

Université catholique de Louvain

Faculté de théologie



**Étude du *Commentaire sur le Cantique*
des Cantiques d'Épiphane le Scolastique**

Mémoire de master en théologie présenté par Maïté LECAT

Promoteur : Jean-Marie AUWERS

Louvain-la-Neuve – 2012

INTRODUCTION

« – Que tu es belle, ma bien-aimée, que tu es belle ! Tes yeux sont des colombes. – Que tu es beau, mon bien-aimé, combien délicieux ! Notre lit n'est que verdure » (Ct 1,15-16). Si cet extrait ne faisait pas partie du canon des Écritures, nous y verrions une simple expression de l'amour entre un homme et une femme. Plus largement, nous lirions certainement le Cantique des Cantiques – nous, mais également tous les lecteurs nous ayant précédé depuis la création de cet épithalame – comme un merveilleux poème d'amour, mais il ne nous viendrait probablement pas à l'idée d'y voir une quelconque présence divine. Et pourtant, de par sa place au sein de la Bible, ce « chant de Salomon » a été entendu d'une tout autre manière. Bien sûr, certains y ont vu une simple histoire d'amour humaine¹, mais, aussi bien dans la tradition juive que chrétienne, nombre d'interprétations ont vu le jour, considérant cet échange des Époux comme l'expression de la relation entre Yahvé et Israël ou entre le Christ et l'Église, pour ne citer que deux interprétations majeures. En effet, le Cantique des Cantiques a fait couler – et ne cesse encore de faire couler à l'heure actuelle – beaucoup d'encre, comme l'a rappelé B. Arminjon : « ce texte très court, l'un des plus courts de toute la Bible (117 versets, 1 251 mots, 5 148 caractères...) a non seulement été le plus commenté probablement de

¹ Pensons notamment, pour la période patristique, à la compréhension naturaliste de Théodore de Mopsueste († 428).

INTRODUCTION

toute la Sainte Écriture, mais aussi le plus passionnément controversé¹ ». Une longue tradition de lecture donc... Parmi les œuvres chrétiennes concernant le Cantique des Cantiques, on pourra penser d'emblée au commentaire rédigé par Origène au III^e siècle et dont l'influence sur les écrits postérieurs ne saurait être niée, aux *Sermons* de saint Bernard, ou encore au *Cantique spirituel* de saint Jean de la Croix².

Mais à côté de ces chefs-d'œuvre de la littérature, bien connus à l'heure actuelle, de nombreux commentaires sur le Cantique des Cantiques sont encore très peu étudiés. Voilà pourquoi notre travail sera consacré à l'analyse du *Commentaire sur le Cantique des Cantiques* rédigé par Épiphane le Scolastique vers le milieu du VI^e siècle ; il s'agit en fait de la traduction latine – réalisée à la demande de Cassiodore – d'un commentaire grec dont l'auteur est un certain Philon de Carpasia (IV^e – V^e siècles)³. Dans un premier chapitre, nous retracerons brièvement l'histoire des deux commentaires en présentant leur auteur respectif, et nous dirons quelques mots sur le milieu de travail d'Épiphane – le monastère du Vivarium – ainsi que sur sa technique de traduction. La manière dont les Pères ont considéré le Cantique des Cantiques sera également abordée. Après quelques rappels sur les différents sens de l'Écriture élaborés par Origène, nous verrons, dans un deuxième chapitre, quel est le principe d'interprétation des Écritures développé dans le commentaire

¹ B. ARMINJON, *La Cantate de l'Amour*, p. 30. Concernant les commentaires du Cantique des Cantiques, A.-M. PELLETIER apporte une petite nuance : selon elle, aucun livre de l'Ancien Testament n'a été autant commenté que le Cantique, à l'exception des Psaumes. Cf. A.-M. PELLETIER, *Le Cantique des Cantiques*, p. 36.

² A.-M. PELLETIER, *Le Cantique des Cantiques*, p. 36.

³ La comparaison des deux œuvres est un travail en soi et ne fera donc pas l'objet de notre étude. Pour pouvoir comparer le commentaire de Philon et celui d'Épiphane, il faudrait disposer d'une édition critique de Philon qui prenne en compte l'ensemble de la tradition manuscrite. De même, il faudrait prendre en considération des scholies philoniennes qu'offrent l'Épitomé de Procope sur le Cantique – non éditée lorsque nous avons entrepris ce travail –, ainsi que la Chaîne dite d'Eusèbe dont aucune édition critique n'est disponible à l'heure actuelle. Toute la question est de savoir si le texte « original » de Philon est celui aujourd'hui reproduit dans la *Patrologie grecque* – en traduisant le commentaire en latin, Épiphane aurait alors apporté de nombreux ajouts personnels –, ou si Épiphane disposait d'un texte grec plus long, l'édition de l'abbé Migne étant alors un résumé du commentaire de Philon. La question étant toujours ouverte, nous examinerons donc le commentaire d'Épiphane pour lui-même, sans entrer dans une comparaison avec l'œuvre grecque. Aussi, lorsque nous parlerons d'Épiphane, nous désignerons en fait son texte.

INTRODUCTION

d'Épiphane ; il sera notamment question de la typologie. Le troisième chapitre sera consacré, quant à lui, à la christologie et à l'ecclésiologie présentes dans le commentaire. Développant une lecture ecclésiale du Cantique, le commentaire conçoit la relation entre le Bien-aimé et la Bien-aimée comme l'image de l'union du Christ et de l'Église ; de nombreuses considérations sur chacun de ces époux nous sont donc présentées dans l'œuvre. Notons-le, nous ne prendrons pas en considération l'entièreté du commentaire d'Épiphane, mais notre étude se basera sur la préface et le premier chapitre de ce commentaire. Le texte latin ainsi que la traduction française réalisée par nos soins se trouvent dans le volume annexe¹.

Certains se demanderont peut-être s'il n'est pas vain de déployer tant d'effort à étudier une œuvre si lointaine. Pour répondre à ces critiques éventuelles, nous voudrions reprendre ces quelques mots d'A.-M. Pelletier : « ce qui a été lumière pour la vie de l'Église hier doit nécessairement garder un sens pour la vie de l'Église aujourd'hui, si tant est qu'elle vit, aujourd'hui comme hier, du même mystère d'alliance dévoilé dans le Christ² ». Et de fait, même si le *Commentaire sur le Cantique des Cantiques* d'Épiphane le Scolastique date de près de 1500 ans, il permet encore aux chrétiens d'aujourd'hui, nous semble-t-il, d'entrer un peu plus dans la compréhension de ce mystère d'alliance entre le Christ et son épouse l'Église.

¹ Pour le texte latin, nous avons repris l'édition d'A. Ceresa-Gastaldo (Turin, 1979). Lorsque nous mentionnerons, dans la suite de notre étude, un extrait du commentaire (texte latin), nous utiliserons la numérotation des lignes telle qu'elle figure dans ce volume annexe.

² A.-M. PELLETIER, *Le Cantique des Cantiques*, p. 37.

CHAPITRE I

L'auteur, l'œuvre et son milieu

1. Épiphanes le Scolastique

Nous ne connaissons pas grand-chose de cet Épiphanes, traducteur entre 540 et 570¹. Il séjourne au monastère du Vivarium fondé par Cassiodore – pour certains en tant qu'hôte², alors que selon d'autres il y est moine³ – lorsque Cassiodore compose et remanie ses *Institutiones* (de 560 à 580). Peut-être Épiphanes est-il déjà le compagnon de Cassiodore lors de l'exil de celui-ci à Constantinople entre 540 et 555. Le fondateur du Vivarium qualifie en général Épiphanes de *uir disertissimus*⁴, ainsi qu'une fois de *scolasticus*⁵. Ce nom lui est d'ailleurs resté, mais pour Cassiodore, il s'agit d'un simple qualificatif synonyme de *disertissimus*⁶. Au Vivarium, Épiphanes travaille pour le fondateur du monastère, mettant à sa disposition ses talents de traducteur afin de conserver en langue latine d'importants écrits grecs⁷. À l'heure actuelle, cinq

¹ D. M. CAPPUYNS, *Épiphanes le Scolastique*, col. 631.

² D. M. CAPPUYNS, *Épiphanes le Scolastique*, col. 631.

³ P. SINISCALCO, *Épiphanes le Scolastique*, p. 843.

⁴ *Instit.*, I, 5, 2 ; 8, 6 ; 11, 2 ; 17, 1.

⁵ *Hist. tripart.*, *praef.*

⁶ D. M. CAPPUYNS, *Épiphanes le Scolastique*, col. 631.

⁷ Pour plus de détails, cf. *infra* la section « Le monastère du Vivarium ».

traductions d’Épiphane sont conservées, œuvres dont la paternité ne peut être remise en cause puisque Cassiodore lui-même les mentionne dans ses écrits¹ :

- ❖ Le commentaire de Didyme l’Aveugle sur les Proverbes, *Expositio Didymi in Prouerbia* (cf. *Instit.*, I, 5, 2) ;
- ❖ Le commentaire de Didyme l’Aveugle sur les Épîtres catholiques, *Expositio Didymi in Epistolas Catholicas* (cf. *Instit.*, I, 8, 6) ;
- ❖ Le commentaire de Philon de Carpasia sur le Cantique des Cantiques (attribué à tort à Épiphane de Chypre), *Expositio Epiphanii Cyprii in Canticum Canticorum* (cf. *Instit.*, I, 5, 4) ;
- ❖ Le *Codex Encyclius* du concile de Chalcédoine (cf. *Instit.*, I, 11, 2). Il s’agit d’un ensemble de lettres adressées par différents synodes à l’empereur Léon afin de défendre les décrets du concile de Chalcédoine contre Timothée Aelurus² ;
- ❖ Les *Historiae ecclesiasticae* de Socrate, Sozomène et Théodoret, également connues sous le nom d’*Historia tripartita*, douze livres pour lesquels l’*Historia tripartita* de Théodore le Lecteur a servi de modèle (cf. *Instit.*, I, 17, 1 et *Hist. tripart., praef.*). Tous ne s’accordent pas quant au rôle joué respectivement par Épiphane et par Cassiodore dans la réalisation de ce travail, consistant en un résumé et une compilation des trois histoires afin d’établir une seule histoire continue de l’Église³. Quoi qu’il en soit, publiée sous le nom de Cassiodore, l’œuvre a connu un grand succès et est devenue le manuel de l’histoire de l’Église pour le clergé occidental durant des siècles.

Il est difficile, dans l’état actuel des recherches, de se faire une idée précise du talent d’Épiphane dans son travail de traduction. Selon D. M. Cappuyns⁴, ce traducteur de Cassiodore¹ « comprend souvent mal les textes

¹ D. M. CAPPUYNS, *Épiphane le Scolastique*, col. 631-632.

² W. MILLIGAN, *Epiphanius Scholasticus*, p. 160.

³ W. MILLIGAN, *Epiphanius Scholasticus*, p. 159 ; P. SINISCALCO, *Épiphane le Scolastique*, p. 843.

