam enim Deus permisisset eos occidi, nisi fuisset eis utile. Unde dicit Augustinus quod idem est dubitare utrum profuerit illis ista occisio, quod est dubitare utrum pueris prosit Baptismus : passi sunt enim ut martyres et Christum moriendo confessi sunt, quamvis non loquendo. Apoc. VI, 9 : *vidi subtus altare animas interfectorum propter verbum Dei*. Secunda crudelitas est, quia occidit *in omnibus finibus*, timebat enim ne fugeret, scilicet ad aliquam civitatem. Et contigit ei sicut bestiae vulneratae, quae non attendit quem vulnerare debeat ; Prov. XXVIII, v. 15 : *leo rugiens, et ursus esuriens, princeps impius super populum pauperem*. Tertia quantum ad tempus. Unde *a bimatu*, idest duorum annorum. Et nota quod Augustinus dicit quod illo anno, quo Christus natus est, innocentes sunt occisi. Sed quare dicit *a bimatu et infra* ? Dicunt quidam quod stella apparuit per duos annos ante ; unde Herodes dubitabat utrum a tempore stellae natus fuisset. Et ideo dicit *secundum tempus quod exquisierat a magis*. Alii autem dicunt quod isti non sunt occisi eodem anno, sed post duos annos. Sed quare tantum distulit ? Triplex ratio redditur a diversis. Una est, quia a principio putabat quod magi fuissent decepti et quod nihil invenissent, sed postquam audivit multa verba de Christo a Zacharia et Simeone et Anna, tunc motus fuit ad quaerendum. Alii dicunt quod hoc fecit ex cautela : timebat enim ne puerum, quem quaerebat, parentes occultassent. Unde primo voluit eos assecurare. Alii quod occupatione impeditus, quia misit post magos usque ad Tharsum Ciliciae et fecit incendi naves eorum. Item fuit occupatus, quia citatus fuit Romae accusatus a filiis. Et sic post reversionem incepit saevire. Et dicit *et infra* etc., quia cogitavit illum esse tantae potentiae, quod posset commutare faciem suam. Per istam occisionem significatur occisio martyrum, quia pueri per humilitatem et innocentiam, infra XIX, 14 : *sinite parvulos, et nolite eos prohibere ad me venire* ; item infra XVIII, 3 : *nisi conversi fueritis, et efficiamini sicut parvuli, non intrabitis in regnum caelorum*. In Bethlehem, et in omnibus finibus eius ; quia per totum mundum occiduntur : Act. I, v. 8 : *eritis mihi testes, scilicet moriendo*.

Duo anni sunt duplex caritas, Dei et proximi, quia *fides sine operibus mortua est*, Iac. c. II, 20. Et nota quod nato Christo, statim persecutio saevit, quia statim quando quis convertitur ad Christum, incipit tentari. Eccli. II, v. 1 : *fili, accedens ad servitum Dei, sta in iustitia et in timore, et praepara animam tuam ad tentationem. Tunc impletum est quod dictum est per Ieremiam prophetam*. Posita occisione puerorum, hic more suo Evangelista prophetiam annuntiantem ponit, quae est Ier. c. XXXI, 15 : *vox in Rama audita est, lamentationis, luctus et fletus, Rachel plorantis filios suos, et nolentis consolari super eis, quia non sunt*. Et notandum quod, sicut dicit Hieronymus, ubicumque per apostolos et Evangelistas introducitur aliqua auctoritas veteris testamenti, non oportet introducere verbum ex verbo semper, sed sicut dedit eis spiritus sanctus, aliquando sensum ex sensu in usu nostro. Ita habemus Ier. XXXI, 15 : *vox in excelsis audita est lamentationis, luctus et fletus, Rachel plorantis filios suos, et nolentis consolari super eis, quia non sunt*. Et sensus idem est. Et considerandum quod, quantum ad hanc auctoritatem pertinet, ista est una de illis quae introducuntur in Evangelio, quae tamen sensum litteralem habet, qui est figura eius, quod fuit in novo testamento. Unde ad intellectum eius consideranda est quaedam historia, quae legitur Iudicum XIX ubi dicitur quod propter peccatum commissum circa uxorem Levitae fere tota tribus Benjamin extincta est ; et dicitur quod ibi fuit maximus planctus, ita quod fuit auditus de Gabaa usque in Rama longe a Bethlehem per duodecim miliaria. Hoc dicitur Rachel plorare, quia mater fuit Benjamin ; et est locutio figurativa, scilicet ad exprimendum magnitudinem doloris. Sed haec est prophetia de praeterito. Alio modo est de futuro dupliciter. Quia uno modo potest referri ad captivitatem Israel, qui quando in captivitatem ducebantur, dicuntur in via iuxta Bethlehem plorasse ; et tunc dicitur Rachel plorasse, quia sepulta erat ibi, Gen. XXXV, 19. Et dicitur hoc eodem modo loquendi quo locus dicitur plorare mala quae in loco accidunt. Vult ergo dicere propheta quod sicut maximus dolor et luctus fuit, quando extincta est tribus Benjamin, ita futurus est maximus alius tempore captivitatis. Tertio modo exponitur sic. Evangelista assumit factum de occisione innocentum et exaggerat istum dolorem quadrupliciter. Ex diffusione doloris, ex multitudine doloris, ex materia, et inconsolabilitate. Dicit ergo : *vox in Rama*. Quedam civitas est in tribu Benjamin, Iosue XVIII, 25, et potest accipi pro civitate Liae. Hic autem accipitur pro excelso; et potest dupliciter exponi. Primo sic : *vox, in excelso prolata, audita est*, quia vox quae in loco alto est, longe lateque diffunditur ; Is. XL, 9 : *supra montem excelsum ascende tu qui evangelizas Sion, exalta in fortitudine vocem tuam*. Vel *audita est in excelso*, idest in caelo apud Deum ; Eccli. XXXV, 21 : *oratio humiliantis se nubes penetrabit, et donec propinquet, non consolabitur, et non discedet donec altissimus aspiciat*. Et iterum : *nonne lacrimae viduae ad maxillam descendunt, et exclamatio eius super deducentes eas ? Ploratus* : hoc potest referri ad fletum infantium occisorum. *Et ululatus multus* ; hoc ad matrum ploratus. Vel utrumque ad pueros : *ploratus* in quantum elevabantur a militibus, *ululatus* in quantum iugulabantur. Maior est dolor matrum, quam filiorum. Item matrum erat dolor assiduus, puerorum fuit brevis : propter quod dicit Zach. XII, 10 : *plangent eum quasi super unigenitum, et dolebunt super eum, ut doleri solet in morte primogeniti*. Item ex materia doloris, quia de morte filiorum. Unde Rachel plorat. Sed obiicitur, quia Bethlehem non erat in tribu Benjamin, sed in tribu Iuda, qui fuit filius Liae. Et solvitur tripliciter. Primo, quia Rachel sepulta fuit iuxta Bethlehem, Gen. XXXV, 19. Et ita ploravit pueros eo modo, quo aliquis locus dicitur plorare ; Ier. II, 12 : *obstupescite, caeli, super hoc, et portae eius, desolamini vehementer, dicit dominus*. Vel aliter. Supra habitum est quod Herodes occidit pueros in Bethlehem, et in omnibus finibus eius et cetera. Bethlehem autem erat in confinio duarum tribuum, scilicet Iudae et Benjamin ;

unde de pueris Benjamin occisi sunt: et sic cessat obiectio, sicut exponit Hieronymus. Augustinus autem aliter exponit et dicit quod consuetudo est quod quando alicui aliqua prospera succedunt, ille, quando adversitates veniunt, magis dolet. Lia et Rachel sorores fuerunt, et isti qui occisi sunt fuerunt de filiis Liae. Et sic corporaliter occisi sunt, ne
 95 aeternaliter punirentur, ut in facto Gabaa. Dicitur ergo plorare videns filios suos occidi et damnari. Vel per Rachel Ecclesia signatur, quia interpretatur videns Deum, et Ecclesia per fidem videt : quae plorat filios suos occisos, non quia occisi sunt, sed quia per ipsos poterat alios acquirere. Vel non plorat propter occisos, sed propter occidentes. Sequitur de inconsolabilitate doloris : *et noluit*. Et exponitur illud multipliciter. Primo ut
 100 referatur ad populum, qui tunc erat. Consolatio enim debetur quamdiu speratur aliquod remedium ; sed quando non speratur, non est consolatio, sicut patet in infirmo desperato ; et ideo dicit, ut referatur ad opinionem matrum, *quia non sunt*, quia scilicet non apparent ; Gen. XXXVII, 30: *puer non comparet*. Vel *noluit consolari, quia non sunt*, idest ac si non essent: consolatio enim non debetur nisi de malis. Unde secundum
 105 hoc refertur ad opinionem Ecclesiae, quae habet eos tamquam regnarent ; unde, sicut de regnantibus, gaudet de eis, I Thess. IV, v. 12 : *nolumus vos ignorare de dormientibus, ut non contristemini, sicut et ceteri qui spem non habent vel noluit consolari* de praesenti, sed expectat consolationem in futuro ; infra V, 5 : *beati qui lugent, quoniam ipsi consolabuntur*.