⁴ D. M. CAPPUYNS, *Épiphane le Scolastique*, col. 631.

grecs et son latin n’est pas toujours suffisamment littéral ». On en a donc conclu que c’est un non-Grec de culture médiocre. Il faut en revanche souligner que ses sources manuscrites ne sont certainement pas des plus faciles à déchiffrer, qu’il traduit *probablement* sur audition – selon la pratique courante à l’époque² – et que Cassiodore n’hésite pas à corriger lui-même la traduction latine fournie par Épiphanes.

2. Le Cantique des Cantiques à l’époque patristique

Avant de présenter le *Commentaire sur le Cantique des Cantiques* d’Épiphanes, voyons comment ce livre biblique a été lu à l’époque patristique et quelles ont été ses utilisations. Dans sa monographie consacrée aux lectures du Cantique, A.-M. Pelletier introduit la section sur l’âge patristique en faisant le reproche à l’œil moderne d’être « prêt à ignorer qu’un texte peut avoir divers modes d’existence et que le commentaire n’est pas la seule forme discursive de relation à un texte³ ». En effet, même si nous portons ici notre attention sur les commentaires du Cantique en raison de notre objet d’étude, n’oublions pas de mentionner que cet épithalame a connu des utilisations variées à l’époque des Pères. Ainsi, il a été lu, cité ou paraphrasé dans quatre domaines que sont la liturgie, l’hymnologie, le discours épistolaire et le commentaire⁴.

Consacrons-nous donc aux commentaires du chant de Salomon. Celui de Théodoret de Cyr († 466) est d’un grand intérêt dans le sens où il nous informe sur les différentes manières dont les Pères ont lu ce livre biblique. De fait, il mentionne plusieurs interprétations profanes dont on ne peut identifier

¹ Ici, comme dans la suite de notre travail, nous parlons d’Épiphanes en tant que « traducteur de Cassiodore ». Il faut bien comprendre qu’Épiphanes était traducteur au service de Cassiodore et non qu’il traduisait les œuvres de Cassiodore.

² Voir à ce sujet l’article d’E. DEKKERS, *Les autographes des Pères latins*.

³ A.-M. PELLETIER, *Lectures du Cantique des Cantiques*, p. 143.

⁴ A.-M. PELLETIER, *Lectures du Cantique des Cantiques*, p. 144. Nous ne nous attarderons pas ici sur les trois premiers domaines, mais nous renvoyons aux p. 147-213 de l’ouvrage d’A.-M. Pelletier.

les auteurs, si ce n’est Théodore de Mopsueste († 428)¹. Théodore ne voit dans le Cantique qu’un écrit de circonstance rédigé par Salomon pour faire accepter au peuple son mariage avec la fille de Pharaon. En faisant une lecture littérale de l’œuvre, Théodore veut se tenir à l’écart de deux interprétations extrêmes, comme l’a exposé J.-M. Auwers : « Pour Théodore, deux interprétations du Cantique doivent être rejetées : celle qui y voit un encouragement au dévergondage (*impudicitiae hortatio*) – car tel ne put être le propos du plus sage des rois – et celle qui y voit une annonce prophétique des biens dont jouit l’Église (*prophetica dictio bonorum Ecclesiae*) – sans quoi le nom divin apparaîtrait dans le Cantique, comme c’est le cas dans tous les écrits prophétiques² ». Si Théodore donne une interprétation profane du Cantique, la plupart des Pères, en revanche, lisent ce chant dans un sens spirituel, développé dans deux directions complémentaires³. En effet, transposant l’interprétation juive qui voit dans le Cantique une allégorie des rapports entre Dieu et son peuple, nombreux font une lecture ecclésiale de l’œuvre, mettant ainsi en avant la relation entre le Christ et l’Église. À côté de cette lecture, ou plutôt en complément de celle-ci, s’est développée une lecture mystique du Cantique, plus individuelle : les Pères comprennent l’échange entre l’Époux et l’Épouse comme le dialogue entre chaque âme chrétienne et le Verbe, tout croyant s’efforçant d’arriver à l’union d’amour avec Dieu. Telles sont les deux tendances de l’interprétation spirituelle du Cantique, les « deux applications, soit isolées soit associées qui, pendant toute la période patristique, seront plus ou moins heureusement commentées⁴ ». Outre l’Église ou l’âme du chrétien, notons-le également, certains exégètes interprètent l’Épouse du Cantique comme la Vierge Marie⁵.

¹ J.-M. AUWERS, *Lectures patristiques du Cantique des cantiques*, p. 131-132 ; J.-M. AUWERS et W. GALLAS, *Les Pères devant le Cantique des cantiques*, p. 11.

² J.-M. AUWERS, *Lectures patristiques du Cantique des cantiques*, p. 133.

³ J.-M. AUWERS et W. GALLAS, *Les Pères devant le Cantique des cantiques*, p. 13-16 ; F. CAVALLERA, *Cantique des Cantiques*, col. 93-94.

⁴ F. CAVALLERA, *Cantique des Cantiques*, col. 93.

⁵ Voir à ce sujet l’article de G. BARDY, *Marie et le Cantique chez les Pères*.

Nous ne mentionnerons pas ici tous les commentaires du Cantique des Cantiques rédigés à l’époque patristique¹, mais nous nous limiterons à une brève présentation des œuvres les plus anciennes. Il nous faut tout d’abord signaler le plus ancien commentaire du Cantique qui nous soit parvenu, à savoir celui d’Hippolyte de Rome, rédigé au III^e siècle². Ce commentaire grec, portant sur les 42 premiers versets du Cantique (jusque Ct 3,8), nous a été transmis dans son intégralité en version géorgienne ; on en possède également un résumé en langue originale. On peut y déceler une lecture ecclésiale, liée à une interprétation christologique, dans laquelle Hippolyte effectue une transposition chrétienne de l’exégèse juive. De fait, alors que celle-ci interprétait l’Époux du Cantique comme Yahvé, et l’Épouse comme la synagogue, Hippolyte voit dans le Bien-aimé et la Bien-aimée respectivement le Christ et l’Église. Une lecture mystique semble également présente car, à l’une ou l’autre occasion, l’Épouse est interprétée comme l’âme individuelle. Comment ne pas mentionner, ensuite, les deux homélies ainsi que le commentaire d’Origène, commencé en 240, « commentaire essentiel qui a déterminé l’orientation de toute l’exégèse ultérieure », qui « représente dans l’état actuel des textes publiés, ce qu’il y a de plus intéressant à étudier et de plus utile dans la patristique grecque sur le Cantique, du point de vue spirituel³ ». Ces œuvres ne nous sont connues actuellement que par des traductions latines réalisées par Rufin et Jérôme. En outre, seuls les quatre premiers livres du commentaire ont été conservés alors qu’il en comportait dix⁴. Origène propose d’abord un sens littéral au Cantique, qu’il appelle « sens

¹ Pour un aperçu des différents commentaires grecs et latins, voir F. CAVALLERA, *Cantique des Cantiques*, col. 94-101. Pour les commentaires grecs, voir J.-M. AUWERS, *Lectures patristiques du Cantique des cantiques*, p. 155. On pourra également consulter l’anthologie des interprétations patristiques du Cantique réalisée par R. J. DESIMONE, *The bride and the bridegroom of the Fathers*.

² J.-M. AUWERS et W. GALLAS, *Les Pères devant le Cantique des cantiques*, p. 13 (notamment la note 13) ; F. CAVALLERA, *Cantique des Cantiques*, col. 94-95 ; R. J. DESIMONE, *The bride and the bridegroom of the Fathers*, p. 30-31 ; A.-M. PELLETIER, *Lectures du Cantique des Cantiques*, p. 217-219. Ce dernier ouvrage comporte une analyse du commentaire d’Hippolyte du point de vue de l’énonciation ainsi que de l’interprétation typologique (p. 219-227).

³ F. CAVALLERA, *Cantique des Cantiques*, col. 95-96.

⁴ R. J. DESIMONE, *The bride and the bridegroom of the Fathers*, p. 39 ; A.-M. PELLETIER, *Lectures du Cantique des Cantiques*, p. 228.

historique » ou « lettre », pour ensuite voir un double sens spirituel, ecclésial et mystique. En effet, une double application est faite, à l’Église et à l’âme parfaite¹. Ainsi, Origène ne se refuse pas de combiner les deux lectures largement répandues à l’époque patristique. « Au plan ecclésiologique, cela permet à l’Alexandrin de joindre l’élan individuel à celui de la communauté : l’Église ne s’unit au Christ que par l’union de chacun de ses membres au Verbe² ». Nous pourrions en dire largement davantage sur ces œuvres d’Origène, mais ce n’est pas notre but ici ; nous voulions simplement présenter les grands principes de l’interprétation du Cantique qui est devenue l’interprétation traditionnelle pour la période patristique et le Moyen Âge³. Enfin, après avoir signalé l’un ou l’autre commentaire, attardons-nous encore quelque instant sur le cas des chaînes exégétiques. Une chaîne est « une collection de citations exégétiques empruntées à plusieurs auteurs et classées selon l’ordre même du texte biblique, qui est ainsi commenté verset par verset (ou par groupe de versets)⁴ ». C’est à partir du VI^e siècle que ce genre littéraire a vu le jour, prenant le relais des commentaires patristiques ; il a connu une diffusion dans le monde byzantin et en-dehors de celui-ci. Selon M. Faulhaber, qui s’est consacré à l’étude de ces chaînes, on peut distinguer cinq types de chaînes sur le Cantique des Cantiques⁵.

En conclusion de cette section, disons quelques mots de l’exégèse des Pères. Il faut d’emblée éviter d’examiner l’interprétation scripturaire de l’époque patristique avec nos considérations modernes. Car, comme l’ont bien expliqué J.-M. Auwers et W. Gallas, « tandis que l’exégèse moderne vise

¹ J.-M. AUWERS et W. GALLAS, *Les Pères devant le Cantique des cantiques*, p. 10.18 ; F. CAVALLERA, *Cantique des Cantiques*, col. 95 ; R. J. DESIMONE, *The bride and the bridegroom of the Fathers*, p. 39.

² J.-M. AUWERS et W. GALLAS, *Les Pères devant le Cantique des cantiques*, p. 15.

³ R. J. DESIMONE, *The bride and the bridegroom of the Fathers*, p. 39.

⁴ J.-M. AUWERS, *Lectures patristiques du Cantique des cantiques*, p. 140.

⁵ J.-M. AUWERS, *Lectures patristiques du Cantique des cantiques*, p. 140. Pour une présentation succincte de ces cinq types de chaînes et pour une bibliographie sur le sujet, voir J.-M. AUWERS, *Lectures patristiques du Cantique des cantiques*, p. 140-147. On trouvera une reproduction de Ct 1,5 dans la chaîne de Procope de Gaza dans J.-M. AUWERS et W. GALLAS, *Les Pères devant le Cantique des cantiques*, p. 28-29, ainsi que de Ct 2,1 dans la même chaîne dans J.-M. AUWERS, *Lectures patristiques du Cantique des cantiques*, p. 156-157.

d’abord à appliquer une méthode – qu’elle soit historico-critique, structurale, narrative ou autre –, afin d’accéder avec une certaine objectivité à des caractéristiques bien déterminées du texte, l’exégèse patristique vise essentiellement à dire Dieu et soumet les méthodes disponibles à cette seule fin. Elle est à proprement parler une *théologie*, un discours sur Dieu ». L’exégèse patristique est donc « moins une application de méthodes qu’un exercice spirituel de recherche de Dieu¹ ». En effet, le Cantique des Cantiques est cité par les Pères de l’Église dans le cadre de l’expérience spirituelle, parce que ses mots « sont propres à expliciter quelque chose du “mysterium” qui organise la foi² ». L’objectif des commentaires patristiques du Cantique est d’inviter le lecteur à entrer dans le dialogue du poème, à prendre la place de l’Épouse conversant avec le Christ³. L’exégèse des Pères est donc un reflet de leur spiritualité, « elle est surtout le miroir de leur vie spirituelle et l’expression de leur expérience d’Église⁴ ». A.-M. Pelletier qualifie cette exégèse d’« exégèse de prédicateurs », où « eruditio » et « contemplatio » sont liées⁵. Enfin notons que si les Pères s’autorisent à interpréter la Bible, c’est en tant que Livre saint, et uniquement à ce titre. Voilà pourquoi l’interprétation patristique du Cantique se situe dans le cadre du canon des Écritures⁶.

3. *Le Commentaire sur le Cantique des Cantiques* d’Épiphane

On vient de le voir, le *Commentaire sur le Cantique des Cantiques* rédigé en latin par Épiphane le Scolastique est en réalité la traduction d’une œuvre grecque dont l’auteur est un certain Philon de Carpasia. Il convient donc, avant d’étudier le commentaire latin, de se pencher quelque peu sur la version originale écrite en grec. Présentons tout d’abord l’auteur dont la vie

¹ J.-M. AUWERS et W. GALLAS, *Les Pères devant le Cantique des cantiques*, p. 27.

² A.-M. PELLETIER, *Lectures du Cantique des Cantiques*, p. 281.

³ A.-M. PELLETIER, *Lectures du Cantique des Cantiques*, p. 281-282.

⁴ J.-M. AUWERS, *Lectures patristiques du Cantique des cantiques*, p. 153.

⁵ A.-M. PELLETIER, *Lectures du Cantique des Cantiques*, p. 286.

⁶ J.-M. AUWERS, *Lectures patristiques du Cantique des cantiques*, p. 147-148.

n’est que très mal connue¹ : Philon aurait vécu dans la deuxième moitié du IV^e siècle et au début du V^e siècle, il aurait été choisi vers 382 (ou 400²) comme évêque de Carpasia (Chypre) par Épiphane, évêque de Salamine. Il aurait fait preuve d’une activité pastorale soutenue afin de défendre l’orthodoxie et d’éliminer les cultes païens, tout ceci accompagné de prodiges et de miracles. Après sa mort à Carpasia même, on l’aurait enseveli dans son église. Plusieurs œuvres lui sont attribuées³ : un *Commentaire du Cantique des Cantiques*, une *Epistola ad Eucarpium* concernant la vie érémitique et la discrétion dans l’ascèse, une *Histoire ecclésiastique* et un *Commentaire sur l’Hexameron*, ces deux derniers étant perdus.

Tandis que la paternité des autres écrits est contestée, le *Commentaire sur le Cantique* est sûrement authentique⁴. Cette œuvre est d’un grand intérêt car non seulement elle couvre l’ensemble du Cantique des Cantiques – bien que le commentaire de Philon soit assez bref – mais elle a également été conservée dans son intégralité⁵. En effet, certains autres commentaires ne concernent qu’une partie du texte biblique et/ou nous sont parvenus de façon incomplète⁶. L’œuvre s’ouvre par une vaste préface présentant « le critère fondamental de l’interprétation allégorique, qui est de révéler le mystère des noces du Christ et de l’Église ». Philon commente ensuite, de manière plus ou moins étendue (il s’agit parfois d’une seule phrase), chaque verset du Cantique cité selon la version des Septante. Pour cela, il s’inspire de ses prédécesseurs tels Hippolyte⁷, Origène et Grégoire de Nysse, mais il réélabore librement les notations trouvées chez ceux-ci. Il fait également preuve d’originalité en ce qui concerne l’image de l’Église comme épouse du Christ : Philon accorde plus

¹ A. CERESA-GASTALDO, *Philon de Carpasia*, col. 1374.

² P. COURCELLE, *Les lettres grecques en Occident*, p. 364.

³ A. CERESA-GASTALDO, *Philon de Carpasia*, col. 1375-1376.

⁴ A. CERESA-GASTALDO, *Philon de Carpasia*, col. 1376.

⁵ Précisons que le commentaire de Philon a été conservé dans son intégralité dans la version latine d’Épiphane, mais non dans sa version originale grecque. Cf. *infra*, p. 13.

⁶ Pour un aperçu des différents commentaires patristiques grecs sur le Cantique des Cantiques, voir www.uclouvain.be/367265.html (page consultée le 30 novembre 2011).

⁷ Ainsi, en faisant un commentaire sur les seins du Bien-aimé (Ct 1,2), Philon se rattache à la tradition remontant à Hippolyte. Cf. P. MELONI, *Il profumo dell’immortalità*, p. 299.

d’importance que ses devanciers au thème du martyr, un thème fortement lié à la mort du Christ et présent à maintes reprises dans le commentaire. Le *Commentaire du Cantique des Cantiques* de Philon de Carpasia connaît ensuite une large diffusion comme en témoignent les chaînes exégétiques : quarante-huit extraits du commentaire se retrouvent dans la chaîne de Procope, trente-sept dans celle du Pseudo-Eusèbe et quatre dans la *Topographie chrétienne* de Cosmas Indicopleustès¹.

Comme mentionné plus haut, Épiphane le Scolastique réalise, au VI^e siècle, une traduction latine du *Commentaire sur le Cantique des Cantiques*, à la demande de Cassiodore. Celui-ci fait part, dans les *Institutiones*, de son entreprise de faire copier trois commentaires sur le Cantique dans un seul codex² : il s’agit de deux homélies d’Origène traduites par Jérôme, du commentaire d’Origène en trois livres, traduit par Rufin, et du commentaire attribué à Épiphane de Chypre, mais dont l’auteur est Philon de Carpasia³. De fait, au début de la préface ainsi qu’un peu plus loin en tête du commentaire proprement dit, Épiphane mentionne comme auteur de l’œuvre son homonyme grec, évêque de Salamine dans l’île de Chypre⁴. Pour certains, c’est cette homonymie avec le traducteur latin qui a favorisé l’attribution du commentaire à Épiphane de Salamine⁵. Selon d’autres, en revanche, Cassiodore aurait opté pour faire figurer le nom de l’évêque de Salamine en raison de sa renommée plus importante que celle de l’évêque de Carpasia⁶.

¹ Pour plus de détails sur les extraits du commentaire dans les chaînes exégétiques, voir *Philonis Carpasii Commentarium in Canticum Canticorum*, p. 14-21, où l’auteur reprend l’ensemble des extraits présents dans les chaînes et les met en parallèle avec le commentaire. Voir aussi le compte-rendu en français réalisé par Solange Sagot : S. SAGOT, *Une récente édition du « Commentaire sur le Cantique des Cantiques »*, p. 360-361.

² S. SAGOT, *Une récente édition du « Commentaire sur le Cantique des Cantiques »*, p. 359.

³ *Instit.* I, 5, 4 : « Post quos Epiphanius antistes Cyprius totum librum Graeco sermone uno volumine sub breuitate complexus est. Hunc nos ut alios in Latinam linguam per amicum nostrum uirum disertissimus Epiphanium fecimus Domino iuuante transferri » (éd. R. A. B. Mynors, p. 24).

⁴ « Incipit expositio sancti Epifanii episcopi Cyprorum super canticum canticorum » (Préface, l. 1) ; « Incipit expositio Epiphanii episcopi Cyprii in canticis canticorum » (I, l. 63).

⁵ A. CERESA-GASTALDO, *Philon de Carpasia*, col. 1375.

⁶ E. PRINZIVALLI, *Philon de Carpasia*, p. 2020.

Penchons-nous sur la manière de procéder d’Épiphane pour rendre en latin ce commentaire grec. Une remarque s’impose d’emblée¹ : pour pouvoir juger pleinement de la technique de traduction d’Épiphane, il faudrait comparer le texte original grec et la version latine. Cependant, le texte du commentaire de Philon de Carpasia dont on dispose actuellement ne semble pas être l’original, mais plutôt une compilation. La version latine d’Épiphane, quant à elle, serait plus proche du texte original car elle comporte des parties plus développées. Malgré ce problème, on peut remarquer qu’Épiphane traduit de façon très littérale les citations bibliques en se basant sur la *Vetus Latina*². Concernant les lemmes du Cantique, nous sommes en présence d’une version très intéressante : il s’agit d’une version revue par Jérôme avant la rédaction de la Vulgate, se basant sur les *Hexaples* d’Origène. Pour la traduction du commentaire en lui-même, on repère quelques passages abrégés, ainsi que des additions et de rares omissions causées par la distraction³. En raison des nombreuses divergences avec la version grecque connue actuellement, on peut croire qu’Épiphane a utilisé un texte différent de celui de nos éditions modernes. Pour le reste, les versions grecque et latine à notre disposition sont assez semblables. Remarquons simplement les nombreuses erreurs⁴ facilement explicables lorsque l’on sait qu’Épiphane traduit sur audition. En conclusion, on peut dire que « la caractéristique essentielle est une extrême liberté, procédé courant à l’époque où l’“adaptation” était une voie normale pour la diffusion d’un texte⁵ ». En ce qui concerne le latin utilisé par Épiphane, il est dans l’ensemble traditionnel au point de vue de la phonétique, de la morphologie et de la syntaxe, même si de nombreux indices⁶ du passage progressif au latin

¹ S. SAGOT, *Une récente édition du « Commentaire sur le Cantique des Cantiques »*, p. 364.

² S. SAGOT, *Une récente édition du « Commentaire sur le Cantique des Cantiques »*, p. 365.

³ S. SAGOT, *Une récente édition du « Commentaire sur le Cantique des Cantiques »*, p. 365-366.

⁴ Relevons notamment des erreurs dues à la prononciation iotacisante du grec : Épiphane utilise le terme *puritas* pour traduire *ἀγνεία* qui est en réalité *ἄγνοια*. La confusion entre voyelles est également observable : le terme *praeceptum* est utilisé pour rendre *ἐπίταγμα* au lieu de *ἐπίτευγμα*, ou encore *στάδιον* est traduit erronément par *studium*. Voir *Philonis Carpasii Commentarium in Canticum Canticatorum*, p. 28.

⁵ S. SAGOT, *Une récente édition du « Commentaire sur le Cantique des Cantiques »*, p. 366.