THOMAS D'AQUIN, *Catena aurea, Lectiones 8 & 9*. Le texte utilisé est celui de l'édition léonine par l'intermédiaire du *Corpus thomisticum* en ligne [85355] *Catena in Mt.*, cap. 2, l. 8, sur le verset Mt 2, 16 ; [85356] *Catena in Mt.*, cap. 2, l. 9 sur les versets Mt 2, 17-18.

[85355] Chrysostomus super Matth. Postquam parvulus Iesus magos suo imperio subiugavit, non potestate corporis, sed gratia spiritus, irascebatur Herodes, quia quos ipse sedens in throno regni suadere non potuit, his Iesus parvulus placuit in praesepio iacens. Deinde contemntes eum, magi addiderunt causas doloris ; unde dicitur tunc
 5 Herodes videns quoniam illusus esset a magis, iratus est valde. Illa enim regum ira magna et inextinguibilis est quam regni zelus accendit. Sed quid fecit ? Mittens occidit omnes pueros. Sicut enim bestia vulnerata, quicquid oculis eius occurrit, quasi auctorem sui vulneris dilaniat, sic et ille delusus a magis iram suam super parvulos diffundebat. Dicebat enim cogitans in furore : certe magi puerum invenerunt, quem regnaturum
 10 dicebant: nam rex regni zelo repletus, de his omnia timet, omnia suspicatur. Ideo ergo misit, et interfecit omnes parvulos, ut unum inveniret in omnibus. Augustinus in Serm. de Epiph. Et dum insequitur Christum, regi nostro coevum procuravit exercitum stolis victricibus candidatum. Augustinus in Serm. 3 de Innocent. Ecce profanus hostis beatis parvulis nunquam
 15 tantum prodesse potuisset obsequio, quantum profuit odio : nam quantum contra eos iniquitas abundavit, tantum gratia benedictionis effulsit. Idem. O parvuli beati. Ille de vestra corona dubitabit in passione pro Christo qui etiam parvulis Baptismum prodesse non existimat Christi : nam qui natus habere potuit praedicatorum Angelos, narratores caelos, adoratores magos, potuit et illis, ne pro eo sic
 20 morerentur, praestare, si sciret illa morte perituros, et non potius maiore felicitate victuros. Absit ut ad liberandos homines Christus veniens, de illorum praemio qui pro

illo interficerentur, nihil egerit, qui pendens in ligno pro eis a quibus interficiebatur, oravit.

25 Rabanus. Non est autem contentus vastatione Bethlehem, sed et adiacentia loca vastavit; nec ullam misericordiam aetatis habuit, a filio unius noctis usque ad filium duorum annorum, qui omnes occideret; unde subdit in Bethlehem et in omnibus finibus eius a bimatu et infra.

30 Augustinus. In caelo enim viderant magi ignotissimam stellam non ante paucos dies, sed ante finem biennii, sicut inquirenti Herodi patefecerunt; unde a bimatu et infra occidit infantes; propter quod sequitur secundum tempus quod exquisierat a magis.

Augustinus. Vel quia timebat ne puer cui sidera famulantur, speciem suam paulo super aetatem vel infra transformaret, vel aetatem sui temporis occultaret; ideo videtur pueros a bimatu usque ad pueros unius diei interfecisse.

35 Augustinus de Cons. Evang. Vel aliquorum magis propinquantium periculorum terroribus agitatus, Herodes ab illa cura, scilicet interficiendi pueros, mente abrepta, in aliis potius occupatur; vel potuit credere, magos fallaci stellae visione deceptos, posteaquam non invenerunt quem natum putaverant, erubuisse ad se redire; atque ita timore depulso, a persequendo puero quievit, et sic completis diebus purgationis, tute cum illo ascendere in templum potuerunt. Quis enim non videat unum illum diem regem
40 multis occupatum latere potuisse? Deinde vulgatis rebus quae in templo dictae factaeque fuerant, Herodes sensit se a magis illum; ac deinde, sicut hic dicitur, multos infantes occidit.

Beda in Hom. in festo Innocent. In hac autem morte puerorum, omnium Christi
45 martyrum pretiosa est mors designata: quod parvuli occisi sunt, significat per humilitatis meritum ad martyrii perveniendum gloriam; quod in Bethlehem et in omnibus finibus eius occisi sunt, ostendit in Iudaea, unde Ecclesiae coepit origo, et ubique per orbem persecutionem saevituram; quod bimi occisi sunt, doctrina et operatione perfectos indicat; qui vero infra, simplices; quod illi quidem occisi sunt, et Christus evasit, insinuat corpora martyrum ab impiis posse perimi, sed Christum ab eis
50 non posse auferri.

[85356] Chrysostomus in Matth. Quia Evangelista horrore implevit auditorem, crudelem occisionem narrans, rursus mitigationem apponit ostendens quod haec non facta sunt Deo nequeunte prohibere atque ignorante, sed per prophetam praedicente; unde dicit tunc impletum est.

55 Hieronymus super Ierem. Hoc Ieremiae testimonium Matthaeus, non secundum Hebraicam veritatem nec iuxta Lxx protulit. Ex quo perspicuum est Evangelistas et apostolos non interpretationem alicuius secutos, sed tamquam Hebraeos, quod legebant Hebraice, suis sermonibus expressisse.

60 Hieronymus in Matth. Quod autem dicitur in Rama, non putamus loci nomen esse, quod est iuxta Gabaa, sed Rama excelsum interpretatur; ut sit sensus: vox in excelso audita est, idest longe lateque dispersa.

Chrysostomus super Matth. Vel quoniam de morte innocentium mittebatur, ideo in excelso audiebatur, secundum illud: vox pauperis penetrat nubes. Quod autem dicit ploratus, fletum parvulorum ostendit; quod autem dicit ululatus, matrum significat
65 lamentum. In parvulis autem mors faciebat finem doloris, in matribus autem semper per memoriam reparatur; et ideo dicit: ululatus multus; Rachel plorans filios suos.

Hieronymus. De Rachel natus est Benjamin, in cuius tribu non est Bethlehem. Quaeritur ergo quomodo Rachel filios Iudae, idest filios Bethlehem, quasi suos ploret. Respondebimus breviter, quia sepulta sit iuxta Bethlehem in Ephrata, et ex corpusculi
70 hospitio matris nomen accepit. Sive quoniam Iuda et Benjamin duae tribus iunctae

erant, et Herodes praeceperat, non solum in Bethlehem interfici pueros, sed et in omnibus finibus eius; per occisionem Bethlehem intelligimus multos etiam de Benjamin fuisse caesos.

75 Augustinus de quaest. Nov. et Vet. Testam. Vel quia filii Benjamin, qui ad Rachel pertinent, olim a reliquis tribubus extincti sunt, et in praesenti et in futuro erasi. Tunc ergo Rachel coepit filios suos plangere quando filios sororis suae in tali causa vidit occisos, ut aeternae vitae heredes existerent: cui enim aliquid adversum evenit, ex felicitate alterius infausta sua miserius luget.

80 Remigius. Assumpsit autem sanctus Evangelista ad exaggerandam magnitudinem luctus, ut diceret etiam Rachelem mortuam plorasse filios suos et noluit consolari, quia non sunt.

Hieronymus. Et hoc secundum duplicem intelligentiam: sive quod eos in aeternum mortuos existimaret, sive quod se consolari nollet de his quos scivit esse victuros; ut sit sensus: noluit consolari, de hoc quod non essent.