⁶ On peut noter des changements de voyelles (*perficie* pour *perfeci*, *aut* pour *ut*), de consonnes (*b* pour *u* et inversement), de genres (*malum* pour *malus*, *sacramentus* pour *sacramentum*), de

médiéval sont déjà visibles¹. Quant aux figures de style, celles présentes chez Philon (métonymie, apostrophe, anaphore, antithèse, allitération...) se retrouvent également dans la version latine.

Observons à présent la tradition manuscrite ainsi que les éditions réalisées de chaque version de ce *Commentaire sur le Cantique des Cantiques*. Pour ce qui est du texte grec de Philon de Carpasia², l’*editio princeps* paraît à Rome en 1772 ; l’éditeur, M. Giacomelli, archevêque de Chalcédoine, accompagne le texte grec de sa propre traduction latine. Cette édition est ensuite reprise par A. Galland ainsi que dans le quarantième tome de la *Patrologie Grecque*. Notons également une édition récente (1975) de K. Hadjioannou dans laquelle la traduction latine est remplacée par une traduction en grec moderne. Comme évoqué plus haut, l’œuvre de Philon est aussi connue grâce aux mentions qui en sont faites dans les chaînes exégétiques³. Outre la traduction d’Épiphane le Scolastique, une autre traduction latine du commentaire est réalisée en 1537 à Paris par S. Salutatus, traduction réimprimée et utilisée à plusieurs reprises. Cependant, malgré ce que laisse présumer le titre, il ne s’agit pas d’une traduction de l’œuvre de Philon, mais on y trouve de nombreux passages abrégés empruntés à Grégoire le Grand.

Concernant la traduction latine du commentaire réalisée par Épiphane le Scolastique, on a conservé un manuscrit datant de la seconde moitié du VI^e siècle, le *Vaticanus latinus 5704*. Selon P. Courcelle⁴, on serait là en présence d’un original du Vivarium. En effet, le commentaire d’Épiphane est aujourd’hui seul dans le *Vaticanus*, mais il était auparavant précédé d’autres textes car il occupe les quaternions XXIX à XL de ce manuscrit. Après avoir

conjugaisons (*repellent* pour *repellunt*) etc. Pour d’autres exemples, voir *Philonis Carpasii Commentarium in Canticum Canticorum*, p. 29-30.

¹ S. SAGOT, *Une récente édition du « Commentaire sur le Cantique des Cantiques »*, p. 366.

² A. CERESA-GASTALDO, *Philon de Carpasia*, col. 1375 ; S. SAGOT, *Une récente édition du « Commentaire sur le Cantique des Cantiques »*, p. 358. Notons également l’existence d’une version éthiopienne. Cf. T. ABRAHA, *La versione ge'ez (etiopica) del commento al Cantico dei Cantici*.

³ Cf. *supra*, p. 12.

⁴ P. COURCELLE, *Les lettres grecques en Occident*, p. 365.

effectué quelques opérations mathématiques, P. Courcelle en est venu à la conclusion que l’espace laissé libre avant le commentaire d’Épiphane correspond très bien à celui qu’auraient occupé les deux homélies et le commentaire sur le Cantique des Cantiques d’Origène car, comme vu précédemment, Cassiodore a fait copier ces trois commentaires l’un à la suite de l’autre¹. Il est donc très probable que le *Vaticanus latinus 5704* soit le manuscrit même où Épiphane a rédigé sa traduction. La diffusion de cette version latine du commentaire de Philon n’est ensuite que très réduite. Même si pour certains la traduction aurait été diffusée à Rome dans un premier temps, puis dans d’autres régions d’Italie et peut-être également en France, la seule copie connue de cette œuvre se situe dans le petit codex *Parisinus graecus 3092* du XVII^e siècle (contenant une copie du *Vaticanus latinus 5704*)². G. Bianchini découvre l’œuvre d’Épiphane au XVIII^e siècle et P. F. Foggini publie l’*editio princeps* en 1750 à Rome³. À la suite de Cassiodore, P. F. Foggini attribue le commentaire original à Épiphane de Salamine, et ce n’est que lors de la publication du texte grec de Philon en 1772 par M. Giacomelli que l’on constate qu’il s’agit de la même œuvre. En 1979, A. Ceresa-Gastaldo réalise une édition critique du commentaire, accompagnée d’une traduction italienne et de notes ; nous utilisons cette édition pour notre étude.

4. Le monastère du Vivarium

Cassiodore (~485-~580) sent le danger du milieu monastique de son époque, un milieu vivant replié sur lui-même et développant une culture purement cléricale et assez étroite⁴. Selon lui, les moines ont au contraire besoin des sciences profanes afin de conserver une intelligence complète des

¹ Cf. *supra*, p. 12.

² A. CERESA-GASTALDO, *Philon de Carpasia*, col. 1376-1377 ; S. SAGOT, *Une récente édition du « Commentaire sur le Cantique des Cantiques »*, p. 362.

³ A. CERESA-GASTALDO, *Philon de Carpasia*, col. 1375 ; S. SAGOT, *Une récente édition du « Commentaire sur le Cantique des Cantiques »*, p. 359-360.

⁴ P. COURCELLE, *Les lettres grecques en Occident*, p. 316.

Écritures. Or il est impossible d’acquérir ces sciences uniquement par la littérature latine ; voilà pourquoi il cherche « à mettre les lettres et les sciences grecques au service de la culture monastique ». Cassiodore fonde tout d’abord ce qu’on pourrait appeler une université chrétienne à Rome vers 535-536, se basant sur le *Didascalée* chrétien d’Alexandrie. Cependant, en raison de la guerre ostrogothique lors de laquelle Rome devient finalement byzantine, cette fondation est détruite et la bibliothèque qui a déjà été assemblée est dispersée. Étant donné la situation de Rome, Cassiodore ne pense pas y renouveler sa tentative¹, mais à son retour d’exil de Constantinople vers 555, il rentre à Squillace (Calabre) et y fonde un monastère avec une bibliothèque, établissant des moines dans le domaine de sa famille². Il nomme ce monastère *monasterium Vivariense* en souvenir des viviers qu’il a lui-même fait installer – le terme Vivarium aujourd’hui utilisé est récent –, mais également *monasterium Castellense* en raison de la proximité du *mons Castellum*, refuge des ermites. Les habitants du monastère ne doivent guère se soucier de leur subsistance matérielle car le domaine légué par Cassiodore suffit largement à l’entretien des moines³. Cependant, un peu d’argent rentre au Vivarium grâce à la transcription des livres et à la location des champs ou de la ferme. Outre les offices liturgiques, les moines sont également tenus de s’adonner à l’étude et au travail manuel, mais le métier auquel le fondateur accorde le plus d’importance est la copie et la correction des livres. Le monastère doit toujours être accueillant pour les pauvres et les pèlerins ; il reçoit même des hôtes permanents, non-moines, parmi lesquels on retrouve des *notarii*, des relieurs et bien entendu des traducteurs⁴.

Comme on vient de le voir, Cassiodore juge les œuvres grecques d’une extrême importance pour la culture de ses moines ; en revanche, bien que le

¹ P. COURCELLE, *Les lettres grecques en Occident*, p. 317.

² D. M. CAPPUYNS, *Cassiodore (Senator)*, col. 1357-1358.

³ D. M. CAPPUYNS, *Cassiodore (Senator)*, col. 1359-1360.

⁴ Pour D. M. Cappuyns, les traducteurs ne sont pas des moines, mais des hôtes du monastère du Vivarium. P. Courcelle et F. Blatt, en revanche, les considèrent comme des moines (cf. P. COURCELLE, *Les lettres grecques en Occident*, p. 320 ; F. BLATT, *Remarques sur l’histoire des traductions latines*, p. 235). En ce qui concerne Épiphanie, cf. *supra*, p. 4.

grec soit considéré par certains comme la langue maternelle des moines du Vivarium, il semblerait que tous ne connaissent pas cette langue¹. C’est pourquoi Cassiodore décide de faire traduire en latin les ouvrages grecs les plus indispensables et de réaliser une bibliographie exclusivement latine à l’usage des habitants du monastère comme en témoignent les *Institutiones*². On connaît actuellement le nom de trois traducteurs (moines ou hôtes du monastère ?) au service du fondateur du Vivarium : Mutianus, Epiphane et Bellator. Comment se réalise ce travail de traduction³ ? Cassiodore semble diriger la rédaction : il choisit les tâches à exécuter et veille également au bon déroulement de celles-ci. Si le maître du Vivarium s’attache à retrancher des textes grecs les passages peu orthodoxes, il révisé également les traductions fournies par ses collaborateurs et n’hésite pas à les affiner. On peut dire que les œuvres des traducteurs sont marquées de son empreinte. De fait, F. Blatt a pu remarquer dans les traductions le style propre de Cassiodore⁴ : fins de phrase rythmiques (clausules), groupes de mots peu ordinaires, mots isolés se trouvant uniquement dans ces traductions et chez Cassiodore... Tous ces éléments communs ne peuvent être dus au hasard.

Pour assurer la culture de ses moines, Cassiodore fait donc traduire en latin des œuvres grecques à la fois sacrées et profanes. Dans cette étude consacrée au *Commentaire sur le Cantique des Cantiques* d’Épiphane le Scolastique, on ne s’attardera pas sur l’hellénisme profane au Vivarium⁵, mais on se concentrera davantage sur la littérature sacrée qui consiste essentiellement, pour le monastère de Calabre, en travaux exégétiques⁶. En effet, le but principal de Cassiodore est la formation de commentateurs de l’Écriture ; pour cela, il ne s’intéresse qu’aux grands auteurs classiques et

¹ F. BLATT, *Remarques sur l’histoire des traductions latines*, p. 235 ; P. COURCELLE, *Les lettres grecques en Occident*, p. 319.342.

² P. COURCELLE, *Les lettres grecques en Occident*, p. 319.342.

³ F. BLATT, *Remarques sur l’histoire des traductions latines*, p. 236-237.

⁴ F. BLATT, *Remarques sur l’histoire des traductions latines*, p. 237-238.

⁵ Pour plus de détails à ce sujet, voir P. COURCELLE, *Les lettres grecques en Occident*, p. 321-336.

⁶ P. COURCELLE, *Les lettres grecques en Occident*, p. 336-339.

méprise les exégètes de son temps. Parmi les Pères grecs qu’il fait traduire et dont il possède certaines œuvres, on peut citer Clément d’Alexandrie, Athanase, Eusèbe de Césarée, Jean Chrysostome et Origène pour qui il fait preuve d’une grande estime. Concernant ce dernier, le fondateur du Vivarium rassemble les traductions réalisées par Rufin et saint Jérôme et fait traduire par ses collaborateurs des ouvrages encore inconnus en latin. Cassiodore possède même quelques originaux grecs qu’il confie à ses traducteurs, notamment les œuvres traduites par Épiphanes. En ce qui concerne l’exégèse grecque, on peut situer Cassiodore dans la lignée de saint Jérôme. Notons encore que le maître du Vivarium rassemble également les textes des quatre grands conciles (Nicée, Constantinople, Éphèse et Chalcédoine), même s’il ne se réfère guère qu’au dernier, et s’engage à continuer l’*Histoire ecclésiastique* d’Eusèbe, traduite par Rufin, en rassemblant les œuvres de Socrate, Sozomène et Théodoret dans l’*Histoire tripartite* dans la rédaction de laquelle Épiphanes joue un rôle plus ou moins important¹.

Dégageons à présent quelques caractéristiques des traductions réalisées au Vivarium². Par rapport aux traductions antérieures, elles font preuve d’un plus grand littéralisme, et en comparaison avec les traductions postérieures, on perçoit que les traducteurs de Cassiodore connaissent mieux le grec que leurs collègues du Moyen Âge. En revanche, cette connaissance du grec ne fait guère l’unanimité : P. Courcelle affirme que les traducteurs du Vivarium comprennent mal le grec qui n’est pas leur langue maternelle³, tandis que F. Blatt évoque la possibilité de leur bilinguisme⁴. Ce dernier souligne en tout cas la facilité avec laquelle Épiphanes et ses compagnons se meuvent dans les syntaxes grecque et latine. Cependant, malgré leur bonne connaissance des règles grammaticales, ils méconnaissent les finesses de chacune des deux langues. En ce qui concerne les fautes repérables dans ces traductions, elles

¹ Cf. *supra*, p. 5.

² F. BLATT, *Remarques sur l’histoire des traductions latines*, p. 239-242.

³ P. COURCELLE, *Les lettres grecques en Occident*, p. 320.

⁴ F. BLATT, *Remarques sur l’histoire des traductions latines*, p. 240.

sont dues soit à des leçons corrompues du texte grec, soit à une ignorance – toutefois plutôt rare – du traducteur.

Malgré le souhait de Cassiodore de voir survivre son œuvre, le monastère du Vivarium perd de son activité à la mort de son fondateur (~580) : le travail de traduction s’interrompt et l’on est loin de voir rayonner en Calabre un grand centre de culture¹. Néanmoins, faut-il en conclure que la bibliothèque et le *scriptorium* tombent dans l’oubli et que le travail de traduction mis en œuvre par Cassiodore n’a servi à rien ? Au contraire, une certaine diffusion s’est mise en place dès avant la décadence du monastère et la mort de son fondateur². Alors que différentes hypothèses, avec des positions extrêmes, ont été formulées quant à la survie des manuscrits du Vivarium³, P. Courcelle propose la théorie suivante⁴ : les manuscrits du Vivarium passent à la bibliothèque du Latran peut-être encore du vivant de Cassiodore – on ne sait guère précisément de quelle manière – et, au cours des VII^e, VIII^e et IX^e siècles, les papes dispersent les originaux ou des copies des manuscrits dans les grands centres de culture du monde catholique. Voilà pourquoi on en retrouve des traces à Yarrow, Cologne, Bamberg, Bobbio ou Vérone. L’immense entreprise de traduction mise sur pied par Cassiodore ne tombe donc pas dans l’oubli à la mort de celui-ci ; les manuscrits vivariens se répandent peu à peu dans le monde entier et l’on peut dire à l’heure actuelle que le fondateur du Vivarium a joué un rôle important dans la conservation de la littérature chrétienne.

¹ P. COURCELLE, *Les lettres grecques en Occident*, p. 342-343.

² P. COURCELLE, *Les lettres grecques en Occident*, p. 350.

³ Pour plus de détails concernant ces hypothèses, cf. P. COURCELLE, *Les lettres grecques en Occident*, p. 343-356.

⁴ P. COURCELLE, *Les lettres grecques en Occident*, p. 373-382.

CHAPITRE II

L'interprétation des Écritures dans le Commentaire sur le Cantique des Cantiques

1. Considérations préliminaires : les sens de l'Écriture chez Origène

Avant de commencer notre analyse de l'œuvre d'Épiphane du point de vue de l'interprétation des Écritures, il est bon d'effectuer un bref rappel des différents sens scripturaires élaborés par Origène (185-254), distinction fondamentale dont l'immense influence ne peut être niée durant l'Antiquité et le Moyen Âge¹. Dans ses commentaires et ses homélies, l'Alexandrin ne cesse de rappeler le caractère mystérieux de la Bible : tout s'y passe « en mystère », rien n'est dit au hasard, mais l'Esprit-Saint l'a voulu ainsi². Cependant, bien qu'il insiste sur l'aspect mystérieux des Écritures, Origène n'en rejette pas pour autant le caractère historique. Il établit un parallélisme entre d'une part le sens historique et le sens spirituel de la Bible et d'autre part la chair et la divinité du Fils de Dieu ; tout comme on ne peut nier l'aspect corporel de Jésus pour ensuite voir Dieu en lui, de même il faut prendre en considération les faits historiques présents dans les Écritures afin de percevoir par la suite le

¹ Pour un bon aperçu de l'histoire de l'exégèse patristique, voir M. SIMONETTI, *Lettera e/o allegoria*.

² H. DE LUBAC, *Histoire et esprit*, p. 92-93.

« mystère spirituel » caché en eux¹. Origène se veut donc un défenseur à la fois de la lettre et de l'esprit des Écritures². Son principe est le suivant : les épisodes, préceptes et maximes de la Bible « contiennent des profondeurs divines, mais ils n'en conservent pas moins, dans la très grande majorité des cas, leur signification littérale³ ». Il est donc toujours nécessaire de considérer dans un premier temps le sens littéral ou historique – si invraisemblable, choquant ou immoral puisse-t-il paraître –, et dans un second temps seulement on pourra saisir le sens plus profond qui s'y cache, c'est-à-dire voir quelle « allégorie⁴ » il est possible de dégager⁵. Origène reconnaît en revanche l'existence de certains passages bibliques – certes peu nombreux – qui ne doivent pas être pris à la lettre, mais sont « purement spirituels ». Par ces « pierres d'achoppement », Dieu veut, selon Origène, éveiller notre intelligence pour chercher dans l'Écriture un sens vraiment divin et éviter de considérer uniquement le sens premier⁶.

Après cette distinction « basique », pourrait-on dire, entre le sens historique et le sens spirituel, Origène entend aller plus loin : lorsqu'on a dépassé la lettre, il est possible de dégager des Écritures une triple signification ; on peut alors reconnaître trois ordres de réalité, à la fois liés et distincts. En exposant cette doctrine d'Origène, H. de Lubac⁷ nous met d'emblée en garde : même si l'Alexandrin présente une triple division, il ne la

¹ H. DE LUBAC, *Histoire et esprit*, p. 93-94.

² « Nous au contraire, qui par l'une et l'autre filiation sommes Israélites, nous défendons et la lettre et l'esprit dans les saintes Écritures, nous disputons contre ceux qui semblent Israélites à demi, nous affirmons qu'il ne faut ni maudire selon la lettre, ni blasphémer selon l'intelligence spirituelle » ; « Nos uero, qui ex utroque genere Istrahelitae sumus et litteram et spiritum in Scripturis sanctis defendimus et litigamus aduersum eos, qui ex media parte Istrahelitae uidentur, et dicimus quia neque secundum litteram maledici oportet neque secundum spiritalem intelligentiam blasphemari », *Homélies sur le Lévitique*, XIV, 2 (SC 287, p. 232-233).

³ H. DE LUBAC, *Histoire et esprit*, p. 96.

⁴ Sur ce terme, cf. *infra*, p. 24-30.

⁵ Cf. *Homélies sur la Genèse*, I, 11.12 (SC 7 bis, p. 52.54) ; *Homélies sur les Nombres*, XI, 3, 2 (SC 442, p. 28).

⁶ Pour plus de détails à ce sujet, et notamment des exemples, voir H. DE LUBAC, *Histoire et esprit*, p. 99-101. Origène exprime cette idée dans le *Traité des principes*, IV, 2, 9 (SC 268, p. 334-340).

⁷ H. DE LUBAC, *Histoire et esprit*, p. 140-141.

conçoit ni ne l'applique de manière uniforme. Après avoir examiné les écrits d'Origène, il faut même reconnaître deux façons d'envisager ce triple sens de l'Écriture. La première division est la suivante¹ : on peut reconnaître dans les Écritures tout d'abord un sens historique, ensuite un sens moral – il s'agit de l'application qui en est faite à l'âme, sans qu'il y ait forcément une conception chrétienne –, et enfin un sens mystique, renvoyant au Christ, à l'Église et aux réalités de la foi². « Si le sens historique à lui seul n'a souvent qu'une faible utilité, n'offrant même parfois à l'âme aucune nourriture, le sens moral est comme le lait qui convient aux enfants, tandis que le sens mystique est l'aliment solide du chrétien qui est au moins en marche vers la perfection³ ». Mais Origène voit également les trois sens d'une seconde manière : il reconnaît d'abord un sens historique à l'Écriture, suivi d'un sens mystique – relatif au Christ et à l'Église –, et pour finir un sens spirituel, c'est-à-dire relatif à l'âme. Ces deux divisions peuvent donc paraître, de prime abord, identiques puisqu'on retrouve les mêmes sens des deux côtés, si ce n'est que les sens mystique et moral ou spirituel sont inversés d'une conception à l'autre⁴. Cependant, la différence est grande entre les deux visions d'Origène car, même si elle n'est pas présentée de manière théorique, cette distinction se laisse percevoir dans nombre de textes⁵. En effet, le sens moral venant en deuxième position concerne l'âme en général, l'âme « en soi » indépendante de toute réalité chrétienne. Dans le sens spirituel – situé cette fois à la troisième et dernière place –, en revanche, il est question de l'âme chrétienne, qui cherche Dieu, l'âme dans l'Église. Reprenons les mots de H. de Lubac, différenciant les deux approches : « D'une part, donc, nous avons une sorte d'anatomie et de physiologie de l'âme qui, en principe au moins, ne supposait pas la révélation. D'autre part, nous avons une histoire du salut de l'âme en fonction du salut de

¹ Cette division se trouve clairement exposée dans le *Traité des principes*, IV, 2, 4 (SC 268, p. 310-316).

² H. DE LUBAC, *Histoire et esprit*, p. 141.

³ H. DE LUBAC, *Histoire et esprit*, p. 142 ; l'auteur s'inspire ici des mots mêmes d'Origène. Cf. *Homélie sur Ézéchiel*, VII, 10 (SC 352, p. 270-272).

⁴ H. DE LUBAC, *Histoire et esprit*, p. 142.

⁵ H. DE LUBAC, *Histoire et esprit*, p. 143.

l'humanité par le Christ, ou un appel au salut de l'âme dans le salut commun de l'Église. Aussi comprend-on que le sens spirituel vienne normalement en troisième lieu, après le sens mystique : il l'approfondit, l'intériorise et l'achève en l'appliquant¹ ». Voici donc les deux manières de percevoir la tripartition de l'Alexandrin selon H. de Lubac. En revanche, même s'il reconnaît « l'idée intéressante », G. Dorival se montre critique vis-à-vis de cette approche, faisant remarquer que « les exemples de sens moral que donne Origène dans le *Traité des Principes* sont empruntés à Paul : leur caractère chrétien ne peut être mis en doute² ». On le voit, la position de H. de Lubac est loin de faire l'unanimité parmi les chercheurs³.