85 Hilarius in Matth. Non enim non erant hi qui mortui putabantur: in aeternitatis enim profectum per martyrii gloriam efferebantur; consolatio autem rei amissae erat praestanda, non auctae. Rachel Ecclesiae typum praetulit diu sterilis, nunc fecundae. Huius ploratus ex filiis, non idcirco quia peremptos dolebat, auditur, sed quia ab his perimebatur quos primum genitos filios retinere voluisset.

90 Rabanus. Vel significat Ecclesiam quidem plorare sanctorum de hoc saeculo ablationem, sed non ita velle se consolari, ut qui saeculum morte vicerunt, rursus ad saeculi certamina secum redeant toleranda, quia non sunt ultra revocandi in mundum.

Glossa. Vel non vult consolari in praesenti, quia non sunt, sed omnem spem et consolationem ad aeternam transmittit vitam.

95 Rabanus. Bene autem Rachel, quia ovis vel videns dicitur, Ecclesiam figurat, cuius tota intentio ut Deum contempletur, invigilat; et ipsa est ovis centesima quam pastor in humeris reportat.

Annexe 24. Le commentaire de Pierre de Jean Olivi

Texte établi à partir des manuscrits suivants :

- *O* : Oxford, New College 49. Parch., 158 fol., 420 x 275 mm, 2 col., produit pour John Whethastede, abbé de St. Albans, mi XV^e s. Explicit : « Explicit opus Petri Iohannis super evangelium Mathei ». Fol. 19va-20ra
- *P* : Paris, BnF lat. 15558. Parch., 350 x 230 mm, 2 col., 181 fol. Écriture méridionale, vers 1300, décoration parisienne. Manuscrit acheté par Pierre de Limoges et légué en 1306 au collège de Sorbonne. Fol. 27vb-28ra
- *K* : Klosterneuburg, Stiftsbibliothek, 769. Parch., 250 x 165 mm, 120 fol., 2 col., XIV^e s. Fol. 13ra-rb
- *V* : Vaticano, B.A.V., Vat. lat. 10900. Parch., 211 x 142 mm, 207 fol., 2 col. Écriture méridionale, début XIV^e siècle. Fol. 25vb-26va

(Sigles de l'édition de référence : PETRUS JOHANNIS OLIVI, « *Lectura super Mattheum, prologus* », Sylvain PIRON (éd.), *Oliviana* [En ligne], 4 | 2012, mis en ligne le 14 mars 2013)

[**V 25vb ; O 19va ; P 27vb ; K 13ra**] *Illusus esset a magis*. Ideo estimavit¹ se² illusum ab eis quia promiserant ei se redituros per eum et de puero quem invenissent referre³ : credentes ipsum simpliciter velle Christum adorare.

5 Sed nunquid male fecerunt non attendendo quod promiserant Herodi ? Dicendum quod non ; tum quia Deus eis postea contrarium precepit, tum quia ex quo adverterunt maliciosam et dolosam intentionem Herodis, non debuerunt sibi servare promissum, quia ipsi nichil ei [**V 26ra**] promiserant, nisi presupponendo⁴ et subintelligendo quod⁵ ipse simplici intentione et absque dolo dixisset se Christum querere et velle adorare⁶.

10 *A bimatu et infra*. Sensus est secundum quosdam a duobus annis et supra usque ad quinque annos vel septem, qui sunt finis⁷ puerilis etatis. Quia infra aliquando dicit ordinem numeri⁸ ut ille numerus dicatur infra qui sequitur alterum. Et forte moti sunt quia quorundam innocentum⁹ ossa videntur esse ita magna sicut pueri quinquennis, sed sic sumere infra non est consuetum. Unde potius secundum alios sensus est a duobus

¹ estimavit] extimavit *VP*

² se] illum *O*

³ referre] refient (?) *P*

⁴ presupponendo] presubposito *O*

⁵ quod] quia *O*

⁶ « Sed nunquid (...) velle adorare »] *om. PK*. Cet ajout semble postérieur ; est-ce une erreur de scribe (on note l'homéotéleute) ou un ajout d'Olivi lui-même, lors de la mise au propre de l'ensemble de ses œuvres dans les années 1295 ? Les préoccupations semblent bien celles d'Olivi autour de la promesse, du contrat.

⁷ sunt *om. P*

⁸ L'« ordre du nombre » désigne probablement la disposition verticale des nombres dans une table : en ce sens le chiffre 5 se trouve « en-dessous » du chiffre 2 ; explication donnée dans les notes de la *Légende dorée*, A. Boureau (éd.). Explication présente donc chez Jacques de Voragine, et avant lui chez Pierre le Mangeur, Hugues de Saint-Cher, Albert le Grand, mais pas Thomas d'Aquin.

⁹ innocentum] innocentium *O*

an[O 19vb]nis usque ad infantem unius diei¹. Sed nichilominus potuit contingere quod
 15 per furiam militum Herodis multi etiam quinquennes occiderentur.
Vox in Rama. Hoc scriptum est *Jeremias* 31, ubi nos secundum translationem Ieronimi
 ex hebreo habemus : *Vox in excelso audita est, lamentationis et fletus et luctus, Rachel*
plorantis² filios suos et nolentis³ consolari super eis, quia non sunt⁴. Sed littera Matthei
 20 plus consonat huic littere Septuaginta quia ipsi⁵ fere ponunt eadem verba quamvis
 Ieronimus super illo loco dicat quod Mattheus ut infra subdit ex hebreis⁶ nec juxta
 hebraicum nec juxta Septuaginta sumpsit testimonium. Sed quasi hebreus ex hebreis⁷
 sensum pro primo sermone expressit⁸. Querit autem ibidem Ieronimus quoniam
 Mattheus testimonium prophete ad interfectionem transtulerit parvulorum, cum
 perspicue de decem tribubus scriptum sit que ibi⁹ vocantur Efraim propter Ieroboam
 25 primum regem earum qui fuit de illa tribu. Illa vero tribus nata est de Rachel. Rama
 vero locus erat in tribu Benjamin, juxta Gabba distans secundum magistrum¹⁰ duodecim
 miliario a Bethleem. De quo habetur Isaie X ubi de adventu Senacherib in Jerusalem¹¹
 loquens ait¹² obstupuit Rama, Gabaa Saulis fugit. Unde ibidem secundum litteram
 Jeremias loquitur de captivitate decem tribuum et de planctu earum. Et statim post¹³
 30 subdit de finali reparatione seu¹⁴ reductione¹⁵ earum sicut ibi patet. Summa¹⁶ autem
 [V 26rb] sue responsionis¹⁷ esse videtur quod illa verba mystice ad necem¹⁸ parvulorum
 referantur. Unde et verba sequentia¹⁹ in quibus²⁰ dicitur et revertentur filii ad terminos
 suos²¹. Dicit secundum litteram nondum esse impleta quia decem tribus non sunt reverse
 in Judeam ; sed spiritualiter a passione Christi hucusque²² completum est et completur²³
 35 quando spiritalis Israel in toto orbe salvatur²⁴. Ad hujus autem evidentiam notandum
 quod Spiritus Sanctus per apostolos et evangelistas voluit nos docere quod cantus et

¹ usque ad infantem unius diei] diffère dans *P* et *K* (illisible)

² plorantis] plorans *O*

³ nolentis] noluit *O*

⁴ Jérémie 31, 15. La citation dans *VPK* est identique au texte de la Vulgate, tandis que *O* semble un mélange entre Jérémie 31, 15 et Matthieu 2, 18 (« Vox in Rama audita est ploratus, et ululatus multus : Rachel plorans filios suos, et noluit consolari, quia non sunt »).