Derrière l'exégèse origénienne se cache une méditation sur le rapport entre l'Ancien et le Nouveau Testament, méditation dont les germes se trouvaient déjà dans l'Église primitive⁴ : c'est bien un seul et même Dieu qui est l'auteur des deux Testaments, un seul et même Dieu qui se manifeste dans les deux Testaments, et pour les chrétiens, le Christ est déjà contenu mystérieusement dans l'Ancien Testament. Comme on l'a vu, le rapport de la lettre à l'esprit est primordial pour Origène, c'est-à-dire le passage incessant de l'Ancien au Nouveau Testament, possible uniquement grâce au Christ⁵. Partout dans la Loi et les Prophètes on peut trouver Jésus, tout y est prophétique parce que tout signifie Jésus et chacun des grands personnages de l'Ancien Testament préfigure sous quelque aspect Jésus⁶. Toute l'Écriture parle donc du mystère du Christ, et particulièrement du mystère du Christ sur la croix⁷. Lié au mystère du Christ, le mystère de l'Église est également préfiguré non

¹ H. DE LUBAC, *Histoire et esprit*, p. 143-144.

² G. DORIVAL, *Le sens de l'Écriture chez les Pères*, col. 436-437.

³ Concernant le débat autour du contenu et de la manière d'entendre la doctrine des trois sens de l'Écriture selon Origène, on peut se référer à O. NESTEROVA, *Les interprétations modernes de la doctrine origénienne des « trois sens » de l'Écriture*.

⁴ H. DE LUBAC, *Histoire et esprit*, p. 167.

⁵ H. DE LUBAC, *Histoire et esprit*, p. 170.

⁶ H. DE LUBAC, *Histoire et esprit*, p. 171-172.

⁷ Voir de nombreux exemples dans H. DE LUBAC, *Histoire et esprit*, p. 173-174.

seulement dans l'Ancien Testament, mais aussi dans le Nouveau¹. Comme le dit H. de Lubac, « mystère du Christ et de l'Église : mystère unique, indissoluble ; grande réalité présente au genre humain dès sa naissance ; contenu total de l'Écriture entière² ».

Nous avons vu un triple sens de l'Écriture chez Origène, mais en combinant ses écrits, il conviendrait mieux de parler de quadruple sens. C'est d'ailleurs quatre sens de l'Écriture qu'a retenus l'exégèse médiévale, fixant cette doctrine dans le célèbre distique³ :

*Littera gesta docet, quid credas allegoria,
Moralis quid agas, quo tendas anagogia*⁴.

On y trouve tout d'abord le sens littéral, ou historique comme l'a appelé Origène, ensuite le sens allégorique ou mystique – il s'agit de l'aspect dogmatique –, suivi du sens moral ou spirituel, encore appelé tropologique – aspect pratique –, et enfin le sens anagogique ou eschatologique⁵. Mais H. de Lubac de préciser : « En fin de compte, la division essentielle ne sera donc pas triple ni quadruple. Il n'y a dans l'Écriture, fondamentalement, que deux sens : le littéral et le spirituel, et ces deux sens eux-mêmes sont en continuité, non en opposition. L'esprit est dans la lettre comme le miel dans son rayon⁶ ». De fait, les trois derniers sens ne sont que trois aspects du sens spirituel. Quoi qu'il en soit, cette quadruple distinction a eu une influence considérable durant tout le Moyen Âge⁷.

Pour terminer ces quelques considérations préliminaires, attardons-nous encore un instant sur la terminologie employée pour exprimer ces différents sens de l'Écriture. En effet, les termes *typologie*, *allégorie* et *figure* – pour ne

¹ Voir également de nombreux exemples dans H. DE LUBAC, *Histoire et esprit*, p. 175-177.

² H. DE LUBAC, *Histoire et esprit*, p. 177.

³ H. DE LUBAC, *Histoire et esprit*, p. 178.

⁴ Voir à ce sujet l'article de H. DE LUBAC, *Sur un vieux distique*.

⁵ H. DE LUBAC, *Histoire et esprit*, p. 179.

⁶ H. DE LUBAC, *Histoire et esprit*, p. 179.

⁷ Voir à ce sujet les quatre tomes de H. DE LUBAC, *Exégèse médiévale*.

citer que ceux qui retiendront ici notre attention – ne sont pas simples d'utilisation et requièrent quelques éclaircissements. En parlant de la lecture typologique, P. Beauchamp précise l'origine du terme¹ : cela vient de *typos*, traduit en latin par *figura*, d'où le nom d'interprétation ou d'exégèse figurative ou typologique. Le sens typologique équivaut au sens spirituel ; il est donc distinct du sens littéral, même si l'auteur reconnaît un peu plus loin que le sens littéral et le sens spirituel ne sont « pas toujours si discernables »². De même, H. de Lubac admet la synonymie des adjectifs « figuratif » et « typique », puisque *figura* est la traduction habituelle de *τύπος*³. Ce terme, déjà présent dans la Bible elle-même – chez saint Paul⁴ – et couramment rendu en français par « type » désigne la personne ou la chose qui figure l'avenir, le symbole d'un objet ou d'un être humain qui apparaîtra dans le futur⁵. La personne ou l'objet préfiguré par le type est appelé antitype⁶. La synonymie entre « type » (*τύπος*) et « figure » (*figura*) ainsi qu'entre interprétation typologique et interprétation figurative est donc largement admise.

Pour ce qui est de l'allégorie et de la typologie, en revanche, un vaste débat a vu le jour parmi les érudits. En effet, pour nombre d'historiens de l'exégèse, la typologie et l'allégorie doivent être nettement distinguées. Ainsi, P. W. Martens a présenté cette tendance développée dans l'école origénienne dans les soixante dernières années : même s'ils divergent sur la manière de les distinguer, ces intellectuels considèrent la typologie et l'allégorie comme deux formes concurrentes d'exégèse non littérale, jugeant la typologie fructueuse et accordant à l'allégorie un caractère infécond⁷. Parmi les tenants de cette distinction, on retrouve notamment J. Daniélou pour qui la typologie est

¹ P. BEAUCHAMP, *L'un et l'autre Testament. Tome II*, p. 220.

² P. BEAUCHAMP, *L'un et l'autre Testament. Tome II*, p. 222-223.

³ H. DE LUBAC, « Typologie » et « allégorisme », p. 209-210.

⁴ 1 Co 10,6 ; Rm 5,14.

⁵ Ainsi, on a vu qu'Origène reconnaît dans l'Ancien Testament (mais aussi dans le Nouveau Testament pour ce qui est de l'Église) toute une série de « types » annonçant le Christ et l'Église. Cf. *supra*, p. 23-24.

⁶ L. DELPORTE, *Les principes de la typologie biblique*, p. 310.

⁷ P. W. MARTENS, *Revisiting the allegory/typology distinction*, p. 285-296.

chrétienne et se retrouve déjà dans le Nouveau Testament, tandis que l'allégorie est d'origine juive – on pensera à l'allégorie de Philon influencée par la culture hellénistique¹. H. Crouzel présente également cette opposition faite par certains entre l'allégorie et la typologie : l'interprétation typologique, purement chrétienne, provient de la représentation linéaire du temps des chrétiens déterminé par les deux venues du Christ. L'interprétation allégorique, quant à elle, n'est pas propre à l'exégèse chrétienne, mais trouve son origine dans l'hellénisme ou l'apocalyptique juive ; elle est liée au symbolisme (au-dessus du monde sensible existe un monde divin et angélique). Tandis que l'allégorie met l'accent sur la dimension verticale, l'interprétation typologique se base sur la dimension horizontale². J. Pépin oppose également ces deux formes d'interprétation, les qualifiant de « deux attitudes profondément différentes », et utilise pour cela le critère de la temporalité³.

Si plusieurs tiennent à tout prix à séparer la typologie et l'allégorie, il n'en va pas de même pour H. de Lubac. Dans son article consacré à l'allégorie chrétienne, le jésuite s'insurge contre les historiens soutenant l'origine païenne de l'allégorie pratiquée par les chrétiens. En effet, le mot et l'idée d'allégorie sont présents chez saint Paul, mais les opposants à H. de Lubac ne font jamais référence à l'apôtre⁴. Il faut donc bien, pour le cardinal français, distinguer l'allégorie païenne et l'allégorie chrétienne, malgré leurs ressemblances⁵ : « [...] sous une même étiquette, l'allégorie chrétienne et la païenne, si elles usent d'un certain nombre de procédés analogues, n'en sont pas moins deux

¹ P. W. MARTENS, *Revisiting the allegory/typology distinction*, p. 285-287.

² H. CROUZEL, *La distinction de la « typologie » et de l' « allégorie »*, p. 162-163.

³ « Sans aucun doute, on trouverait difficilement dans la réflexion religieuse d'aujourd'hui un résultat plus important que la distinction de ces deux notions : alors que l'exégèse allégorique consiste à extraire d'un texte, sacré (la Bible) ou profane (les poèmes d'Homère, de Virgile, etc.), d'apparence narrative, un enseignement théorique intemporel, par exemple cosmologique ou moral, l'interprétation typologique des chrétiens discerne dans les personnages et les événements de l'Ancien Testament autant de "types" anticipant le salut à venir en préfigurant la personne et l'œuvre de Jésus ; il y a là deux attitudes profondément différentes, que l'on ne saurait trop distinguer », J. PÉPIN, *La tradition de l'allégorie de Philon d'Alexandrie à Dante*, p. 261.

⁴ H. DE LUBAC, *À propos de l'allégorie chrétienne*, p. 6.14-20.

⁵ H. DE LUBAC, *À propos de l'allégorie chrétienne*, p. 25-26.

choses foncièrement hétérogènes ; ce sont deux méthodes différentes, procédant de deux doctrines et de deux esprits opposés. Elles n'ont ni le même fondement, ni le même terme¹ ». En revanche, H. de Lubac met sur le même pied l'allégorie chrétienne et la typologie : « Loin qu'il y eût habituellement opposition entre les deux vocables, on devra donc dire que l'interprétation allégorique, en son idée traditionnelle, consiste à discerner les types ou les figures qui, en Israël, annonçaient le Christ, – dans tout Israël, tout le Christ. Elle établit le rapport de la figure à la vérité, de la lettre à l'esprit, de l'ancien au nouveau. Elle montre comment ce qui est écrit après s'être passé τυπικῶς doit être entendu et vécu πνευματικῶς² ». Traditionnellement, parler d'interprétation typologique, figurative ou allégorique, c'est donc parler de la même chose. Comme chez P. Beauchamp³, il y a ce rapport entre sens littéral et sens spirituel, ainsi que ce passage de l'Ancien au Nouveau Testament vu précédemment avec Origène⁴. H. Crouzel refuse également de voir séparer l'allégorie et la typologie : après avoir exposé la distinction faite par certains entre interprétation typologique (dimension horizontale) et interprétation allégorique (dimension verticale)⁵, il conclut que l'exégèse chrétienne ne peut être définie par la seule dimension horizontale ; les deux dimensions sont nécessaires, la vérité se situe dans les deux⁶. On peut distinguer, selon lui, une double dimension dans l'interprétation spirituelle, mais il ne faut pas les séparer en deux formes d'exégèse et encore moins parler d'une exégèse chrétienne et d'une exégèse non-chrétienne⁷. D'ailleurs, aucune distinction claire n'est faite chez Origène entre la typologie et l'allégorie, et dans la vision origénienne du monde, dimension horizontale et dimension verticale sont unies harmonieusement⁸.