⁵ ipsi] ipse *O*

⁶ ut infra subdit ex hebreis] *om. VKP*

⁷ ex hebreis] *om. VK*

⁸ Sed (...) expressit] Sed quasi hebreus secundum proprium expressit *O*

⁹ que ibi] ibique *P*

¹⁰ Pierre Comestor, *Histoire scolastique*, « Historia evangelica », cap. XII « Quod comminatio Jeremiae etiam prophetia fuit », PL 198, col. 1544B

¹¹ in Jerusalem] *om. K*

¹² ait] *om. O*

¹³ post] *om. K*

¹⁴ reparatione seu] *om. V*

¹⁵ seu reductione] *om. K*

¹⁶ Summa] sententia *O*

¹⁷ responsionis] revertionis *O*

¹⁸ necem] vocem *V*

¹⁹ sequentia] ultima *V*

²⁰ in quibus] ubi *P*

²¹ Jérémie 31, 17

²² hucusque] usque huc *O*

²³ completur] complebitur *O*

²⁴ salvatur] salvabitur *O*.

planctus¹ propheti² et eorum comminationes et promissiones erant principaliter de
 spiritualibus quoniam de temporalibus et de finalibus potius quam³ de primordialibus.
 Et iterum quod erant generaliter de omnibus calamitatibus et prosperitatibus in populo
 40 Dei et etiam in toto orbe venturis. Ad hoc autem⁴ significandum non modicum contulit
 verba prophetarum referre ad varios sensus et hoc non solum ad sensus generales⁵ sed
 etiam ad⁶ partiales. Generales autem⁷ voco qui generaliter mundum vel Dei populum
 tangunt. Partiales autem eos qui tantum aliquam partem sicut est⁸ in proposito, quia
 45 interfectio puerorum quiddam⁹ particulare fuit quamquam non¹⁰ pro quanto Christus in
 eis que[**O 20ra**]rebatur et quodammodo occidebatur¹¹ valde utile fuit. Unde etiam¹² hic
 initiata est prima persecutio Christi et ecclesie, seu capitis et membrorum et ideo
 tamquam¹³ in semine omnis in ea representantur¹⁴. Quando ergo Mattheus dicit quod
 50 tunc [**P 28ra**] impletum est hoc vel illud, intelligendum est quantum ad illum sensum
 non quo ad alios omnis. Querit etiam Ieronimus super Mattheum quomodo Rachel pro
 morte filiorum Jude seu Bethlehem proprios filios plangat, cum tribus illa non fuerit ex
 ipsa sed¹⁵ ex Lia¹⁶. Et respondet¹⁷ primo quod hoc ideo est quia sepulta est juxta
 Bethlehem. Et ex sepulcro sui¹⁸ corporis nomen matris accepit. Respondet etiam secundo
 55 quod quia tribus Benjamin erat [**K 13rb**] iuncta tribui Jude. Herodes autem praeceperat
 interfici pueros non solum in Bethlehem [**V 26va**] sed etiam in omnibus finibus ejus,
 intelligimus per occisionem de¹⁹ Bethlehem multos de Benjamin fuisse occisos. Posset
 etiam dici quod quia Rachel prae dolore partus filii sui obiit. Ideo per eam significantur
 60 matres occisorum de eis usque ad mortem dolentes. Dicit etiam Ieronimus quod Rama
 non est hic²⁰ proprium nomen loci, sed sumitur pro appellativo scilicet pro excelso.
 Licet absque dubio in Jeremia satis possit accipi pro proprio nomine loci.
 Et noluit consolari quia non sunt. Hoc secundum Ieronimum dupliciter exponitur.
 Primo quia estimavit²¹ eos in eternum mortuos. Secundo ut sit sensus quod noluit quod
 aliquis eam consolaretur de hoc quod non essent quia ipsa sciebat eos in melius vivere,
 et in melius profecisse. Vel potest esse sensus quod quantum ad gaudium hujus vite
 noluit consolari, quia nec respectu hujus habuit in illis materiam consolandi.

¹ cantus et planctus] planctus et cantus *PV*

² propheti] prophetici *VP*

³ potius quam] postquam *O*

⁴ autem] *om. O*

⁵ et hoc non solum ad sensus generales] *om. P*

⁶ ad] *om. O*

⁷ autem] vero *O*

⁸ est] *om. P*

⁹ quiddam] quoddam *O*

¹⁰ non] *om. VPK*

¹¹ et quodammodo occidebatur] *om. P*

¹² etiam] et *O*

¹³ tamquam] *om. O*

¹⁴ representantur] representamur *O*

¹⁵ sed] seu *O*

¹⁶ Lia] alia *VP*

¹⁷ respondet] respondit *O*

¹⁸ sui] *om. V*

¹⁹ de] *om. OPK*

²⁰ hic] *om. OK*

²¹ estimavit] existimavit *O* ; extimavit *KP*

Annexe 25. L'Interfectio puerorum du Livre de Jeux de Fleury

Orléans, Bibliothèque municipale, 201, fol. 214-220.

Version transcrite par Susan BOYNTON, « Performative Exegesis in the Fleury *Interfectio Puerorum* », *Viator*, janvier 1998, vol. 29, p. 39-64 (*Appendix*, p. 62-64), légèrement modifiée (majuscules et semi-voyelles). Les rubriques (didascalies) sont en italique, le texte effectivement déclamé en romain.

(1^e partie) (1a) *Ad interfectionem puerorum induantur innocentes stolis albis, et gaudentes per monasterium, orent Deum dicentes :*

[A] O quam gloriosum est regnum [in quo cum Christo gaudent omnes sancti amicti stolis albis ; sequuntur Agnum quocumque irit].

5 *Tunc agnus ex improviso veniens, portans crucem, antecedit eos huc et illuc, et illi sequentes cantent :*

[A] Emitte agnum, Domine [dominatorem terrae, de petra deserti ad montem filiae Sion.]

Interim armiger quidam offerat Herodi sedenti sceptrum suum dicens :

10 [A] Super solium David, [et super regnum ejus sedebit in aeternum alleluia.]

(1b) *Interea angelus, super praesepe apparens, moneat Joseph fugere in Egyptum cum Maria. Angelus dicat tribus vicibus Joseph :*

Joseph, Joseph, Joseph, fili David.

Postea diceat haec :

15 Tolle puerum et matrem ejus, et vade in Egyptum, et esto ibi usque dum dicam tibi. Futurum est enim ut Herodes querat puerum ad perdendum eum.

Joseph abiens, non vidente Herode, cum Maria portante puerum, dicens :

[R] Egypte, noli flere [quia dominator tuus veniet tibi, ante cujus conspectum movebuntur abyssi, liberare populum suum de manu potentium. V. Ecce dominator dominus cum virtute veniet.]

20 (1c) *Interim armiger, nuntians magos per aliam vitam redisse, salutatur prius regem ; postea dicat :*

Rex in eternum vive. Delusus es, domine, magi viam redierunt aliam.

Tunc Herodes, quasi corruptus, arrepto gladio, paret seipsum occidere ; sed prohibeatur tandem a suis et pacificetur, dicens :

25 Incendium meum ruina restinguam.

Interea innocentes, adhuc gradientes post agnum, decantent :

Agno sacro pro nobis mortificato.

Splendorem patris splendorem virginitatis.

30 Offerimus Christo sub signo luminis isto.

Multis ira modis ut quos inquit Herodis.

Agno saluemur, cum Christo conmoriemur.

Armiger suggerat Herodes dicens :

Dicerne domine vindicare iram tuam, et stricto mucrone jube occidi pueros ;

35 forte inter occisos occidetur et Christus.

Herodes Tradens ei gladium dicens :

Armiger eximie, pueros fac ense perire.

(1d) *Interim, occisoribus venientibus, subtrahatur agnus clam, quem abeuntes salutant innocentes :*

40 Salve agnus Dei. Salve qui tollit peccata mundi, alleluia.

Tunc matres occidentes orent occisos :

Oremus, tenerae natorum parcite vitae.

Postea, jacentibus infantibus, angelus ab excelso ut moneatur eos, dicens :

[V] Vos qui in pulvere estis, expergescimini et clamate.

45 *Infantes iacentes :*

[R] Quare non defendis sanguinem nostrum, Deus noster ?

Angelus :

Adhuc sustinete modicum tempus, donec impleatur numerus fratrum vestrorum.

(2^e partie) (2a) *Tunc inducatur Rachel, et duae consolatrices ; et stans super pueros plangat cadens aliquando dicens :*

Heu teneri partus laceros quos cernimus artus

Heu dulces nati sola rabie jugulati

Heu quem nec pietas nec vestra coercuit etas

Heu matres misere quae cogimur ista videre

55 Heu quid nunc agimus cur non haec facta subimus ?

Heu quia memores nostrosque levare dolores

Gaudia non possunt nam dulcia pignora desunt.

Consolatrices excipientes eam cadentem dicentes :

Noli virgo Rachel noli dulcissima mater

60 Pro nece parvorum fletis retinere dolorum

Si quae tristarum exulta qua lacrimis

Namque tui nati vivunt super astra beati.