¹ H. DE LUBAC, *À propos de l'allégorie chrétienne*, p. 35.

² H. DE LUBAC, « Typologie » et « allégorisme », p. 185.

³ Cf. *supra*, p. 25.

⁴ Cf. *supra*, p. 23-24.

⁵ Cf. *supra*, p. 26.

⁶ H. CROUZEL, *La distinction de la « typologie » et de l' « allégorie »*, p. 165-167.

⁷ H. CROUZEL, *La distinction de la « typologie » et de l' « allégorie »*, p. 174.

⁸ H. CROUZEL, *La distinction de la « typologie » et de l' « allégorie »*, p. 172.

Penchons-nous encore quelque instant sur les considérations de H. de Lubac au sujet de l'usage des termes « typologie » et « allégorie » : même si l'on rencontre dans l'Antiquité d'autres appellations pour signifier l'interprétation allégorique ou typologique, nulle part n'apparaît le terme « typologie ». Le mot le plus fréquent, du moins dans la tradition latine, est celui d'*allegoria*¹. Même s'il a été transposé en latin, il s'agit à l'origine d'un terme grec, ἀλληγορία, qu'Origène a repris à saint Paul, comme en témoignent ses œuvres². On l'a vu plus haut, l'« allégorie » désigne différentes façons de comprendre le texte biblique qui vont au-delà de l'histoire, au-delà du sens littéral, c'est-à-dire une manière de comprendre spirituellement les Écritures, mais le même mot sert également à signifier un des trois aspects du sens spirituel d'Origène, à savoir le sens mystique ou allégorique – l'aspect dogmatique³. Notons cependant que l'utilisation d'ἀλληγορία pour résumer l'exégèse origénienne est « fort discutable », car Origène use de toute une série de termes et ne semble pas préférer celui-ci à d'autres⁴. Ce vocable *allegoria*, désignant donc à la fois l'ensemble du sens spirituel et un seul de ses trois aspects, était le principal en usage dès l'Antiquité et ce, jusqu'au XIX^e siècle. Ce n'est que tout récemment que, se rendant compte des inconvénients de ce mot, on a généralisé l'emploi de « typologie », terme offrant des avantages certains⁵.

Après avoir présenté – de façon assez sommaire, reconnaissons-le – ce large débat né dans les années 1950 entre les partisans d'une nette distinction

¹ H. DE LUBAC, « *Typologie* » et « *allégorisme* », p. 186-187.

² Pour différents passages où Origène renvoie à l'allégorie de saint Paul, voir H. DE LUBAC, « *Typologie* » et « *allégorisme* », p. 197-198 ; H. DE LUBAC, *Histoire et esprit*, p. 121-122. Le mot et l'idée d'allégorie chrétienne viennent de saint Paul ; Origène et Tertullien, mais également de nombreux autres écrivains chrétiens, ne cessent de faire référence à l'apôtre lorsqu'ils parlent de l'allégorie. Voir H. DE LUBAC, *À propos de l'allégorie chrétienne*, p. 5-14.

³ H. CROUZEL, *La distinction de la « typologie » et de l'« allégorie »*, p. 162-163 ; H. DE LUBAC, « *Typologie* » et « *allégorisme* », p. 187 ; H. DE LUBAC, *Histoire et esprit*, p. 179.

⁴ H. CROUZEL, *La distinction de la « typologie » et de l'« allégorie »*, p. 172 ; H. DE LUBAC, *Histoire et esprit*, p. 124. Sur l'utilisation des termes ἀλληγορία et τύπος (et mots apparentés) chez Origène, voir P. W. MARTENS, *Revisiting the allegory/typology distinction*, p. 296 sq.

⁵ H. DE LUBAC, « *Typologie* » et « *allégorisme* », p. 195-196.209.

entre allégorie et typologie et ceux pour qui l'interprétation typologique équivaut à l'interprétation allégorique¹, voyons quelles sont les positions à l'heure actuelle. Les érudits contemporains paraissent s'opposer à la séparation faite par certains entre la typologie et l'allégorie. Ainsi, pour P. W. Martens, Origène lui-même fait une distinction entre deux formes d'exégèse non littérale, à savoir une meilleure et une moins bonne ; cinq lignes directrices permettent de différencier ces deux formes d'interprétation². Voilà pourquoi les érudits contemporains ont opposé « allégorie » et « typologie », voulant rendre compte de la distinction élaborée par Origène, mais ils ont utilisé une mauvaise terminologie. Car pour Origène, un τύπος est synonyme d'une « allégorie » et l'interprétation non littérale de ce τύπος est elle-même une interprétation allégorique³. Aussi, alors que la séparation contemporaine se base sur le critère de l'efficacité⁴, P. W. Martens fait remarquer que pour Origène, la typologie, tout comme l'allégorie, peut donner de bons résultats ou être infructueuse⁵. La distinction entre allégorie et typologie a donc, selon lui, une valeur mitigée⁶ : Origène a bien différencié deux formes d'interprétation non littérale, mais l'usage des termes « typologie » et « allégorie » fait par les érudits contemporains est incorrect. M. Simonetti, reconnaissant la position de J. Pépin⁷ excessive, refuse également cette opposition stricte : quand dès la fin du II^e siècle, dit-il, les exégètes chrétiens d'Alexandrie ont commencé à utiliser le terme « allégorie », l'usage du « type » fut en régression, mais il n'y eut aucune incompatibilité entre les deux notions. Un transfert de signification a eu lieu et M. Simonetti parle d'une « coexistence pacifique⁸ ». L'interprétation allégorique comme équivalent de la typologie, voilà aussi ce que semble défendre Ch. Kannengiesser en montrant son plein accord avec H. de Lubac :

¹ On trouve également un bref résumé de ce débat, avec une bibliographie, dans Ch. KANNENGIESSER, *Handbook of patristic exegesis*, p. 251-255.

² P. W. MARTENS, *Revisiting the allegory/typology distinction*, p. 310 sq.

³ P. W. MARTENS, *Revisiting the allegory/typology distinction*, p. 307.

⁴ Cf. *supra*, p. 25.

⁵ P. W. MARTENS, *Revisiting the allegory/typology distinction*, p. 303.307.

⁶ P. W. MARTENS, *Revisiting the allegory/typology distinction*, p. 315.

⁷ Cf. *supra*, p. 26.

⁸ M. SIMONETTI, *Origene esegeta e la sua tradizione*, p. 56-57.

« Thus he [de Lubac] rightly interprets the theological focus of Origen's allegorism as typology¹ ».

2. L'interprétation des Écritures chez Épiphanes²

a. Sens littéral versus sens spirituel ?

Dès le début de la préface de son commentaire, Épiphanes énonce clairement son intention de présenter une *spiritalem interpretationem* (Préface, l. 7) du Cantique des Cantiques. Plus loin, il insiste sur le caractère spirituel de ce livre (*spiritualium canticorum*, Préface, l. 18) dont le titre même exclut toute compréhension charnelle (*a carnali intellectu*, Préface, l. 19-20). À la fin de la préface, le traducteur de Cassiodore souligne encore l'absence d'éléments terrestres ou charnels dans l'œuvre (*nihil terrenum, nihil carnale*, Préface, l. 52) ainsi que la nécessité de la considérer spirituellement (*spiritaliter*, Préface, l. 53). Voilà déjà quelques jalons importants posés pour la suite du commentaire. Mais Épiphanes n'en reste pas là ; en commentant le deuxième verset, il attire bien l'attention sur la différence entre un baiser charnel et un baiser spirituel (*osculum uero spiritale osculo carnali multum et incomparabiliter differt*, I, l. 78-79), utilisant diverses citations bibliques pour bien mettre en évidence les avantages du « baiser spirituel » (I, l. 79 sq.). À maintes autres reprises dans la première partie du commentaire est présente cette opposition entre le *carnale* et le *spiritale*, entre la manière de comprendre l'Écriture *carnaliter* et *spiritaliter* (I, l. 113-114.133.147-148.166-167). Épiphanes va jusqu'à mettre en garde le lecteur de ne pas comprendre les choses

¹ Ch. KANNENGISSER, *Handbook of patristic exegesis*, p. 253.

² Rappelons-le, notre travail est consacré à l'étude du commentaire d'Épiphanes pour lui-même, sans entrer dans une comparaison avec l'œuvre de Philon de Carpasia. Nous analyserons donc, dans ce chapitre, les principes herméneutiques tels qu'ils se présentent dans le commentaire latin. Aussi, lorsque nous parlons d'Épiphanes, il s'agit en fait du commentaire latin.

secundum litteram, renforçant son développement par la citation paulinienne¹ : *Littera enim occidit, spiritus autem uiuificat* (I, l. 131-133). Enfin, au cinquième paragraphe, la place secondaire du corps est encore soulignée, contrairement à l'importance de l'esprit, avec cette fois une citation johannique à l'appui² : *Caro enim nihil prode est, spiritus est qui uiuificat* (V, l. 364-366).

Après ces quelques observations, on serait tenté de dire qu'Épiphane oppose le sens littéral – ou charnel comme il l'appelle dans la plupart des cas – et le sens spirituel des Écritures, rejetant même le sens littéral au profit du spirituel. Ce rejet de la lettre, beaucoup ont cru le voir chez Origène lui-même. En revanche, comme l'a démontré H. de Lubac, il ne s'agissait là que d'une mauvaise compréhension des œuvres de l'Alexandrin³. En effet, Origène n'entend pas mettre de côté la lettre, mais il faut, selon lui, voir sous cette lettre le projet de l'Esprit. « S'il n'y avait pas sous la lettre une intention cachée de l'Esprit-Saint qui va au-delà de ce qu'elle dit, cette lettre elle-même serait souvent incroyable, soit en raison de ce qu'elle offre quelquefois de choquant, soit à cause de ses apparentes contradictions, de ses illogismes, soit enfin à cause de sa banalité même. Nous n'aurions alors affaire qu'à une fable, à un raconter. Mais – et c'est le second point du raisonnement, que plusieurs n'ont par remarqué – le sens spirituel, qui donne sa vraie valeur au texte, en justifie la lettre dans sa littéralité même⁴ ». Sens littéral et sens spirituel sont donc en continuité et non en opposition⁵. Ce qu'oppose Origène, c'est la lettre et l'esprit, c'est-à-dire deux interprétations différentes dont la première ne veut en aucun cas dépasser le sens littéral⁶. Dans sa huitième homélie sur les Juges, Origène qualifie d'« intelligence charnelle » cette compréhension

¹ 2 Co 3,6.