(2b) *Item Rachel dolens :*

Heu, heu, heu. Quomodo gaudebo, dum mortua membra videbo

65 Dum sic commota fuero per viscera tota ?

Me facient vere pueri sine fine dolore.

O dolor o patrum mutataque gaudia matrum

Ad lugubres luctus lacrimarum fundite fletus

Iudeae florem patriae lacrimando dolorem.

70 *Item consolatrices :*

Quid tu, virgo mater Rachel plorans formosa,

cujus vultus Jacob delectat

seu sororis agiculae lippitudo eum juvat.

Terge, mater, flentes oculos.

75 Quem te decent genarum rivuli ?

(2c) *Item Rachel :*

Heu, heu, heu, quid me incusastis fletus incassum fudisse

Cum sim orbata nato paupertatem meam curaret.

Qui non hostibus cederet angustos terminos quos mihi Jacob adquisivit

80 Quique stolidis fratribus quo multos pro dolor extuli esset profuturus ?

Tunc consolatrices, esupinantes infantes, dicentes :

Numquid flendus est iste qui regnum possidet celeste

Quique prece frequenta miseris fratribus apud Deum auxilietur ?

Item Rachel cadens super pueros :

85 [A] Anxius est in me spiritus meus ; in me turbatum est cor meum.

(3^e partie) (3a) *Tunc consolatrices abducant Rachel, et angelus interim de supernis dicat antiphonam qui sequitur :*

[A] *Sinite parvulos [venire ad me, talium est enim regnum caelorum]*

Ad vocum angeli surgentes pueri intrent chorum dicentes :

90 O Christe quantum patri exercitum
 juvenis doctus ad bella maxima
 populis predicans colligis
 umbra suggens cum tantum miseris.

(3b) *Dum haec fiunt, tollatur Herodes et substituat in loco ejus filius ejus Archelaus et exaltetur in regem.*

95

Interim angelus admoneat Joseph in Egyptum quo prius secessit dicens :

 Joseph, Joseph, Joseph, fili David revertere in terram Judam, defuncti sunt enim qui querabant animam pueri.

Tunc Joseph revertatur cum Maria et puero secedens in parte Galilae dicens :

100

[A/R] *Gaude, gaude, gaude, Maria virgo ; cunctas hereses, etc.*

Cantor incipit : Te Deum laudamus.

Annexe 26. Représentation du prétendu martyre de Guillaume de Norwich

Jubé de l'église Holy Trinity de Loddon (détail, fin du XV^e siècle).

Source : <http://www.norfolkchurches.co.uk/loddon/loddon.htm>.



Annexe 27. Notice des *Acta Sanctorum* sur Richard de Pontoise

Acta Sanctorum, Mars, t. III, p. 591-594. Le texte entre crochets est celui des annotations marginales.

[Praefatio]

Richardus puer, Martyr Parisiis in Francia (S.) [Col. 0591B]

- [1] *Ex Anglia transitum in Gallias facimus, Christiano sanguine sæpius cruentatas per eos, quorum maiores Christi sanguinem fundentes in Cruce, [Sub Dagoberto pulsati ex Gallijs Iudæi,] eiusdem sitim velut hæreditariam traduxerunt in posteros. Quamuis enim iam olim magnis ibidem florentes opibus Dagobertus I, Heraclij Imperatoris consilio exemploque inductus, anno sui regni VIII, qui fuit æræ Christianæ DCXXXV, omnes ex imperij sui finibus pelli iussisset, nisi qui sacrum baptisma consensissent recipere ; iisdem tamen partim reuersis postliminio partim ad auitam perfidiam relapsis, ita inualuit execrata stirpis propago, vt totius regni opes penes [Col. 0591C] Iudæos ferme essent, & quæ diuitias consequitur quilibet audendi agendique impunita libertas. Sub hac cum Gallicanæ ecclesiæ gemerent ; [XII seculo rursus inualescunt,] qui tamen de remedio sollicitus esset magnopere, nemo fuit. Certe, si quis esset, parum aut nihil proficiebat, propter summam Regum ipsis indulgentium socordiam : vnde ad Ludouicum Iuniorem scribens Petrus Abbas Cluniacensis conqueritur, quod vt Iudæorum sacrilega commercia tutiora essent, lex iam vetusta, sed vere diabolica, ab ipsis Christianis Principibus processit, vt si res ecclesiastica, vel, quod deterius, aliquod sacrum vas apud Iudæum repertum fuerit, nec rem sacrilego furto possessam reddere, nec nequam furem Iudæus prodere compellatur.*
- [2] *Cum autem auaritiæ accesserit crudelitas, & vtrique impunitas accedit scelerum, [& varios pucros ibi atque in Anglia mactant :] quid non audebit præfidens impietas ? Congerit exempla aliquot Robertus de Turreneio ex monacho Beccensi S. Michaelis de monte Abbas in Appendice ad Sigebertum anno MCLXXI hisce verbis : Theobaldus Comes Carnotensis plures Iudæorum, qui Blesis habitabant, igni tradidit : siquidem cum infantem quemdam in solennitate paschali crucifixissent ad opprobrium Christianorum, postea in sacco positum in fluuium Ligeris proiecerunt : quo inuento, eos conuictos de scelere igni tradidit, exceptis illis qui fidem Christianam receperunt. Hoc etiam fecerunt de S. Wilhelmo in Anglia apud Norwic tempore Stephani Regis : quo [Col. 0591E] sepulto in ecclesia Episcopali multa miracula fiunt ad sepulcrū eius. Similiter factum est de alio apud Gloucestriā tempore Henrici II Regis. Sed & in Francia castello, quod dicitur Pons-Isaræ, de S. Richardo impij Iudæi similiter fecerunt, qui delatus Parisios in ecclesia sepultus, multis miraculis coruscat. Et frequenter, vt dicitur, faciunt hoc in tempore Paschali, si opportunitatem inuenerint.*
- [3] *Hactenus Robertus, de Monte vulgo cognominatus, ipso illo pene, quo Richardus est occisus, anno scriptionem suam finiens, [in quibus S. Richardus] vtpote in anno MCLXXX desinentem : cum ante anni præcedentis Pascha martyriū ille passus probetur inferius ex supparis [Col. 0591F] æui scriptore Rigordo : quod cōfirmatur ex Guilielmo Armorico in gestis Philippi Augusti Regis Francorum ad annū illius primū sic loquente : In diebus illis S. Richardus a Iudæis crucifixus fuit, & martyriū passus : cuius corpus requiescit in ecclesia S. Innocentij Parisius, in loco qui Campellus dicitur, & fiunt ibi per orationes eius mirabilia vsq; in hodiernū diem. Id est post annum MCCXX, [occisus Pontisaræ.] in quo historiam suam concludit ipse Regis*

prædicti Capellanus, & accuratissimus annorum ac pene dierum supputator. Habemus igitur a testibus pene oculatis annum, secundum Francos eius temporis MCLXXVIII
 45 *exeuntem, secundum hodiernum morem nostrum MCLXXIX a Kalendis Ianuarij inchoatum. Habemus locum passionis Pontisaram, cultus vero Parisios urbem regiam. Modum carnificinæ ex Martyrologio Gallicano Saussaij possemus attexere, nisi hic accepisset ex Roberto Gaguino, Ministro Generali Ordinis Sanctiſimæ Trinitatis de redemptione captiuorum ; [Acta descripta a Gaguino.] qui tractatum hac de re vulgavit*
 50 *& populo Parisino inscripsit anno MCCCCXCVIII XVII Kal. Octobris. Hunc tractatum, ex antiquiſimæ impreſſionis libro bibliothecæ noſtræ Claromontanæ Parisijs, erudiſſimus noster Gabriel Cossartius curavit transcribendum, prout illum hic edimus, simulque lectorem admonemus, ambiguis Rigordi mox citandi verbis persuasum eidem Gaguino fuisse, quod Parisijs occisus esset S. Richardus.*
 55 **[4]** *Extat etiam nunc Parisijs iuxta Crucem cœmeterij supra dicti tumba eleuata seu grandis lapis, sub quo sacrum [Col. 0592A] corpus humatum fuisse vulgaris habet opinio, sicut nos docuit Philippus Labbe, rogatus inuestigare qualis etiamnum istic Beati huius cultus ac memoria superesset. [Eo ad SS Innocentium cœmeterium sepulto] Quod autem hodie nomen habet locus traxit a vicino S. Innocentij seu potius S.*
 60 *Innocentis vel SS. Innocentium templo, in quo ex felici Bethleemisorum paruulorum numero notabiles asseruantur Reliquia; primum crus vnus integrum cum carne & ossibus, longum dimidio pede, quod Angeli argentei manibus sustentatum asseruatur: deinde alterius corpusculum similiter integrum, sed ad vnus pedis breuitatem contractum, grandique inclusum crystallo; ex cuius vna parte S. Caroli Magni ex altera*
 65 *S. Ludouici Regis spectantur imagines: ante ipsam vero Reliquiam in crystallini istius vasis basi, cui ipsi plures eiusmodi Innocentium costæ, sunt inclusæ, Ludouici XI, qui anno MCCCCLXI regnare cœpit, atque vxoris eius effigies exprimuntur genuflexæ. Quamobrem concessas loco a Summis Pontificibus Indulgentias Malingræus præcitatus profert.*
 70 **[5]** *Ceterum e cœmeterio in templum translatum fuisse corpus sanctum, [Rex Philippus (vt Rigordus testatur)] postquam cœpit miraculis clarescere, videntur indicare auctores præcitati, quando dicunt illud in ecclesia quiescere: nisi ampliandam aliquis putet huius locutionis significationem: de qua cum vlterius nihil certi habeamus, potius [Col. 0592B] videamus qua ratione iustus vindex in totam nationem extenderit pœnam,*
 75 *infinitis Iudæorum flagitijs debitam. Tractauit argumentum istud ampliſime Rigordus, Philippi Augusti chronographus, ea scribens quæ proprijs oculis vidit, aut ab alijs diligentius exquisiuit, vt profitetur in prologo ad eiusdem Regis gesta, decennio, vt ait, elaborata, & tandem ad preces venerabilis Hugonis S. Dionysij Abbatis, cui ista familiariter reuelauerat, & ad istius instantiam in lucem prolata: vt imposibile sit*
 80 *Hugonem istum, anno MCXCVIII vnanimi electione creatum, intra annum MCCXXVI tres habuisse successores, vt volunt Sanmarthani; quandoquidem ad annum istius seculi XXVIII, producatur historia ipsius rogatu in lucem data, in qua de Martyrio, quod præ manibus habemus, sic loquitur Rigordus, post narratam prædictis Regis coronationem, Remis coram patre anno MCLXXIX in festo Sanctorum omnium factam,*
 85 *cum annum XV ætatis Rex iuuenis ageret.*
[6] *Reuolutis autem quam paucis diebus, ex quo nouus Rex post sacram inunctionem Parisius redijt; [hoc alijsq; Iudæorum sceleribus commotus,] opus quod longo tempore mente agitauerat, sed pro nimia reuerentia, quam Christianissimo patri suo exhibebat, perficere formidabat, aggressus est. Audierat enim multoties a Principibus, qui cum ipso pariter in palatio fuerant nutriti, & hoc sine obliteratione memoriæ [Col. 0592C] commendauerat, quod Iudæi qui Parisius manebant, singulis annis Christianum vnum,*

in opprobrium Christianæ religionis, quasi pro sacrificio, in cryptis subterraneis
 latentes, in die cœnæ vel in illa sacra hebdomada pœnosa iugulabant. Et in huiusmodi
 nequitia diabolicæ fraudis diu perseuerantes, tempore patris sui multoties deprehensi
 95 fuerant & igne consumpti. S. Richardus, cuius corpus requiescit in ecclesia S. Innocentij
 in Campellis Parisius, sic interfectus a Iudæis & crucifixus feliciter per martyrium
 migravit ad Dominum: vbi ad honorem Domini per preces & intercessionem S.
 Richardi, multa miracula ipso Domino operante facta fuisse audiuimus. [eos bonis
 primum spoliari præcepit,] Et quia Christianissimus Rex Philippus diligenti inquisitione
 100 a maioribus hæc & alia quamplurima de Iudæis plenius didicerat; ideo zelo Dei
 inflammatus ad mandatum ipsius eodem anno, quo Remis sacra regni Francorum
 suscepit gubernacula, XVI Kalendas Martij in Sabbato, capti sunt Iudæi per totum
 Franciam in Synagogis suis. Et tunc expoliati sunt auro & argento & vestibus, sicut &
 ipsi Iudæi in exitu de Ægypto Ægyptios spoliauerant.

105 [7] *Anno deinde MCLXXXI alias atque alias contra eosdem Iudæos accusationes
 suscipiens idem Rex (quas prædictus Rigordus fuse prosequitur, [deinde ab eorū debitis
 Christianos absoluit,] & iam pridem ad patrem Regis scribens Petrus Chuniacensis
 pathetice exposuerat) consuluit [Col. 0592D] quemdam eremitam, nomine Bernardum,
 virum sanctum & religiosum, qui eo tempore in nemore Vicenarum degebat, quid facto
 110 opus esset. De consilio cuius relaxavit omnes Christianos de regno suo a debitis
 Iudæorum, quinta parte totius summæ sibi retenta. *Neque id tantum*; sed anno
 Dominicę Incarnationis MCLXXXII exijt edictum a Serenissimo Rege, [ac denique e
 regno expulit:] quod omnes Iudæi de regno suo vsque ad sequens festum S. Ioannis
 Baptistæ ad exeundum parati essent. Et tunc data est licentia a Rege quod omnem suam
 115 suppellectilem venderent... reseruatis sibi & Francorum Regibus successoribus suis
 possessionibus... Quo audito perfidi Iudæi, quidam ex ipsis regenerati ex aqua & Spiritu
 sancto conuersi sunt ad Dominum, quibus Rex intuitu Christianæ religionis omnes
 possessiones eorum in integrum restituit, & perpetua libertate eosdem donauit. *Ceteri
 autem diuenditæ suppellectilis suæ* pretium habentes pro viatico, egressi sunt cum
 120 vxoribus & filijs & vniuerso comitatu, mense Iulij.
 [8] *Verum vel simulatam fuisse multorum qui remansere, [Col. 0592E] conuersionem,
 vel eos qui egressi fuerant clam iterum regressos, non tantum ad ea quæ prius
 incoluerant loca, [iterumq; deprehensos in simili delicto] sed etiam ad vsitata scelera,
 intra decenniū patuit. Siquidem reuolutis aliquot mensibus (post natalem Domini
 125 anno MCXCI apud fontem Eblaudi celebratum) eiusdem anni, more Francico vsque ad
 Pascha protracti, XV Kalendas Aprilis, Philippus Rex existens apud S. Germanum de
 Laia, audita cuiusdam Christiani morte ignominiosa a Iudæis perpetrata, fidei &
 religioni Christianę compatiens, subito, nescientibus suis familiaribus quo pergebat, iter
 arripuit; & gressu velocissimo ad castrum quod Braiam vocant (*in Campania scilicet
 130 ad Sequanam fluuium, Gallicanis leucis quindecim ab vrbe Parisina, a Sancto Germano
 autem fere viginti distans*; [Braia comburi iubet:] *cum alterum eiusdem nominis in
 Picardia ad Somonam duplo distet interuallo*) Braiam, *inquam*, velociter venit, positus
 in portis ipsius castri custodibus: & comprehensus Iudæis octoginta & eo amplius, fecit
 comburi. Comitissa enim ipsius castri, magnis Iudæorum muneribus corrupta, tradiderat
 135 eis quemdam Christianum, cui falso imponebant furtum & homicidium. Quem Iudæi
 antiquo odio commoti, manibus a tergo ligatis, spinis coronatum, per totam villam
 fustigantes duxerunt, & postea patibulo suspenderunt: cum ipsi tempore Dominicę
 Passionis dicerent; Nobis non licet interficere quemquam.
 140 [9] [Col. 0592F] *His ita gestis prorsus admirabile est, Regem a tam laudatis initijs
 orsum, [patitur tamen eos reuerti Parisios.] auaritia & adulatorum suasionibus eo***

- potuisse adduci, vt anno MCXCVIII mense Iulio, contra omnium hominum opinionem suumque ipsius edictum, Iudæos Parisius reduceret, & Ecclesias Dei grauiter persequeretur. Cuius vtriusque criminis quas pœnas dederit, Rigordus prosequitur. Reductis autem isto modo Iudæis eorumque posteris pœna non minima fuit miraculorum*
- 145 *frequentia, quæ suum ipsis facinus diuinitus exprobrabant, & apud Claudium Malingræum in Antiquitatibus Parisinis describuntur, verbis ex Roberto Guaguino mutuatis, quibus suam ad Parisinos epistolam hic concludit num. 8, quæque eadem fere transcribit Saussaius, continentia sancti corporis auentionem, factam antequam Angli Parisijs eijcerentur anno MCCCCXXXVII, III Aprilis.*
- 150 **[10]** *Quibus idem Saussaius in suo Gallicano Martyrologio, probabili potius coniectura quam certi alicuius testimonij fide, videtur addidisse, quod in Angliam S. Richardus translatus ibidem signis diuinis radiavit; [Angli corpus B Richardi auferunt,] donec tandem ab hæreticis, in hac insula tremendo Dei iudicio præualentibus, cum ceteris Beatorum pignoribus exustum, nouam ab infida gente persecutionem sustinuit, ex qua*
- 155 *nouam etiam retulit victoriæ coronam.*
- [11]** *Etenim ignotam Saussayo æque ac nobis fuisse ecclesiam, [Col. 0593A] in qua venerabile pignus vsque ad inducti schismatis tempora Angli seruauere, plane existimamus: nec non ipsum passionis a B. Richardo toleratæ diem, ab eo pro arbitrio electum; cum Pascha anni MCLXXIX in ipsas Kalendas Aprilis incideret. Nam nulla*
- 160 *aut isto aut alio die superest B. Richardi memoria: [sola parte capitis Parisijs relicta.] tantum pars æliqua venerandi cranij, exhumato ab Anglis corpore ecclesiæ non prorsus spoliandæ tradita & argenteo capiti inclusa, tunc & alias ad plebis deuotæ osculum exposita manet: reliquo omni cultu obliuioni tradito per absentiam corporis.*
- 165 Richardus puer, Martyr Parisiis in Francia (S.) AVCT. ROB. GAGVINO.
Deuotis Christo Parisiorum incolis Frater Robertus Gaguinus, Ordinis sanctæ Trinitatis & Captiuorum Minister generalis. Salutem.
- [1]** Rogatus tradere litteris rem supra tercentum & quindecim annos gestam, vereor minus fidei idcirco me habiturum, quod ea, cum peruetus sit, nulla hactenus Latina
- 170 oratione illustrata reperitur: [Epistola auctoris ad Parisinos,] neglecta videlicet inter Francos annales, & nondum satis vulgata Christianæ fidei cultoribus: tamquam parui illam fecerint Maiores nostri, quam **[Col. 0593B]** nunc Ecclesijs celebrandam ausim offerre. Sed in recognoscendis veterum historijs illud plerumque accidit, quod in recensendis opibus diuites solent experiri. Illis enim inter confertissimas opes aliquid oblitum nonnumquam se offert, quod repertum delectet, mireturque opulentus longo se
- 175 tempore neglexisse, quod pretiosum habebat. Iacuit profecto diu velut opertum negligentia caligine, quod nunc in lucem propalatum esse fidelissimus quisque gratuletur: vitam dico & acerbam S. Ricardi passionem, quam ab impia Iudæorum gente pro Christi religione apud Parisios æquanimiter constanterque tolerauit. Cuius
- 180 memoriam præterire, aut in abscondito suppressere impium existimo; præsertim in ea vrbe, vbi & natus est, & martyrij triumpho gloriosus. Celebrat enim Romanus Quintum illum & Regulum, ciues suos, qui se Reipublicæ gratia morti addixerunt: & laudi cui; ciuitati datur, dignos veneratione conterraneos habere, quamquam eorum recordatio fragilis sit, & cum tempore desitura. Impigre ergo assurgat cuii suo Martyri plebs
- 185 Parisina, quem ex veterum gestis apprime venerabilem integra fide referimus, cuius beneficijs apud Deum iuuari infirmitas nostra possit, quem non peritura, sed indeficiens gloria decorat in cælis. Si enim ab exteris patrociniū orantes expectamus: **[Col. 0593C]** cur non speremus ab eo subsidium, quem in solo nostro natum, & fortissimum ciuem educatum fuisse cognoscimus?

190 [2] Iudæa gens, post conditam & tandem a Romanis dirutam Hierusalem, cum bella longasque captiuitates a finitimis populis pertulisset, [Iudæi Parisienses,] plerique ex ea natione extorres facti, per omnem fere terram diuersis locis seruitutem perpessi sunt. Quo memorabili Dei decreto constat eos, sedibus suis amissis, ad Gallias venisse, & apud Lutetiam antiquam Parisiorum urbem tributarias sedes impetrasse : donec [regnare

195 cœpit] Philippus Augustus Francorum Rex, [cuius] tertio a suscepto Diademate anno suis fortunis spoliati a Francorum imperio proscripti sunt. Quod licet ob perpetuum odium, quod aduersus Christicolas perfidus populus gerebat, [Christianis immodico fœnore graues,] existimari factum merito possit ; attulit tamen singularem relegationis causam eius gentis execrabile scelus, præter alia incommoda, quæ quotidianum auaræ

200 gentis fœnus incolis importabat. Namque tantum sibi diuitiarū cumulauerant fœneratores, vt bona ciuitatis pars eis obærata seruiret. Seruiebatur nempe illis a leui maxime plebicula Christianorum, quam domi præter Ecclesiasticas leges [Col. 0593D] non secus ac suæ sectæ domesticos alebat. Et quos nobiles homines nimio fœnori obnoxios, pauperesque effecerant, ij apud le instar captiuorum asseruabantur. Rati id ex

205 Moysi sanctionibus sibi licere : qui eos in sui generis proximos tantum vsuram exercere prohibuit.

[3] Neque hac auaritiæ iniquitate contenti : sacrarum ædium vasa, vestesque Sacerdotum, [& religioni abusu sacrorum vasorum iniurij,] quæ pignoris causa penes eos deponerentur in fœdissimos vsus exponebant. Et cum valde multa huiusmodi

210 pignora haberent, quæ vel celare difficile esset, vel ab eis formidarent auferri; ea in fasces obligata in fossas, quo humana purgamenta egeruntur, demittebāt. Quo factum est, vt peiora ausi, consuetudinem fecerint quotannis clam occidendi quempiam Christianum, [& Christianum vnum soliti quotannis mactare,] credentes secundum Christi prædictionem obsequium se præstare Deo, dum flagellatum & tandem cruci

215 appensum Christicolam occidissent. [Matth. 10, 17.] Tradent vos, inquit Christus, in consilijs, & in synagogis suis, flagellabunt vos, & morte afficient ex vobis. Et ad Iudæos loquens : Ecce, inquit, ego mitto ad vos Prophetas & Sapientes & Scribas, & ex illis occiditis & crucifigetis. [Ib. 23, 34]

[4] Igitur tam immani pernicitati assueti Iudæi, [Col. 0593E] dum Paschæ solennitas de more Christiano celebranda succederet, Ricardum, Parisinum ciuem, blandimentis ad se allectum, in subterraneum, quem ad tam impium facinus locum secretum habebant, inducunt. Inductum Legis eorum Sacerdos rogat, quæ sit religio eius & fides. Cui respondens Ricardus, mitis & pius puer, Eam, inquit, [Richardum puerum comprehendunt,] firmissime sequor atque profiteor fidem, quam a parentibus accepi.

225 Iesum scilicet ex Matre Virgine per sancti Spiritus operationem ideo conceptum & natum & a vestra gente verberibus & sputis deturpatum, vilique tandem morte damnatum, purum & innocentem, vt genus humanum ab inferis redimeret, & in regnum Dei Patris, cuius vnicus est filius, reponeret. Hac fidei confessione indignatus Sacerdos : O insane iuuenis, inquit : quam deliras, & inani credulitate deceptus es ! Dignum profecto est graui te affici supplicio, qui perditum morte hominem diuinitatis quidquam habuisse profiteris. Et mox ad reliquam turbam conuersus Sacerdos, Spoliare, inquit, hunc stulte sapientem, & multo verberare fustigate.

230 [5] Exiit statim fidelis Ricardus, pugnisque tunditur, & virgis atrocissime flagellatur. Irridentibus illum Iudæis, & in eius persona Iesum, [& illum flagellatūq;] matremque

235 Mariam opprobrijs blasphemantibus, & in Ricardi faciem excreantibus, quamquam patientiam eius pariter [Col. 0593F] & constantiam mirarentur. Nam inter asperas flagellationes cum tirunculus Christi Ricardus nihil præter dulce Iesu nomen personaret, eo efferatius persequerentur, quo nomen ipsum audiebant sancte & fideliter inuocari.

240 Vix satiati tandem ludibrijs iubente sacerdote in crucē Ricardū surrigunt, conantes
 eadem iniuria sanctum puerum afficere, qua Dei Filium Christum a se exterminare
 Patres eorum crediderunt. O cæcam æmulationem ! o liuorem stultum ! nondum
 perfidus Iudæus intelligit, se propterea tot locis per orbem exulare, nullisque in terris
 certam se sedem habere, quod Christi doctrinam spernens innocentem accusauit,
 245 despuuit, condemnauit. Oblitus est scilicet verbi Iesu, quo profligandos eos & ciuitatem
 vna euertendam pronuntians, Ecce, ait, circumdabunt te inimici tui vallo, &
 coangustabunt te, & ad terram prosternent te : eo quod non cognoueris tempus
 visitationis tuæ. [Luc. 19, 45] Sed neque animaduertit, quæ in libris Prophetarum
 scripta, & de Christo vaticinata leguntur. Parui existimat diuina miracula, quæ vel inter
 tormēta & cruciatus Christi discipuli operati sunt, vel quæ dietim Sanctorum oratione
 250 patrantur. [Ps. 108, 8] Dilexit, inquit Psaltes Daudid, maledictionem, & veniet ei : [**Col.
 0594A**] & noluit benedictionem, & elongabitur ab eo. Ad hunc modum hallucinatus
 Iudæus, persecutus est Ricardum, hominem inopem ; & compunctū corde mortificauit,
 quem in cælis viuificandū prænouerat Deus.
 [6] [crucifigunt,] Igitur a Cruce pendens beatus Martyr illud Daudicum frequentius
 255 emittebat: Libera me Domine, quia egenus & pauper sum ego, & cor meum
 conturbatum est intra me. [Psal. 108, 32] Ridebat & illudebat Iudæus hæc audiens, &
 certatim quisque eo obsequiosorem Deo se esse arbitrabatur, quanto in illum viliora
 probra & duriores torsiones infligebat. At perseuerabat fidelis Ricardus memor doctrinæ
 Christi, dicentis : Nolite timere eos, qui corpus occidunt : & vltra non habent quid
 260 faciant. [Mat. 10, 28] Et iterum : Beati eritis cum vos oderint homines, & persecuti vos
 fuerint, & dixerint omne malum aduersum vos, mentientes propter me. [Lu. 6, 22]
 Gaudete & exultate in illa die : ecce enim merces vestra copiosa est in cælis. Tamdiu
 siquidem infelix illa Iudæorum turba Ricardum nunc maledictis nunc stimulis agitabat,
 donec exanguis spiritum feliciter efflauit. Felix profecto, qui pro fide Christi torqueri &
 265 breui afflictione macerari dignus, vitam promeruit [**Col. 0594B**] sempiternam.
 [7] Tam atrox & detestabile flagitium cum superiori tempore Iudæi sæpe commisissent :
 pueri qui in palatio educati fuerant, freti consuetudine Philippi, inuicem cum ipso
 Philippo confabulantes, hunc ipsum gentis morem narrauerunt. Ob quod immane
 facinus licet Iudæi pœnas dedissent, aliquot ex illis morte affectis; pertinaci tamen
 270 malitia in hunc beatum puerum Ricardum sæuierunt. Quo diro illorum malo factum est,
 [quo Parisijs comperto,] vt quæsito diu a propinquis Ricardo, Iudæi in suspicionem
 venerint consuetæ tyrannidis. Porro inuentū sancti pueri exanime corpus, in Diui
 Innocentis cœmeterio, quod in Campellis Deo Parisijs dicatum est, sepelitur, adiecto
 lapideo monumento : vbi plerique morbis & maxime febribus extenuati, S. Ricardi (vt
 275 credere fas est) patrocinio sanitatem accepisse referuntur. Non enim dubium esse debet,
 eum a Domino exauditum esse, qui nomen Iesu coram hominibus atq; inter tormenta
 confessus, in mortem innocens traditus est.
 [8] Qui vero Parisijs quique toto regno Iudæi incolebant, iussi sunt auctore Philippo
 fortunis omnibus ad IIII Kalendas Martias mulctari. [ex Bernardi Anachoretæ consilio,]
 280 Sed priusquam regno proscriberentur, Philippus Bernardum anachoretam conuenit, qui
 in Saltu Vicennarum solitarius degebat, homo opinionis bonæ, & non fictæ sanctitatis :
 a quo in eo quod de Iudæis conceperat animo Rex confirmatus edicit, Iudæos omnes
 pridie [**Col. 0594C**] Diui Ioannis Baptistæ Franciam relinquere, & quo sors duceret,
 proficisci. In qua re bina exultationis [**Col. 0594D**] caussa Francis allata est : vna quod
 285 beati Martyris Ricardi mors pro Christi nomine suscepta, fideles reuelante Deo non
 latuit ; sed exhibita in lucem, credentibus materiam Deum laudandi præbet, a quo
 iustorum labores ineffabili mercede compensantur : [pelluntur toto regno Iudæi.] altera

quod Iudæorum fallaci suspectissimoque contubernio Francia liberata est, qui fidei
Christianæ odio & sacrorum inuidia per fœnoris pressuram bonos malosque iuxta
290 vexabant. Est enim Parisijs inter fastos dies lux illa perpetuo memorabilis, qua ciuitas
eorum Lutetia in libertatem de Anglorum tyrannide se vindicauit. Non sit ergo minor
lætitiæ caussa, dum sanctæ Religionis persecutor & blasphemator Iudæus a Francorum
consuetudine factus est alienus, ne ab illo populus, Christo credulus & innocenter
viuens, seducatur. Iniquorum siquidem contubernio boni nonnumquam deprauantur, &
295 iustus communione sceleratorum iustitia cadit, iuxta Sapientis sententiam : Qui tetigerit
picem inquinabitur ab ea. [Eccl. 13, 1] Gratias igitur Deo, & Glorioso Regi Philippo
Augusto rēferamus, quod maleficam gentem a nostro consortio proscripsit : ne
contaminaretur fidelis Christianus ; sed in Dei laude deuotus liberque permaneat, &
eum [Col. 0594E] benedicat, qui in Sanctis suis gloriosus est, & prædicatur, regnans per
300 secula seculorum.
[9] Ceterum vt gratia sanitatum, qua beatus Martyr clarus est, fide non careat ; multi
processere extantque testes, quos a morbis, quibus afficiebantur, [Martyris corpus
miraculis clarum,] S. Ricardi imploratione sanatos fuisse accepimus. Graui etenim febre
velut igni æstuantibus ad venerabiles Martyris Reliquias festinabant, postulabantq; vinum
305 sibi vel aquam ministrari, qua pars aliqua feretri, vbi sanctum eius caput in Diui
Innocentis templo repositum colitur, fuisset abluta : quem liquorem ebibentes, sepulcro
mox se insternebant, in quo fuerat beatus Martyr humatus. Nec vana fide domum inde
reuertebantur incolumes. Eius miraculi beneficium expertus est Guillelmus Bosseterius,
paremque gratiam Margarita Marci Tugieti filia cognouit. Simili præterea patrocínio
310 Philippi de Dubes vxor salutem est consecuta. Addunt ad hæc testimonia non modicam
firmitatem plerique seniores, atque in primis Ioannes Regnaudus, Ioannes du Carfour, &
Guerinus Ioüen, perhibentes quamplurimos (dum Francorum Principatum armis
vsurparent) Anglos hoc febrium æstu & contagio fuisse frequenter vexatos, [in Angliam
transfertur.] restitutosque sanitati. Quo sane miraculo adducti Angli : Beati Martyris
315 corpus de tumulo effossum, in Angliam transtulerunt. Speret igitur nec dubitet ægrotus,
& [Col. 0594F] patrocínium imploret tam benefici Saluatoris, cuius opem sibi non
negari confidat, si constanti fide B. Ricardi suffragium efflagitet.