² Jn 6,63.

³ H. DE LUBAC, *Histoire et esprit*, p. 104-106.

⁴ H. DE LUBAC, *Histoire et esprit*, p. 106-107.

⁵ J. C. King défend cette continuité des sens littéral et spirituel chez Origène. Voir les arguments qu'il avance à ce sujet dans sa monographie *Origen on the Song of Songs as the spirit of Scripture*.

⁶ H. DE LUBAC, *Histoire et esprit*, p. 179.

exclusivement littérale de l'Écriture refusant d'y voir l'Esprit de Dieu¹. Le commentaire d'Épiphane pourrait donc bien se situer, serait-on tenté de conclure, dans la lignée d'Origène en opposant non pas le sens littéral et le sens spirituel tels quels, mais d'une part une interprétation purement charnelle prenant en compte uniquement la littéralité du texte, et d'autre part cette compréhension de l'Écriture qui voit, dans la lettre elle-même, l'Esprit de Dieu.

b. Interprétation typologique ou figurative

On l'a vu précédemment, l'exégèse origénienne entend mettre l'accent sur les rapports entre l'Ancien et le Nouveau Testament, le Dieu de l'ancienne et de la nouvelle alliance étant le même. Voilà pourquoi Origène reconnaît toute une série de préfigurations dans l'Ancien Testament, principalement des figures annonçant le Christ². Dans son *Commentaire sur le Cantique des Cantiques*, Épiphane reconnaît de même un unique législateur pour les deux Testaments (*Vnus enim et isdem legislator in utroque testamento consistit*, VIII, l. 435) et présente nombre de personnages et de faits de l'Ancien Testament comme annonceurs de la nouvelle alliance. C'est pourquoi on se concentrera, dans cette section, sur l'interprétation figurative ou typologique³ développée dans le commentaire, en effectuant tout d'abord un inventaire des

¹ « Mais celui qui s'est élevé de la bassesse de la lettre à la hauteur de l'esprit et, fuyant l'intelligence charnelle, recherche dans les hauteurs "ce qui est l'Esprit de Dieu", de lui ni Madianites, ni Amalécites ne peuvent rien arracher, mais même "les fils de l'Orient" ne pourront, eux non plus, le piller, lui qui est établi sur la haute cime de l'intelligence spirituelle » ; « Qui autem ab humilitate litterae ad spiritus excelsa conscendit et intelligentiam refugiens carnalem sectatur in altioribus quae sunt Spiritus Dei, de isto nihil possunt rapere Madianitae neque Amalecetae, sed ne ipsi quidem *Orientis filii* depraedari eum poterunt in excelso intelligentiae spiritalis uertice constitutum », *Homélies sur les Jugés*, VIII, 2 (SC 389, p. 190-191).

² Cf. *supra*, p. 23-24.

³ Comme vu précédemment, les expressions interprétation « typologique », « figurative » et « allégorique » ont traditionnellement la même signification. Cf. *supra*, p. 24-30. On parlera ici d'interprétation figurative ou typologique, expressions qui sont à l'heure actuelle moins ambiguës qu'« allégorie » et qui mettent bien en avant la figure annonciatrice ou préfiguration (τύπος ou *figura*).

termes utilisés dans l'œuvre pour signifier la typologie. Ensuite, on exposera les différentes préfigurations du Christ et de l'Église – de même que des éléments les concernant respectivement –, se situant ainsi dans la lignée d'Origène pour qui toute l'Écriture annonce le mystère du Christ et, lié à celui-ci, le mystère de l'Église¹. Enfin, seront également répertoriées les préfigurations de quelques autres personnages ou éléments².

i. Terminologie employée par Épiphane

Même si dans son commentaire Épiphane présente de nombreuses préfigurations de l'Église, du Christ et encore d'autres personnes ou événements, il n'utilise cependant que peu de mots pour décrire la typologie. En effet, très souvent il emploie des termes ou expressions « ordinaires », pourrait-on dire, mais non spécifiques de l'interprétation figurative. Ainsi, on trouve à de nombreuses reprises l'expression *hoc est* (VIII, l. 421 ; XVIII, l. 540 ; XXV, l. 591 ; XXVIII, l. 616), ou son équivalent *id est* (I, l. 135). Des adverbes de comparaison sont également présents : *similiter* (I, l. 136), *quemadmodum... sic* (I, l. 139-140), *sicut... sic* (I, l. 176-177). Notons encore l'emploi du relatif (V, l. 362) ou de verbes tels que *dicere* (XIII, l. 487), *commemorare* (XXVII, l. 607) ou *monstrare* (XXXV, l. 670).

Malgré ces nombreuses expressions courantes, quelques termes typiques à l'interprétation figurative se retrouvent cependant dans le commentaire. Épiphane transpose tout d'abord en latin le terme grec désignant par excellence la préfiguration, τύπος : *Noe siquidem typus fuit ecclesiae* (I, l. 154). Ensuite, il utilise à trois reprises le terme *modus* pour expliquer les deux

¹ Cf. *supra*, p. 23-24.

² On se limitera ici à l'interprétation typologique dans la préface et le premier chapitre du commentaire. Pour d'autres exemples de préfigurations dans l'œuvre d'Épiphane, voir l'article d'A. CERESA-GASTALDO, *L'esegesi biblica*.

« figures » qu'il perçoit dans l' « huile répandue » du Cantique (V, l. 345.355.358). Ce mot n'est pas habituel pour désigner la préfiguration, mais, à la suite d'A. Ceresa-Gastaldo¹, on a choisi de le traduire par « figure », puisqu'il s'agit bien ici d'une interprétation typologique. Enfin, les noces « d'une pureté parfaite » d'un des membres de l'Église sont qualifiées par Épiphane d'*imago atque figura* (I, l. 258-259) des noces entre le Christ et l'Église. Même si cet exemple ne nous semble pas faire partie de l'interprétation figurative à strictement parler, il est néanmoins intéressant de relever l'utilisation du terme *figura*, mot latin le plus approprié à désigner la figure annonciatrice d'une réalité future.

ii. Les préfigurations du Christ

L'Époux du Cantique

À la fin de la préface de son commentaire, Épiphane signale que « dans le Cantique des Cantiques, la sainte épouse l'Église adresse des paroles à son propre époux » (*in canticis canticorum sancta sponsa ecclesia uerba proprio sponso praeloquitur*, Préface, l. 58-60). Même si son nom n'est pas explicitement mentionné ici, on aura reconnu dans l'Époux du Cantique une préfiguration du Christ².

L'arche de Noé

L'ouvrage en bois construit par Noé pour se sauver, lui et ses fils, du déluge (*ille de diluio cum filiis per lignum saluatus est*, I, l. 154-155)

¹ A. Ceresa-Gastaldo a traduit *modus* par « figure », ce qui correspond mieux, selon lui, au grec τρόπος traduit littéralement par M. Giacomelli (*tropos*). Ce dernier explique en note : « id est duos allegoricos sensus ». Cf. *Philonis Carpasii Commentarium in Canticum Canticorum*, p. 213.

² On ne s'attarde pas ici sur une étude approfondie des différents aspects de l'Époux du Cantique, représentant le Christ, puisque le chapitre III y est consacré.

préfigure le bois de la croix du Christ par lequel l'Église sera sauvée¹ (*per crucis salutaris lignum*, I, l. 156).

Adam, son sommeil, sa côte, son épouse et leur lien indissoluble

Épiphane commence sa section sur Adam par la citation paulinienne mettant en parallèle le premier homme et la première femme avec le Christ et l'Église (Ep 5,31-32 ; I, l. 173-175). Le traducteur de Cassiodore marque alors son accord total avec l'apôtre : « Vraiment en effet, grands sont les mystères supérieurs partagés par Adam au sujet du Christ et de l'Église » (*Vere enim magna sunt superna mysteria ab Adam de Christo et ecclesia dispensata*, I, l. 175-176). On le voit ici, la préfiguration du Christ en Adam se trouve déjà dans la Bible elle-même. La typologie adamique², et particulièrement le thème du sommeil d'Adam, préfiguration de la naissance de l'Église à partir du côté transpercé du Christ, se développera largement chez les exégètes des premiers siècles³. Voyons comment Épiphane rend compte de ce mystère : Dieu a endormi Adam (*Adam soporatus est*, I, l. 176) et le Christ a également été plongé dans un sommeil, mais celui de la mort (*dominus noster Iesus Christus pro nobis soporatus est mortem*, I, l. 177-178). Pour l'un comme pour l'autre, ce sommeil a comme but de façonner une épouse : à Adam est donnée Ève (*ei plasmauit uxorem*, I, l. 177) et au Christ est donnée l'Église (*ut ex eius latere sanctissima et ei concorporata fabricaretur ecclesia*, I, l. 178-179). Dans les deux cas, c'est bien « du côté » de l'homme qu'est tirée l'épouse (*sicut ex latere Adam mulier, sic et ecclesia ex latere Christi facta est*, I, l. 179-180). Épiphane reconnaît donc dans la côte d'Adam une préfiguration de l'eau et du sang qui s'écoulèrent du côté de Jésus, éléments à partir desquels l'épouse a pu être créée (*dormiente Adam accepit unam de costis eius et ei fecit uxorem, sic ex latere mortui pro nobis Iesu accipiens aquam et sanguinem in his sibi*

¹ On reviendra plus en détail sur l'Église dans la section sur les préfigurations de celle-ci. Cf. *infra*, p. 39.

² C'est grâce à Irénée de Lyon que la typologie adamique se développe considérablement. Cf. J. DANIELOU, *Sacramentum futuri*, p. 21-36.

³ Pensons notamment à Tertullien, Méthode de Philippes, saint Hilaire, Zénon de Vérone, Grégoire d'Elvire et saint Augustin. Cf. J. DANIELOU, *Sacramentum futuri*, p. 37-44.

reaedificaret ecclesiam, I, l. 190-192). Enfin, tout comme la côte prise à Adam, l'eau et le sang du Christ sont le signe d'une alliance indissoluble entre les époux (*progressus signum fuit et insolubile uinculum Christi et ecclesiae ; sacramentum fuit indiuisibile legitimarum et honorabilium nuptiarum*, I, l. 206-208).

L'huile

En mentionnant l'huile, Épiphanes rappelle tout d'abord son utilisation dans l'Ancien Testament : elle servait pour l'institution des prêtres, mais aussi des rois (III, l. 314-320). Le traducteur de Cassiodore conclut alors que, par l'huile du Cantique, est désigné « le vêtement de la royauté et du sacerdoce du Fils unique » (*indumentum regni et sacerdotii unigeniti*, III, l. 320). Nous avons donc ici une préfiguration des fonctions royale et sacerdotale du Christ. Puisque l'odeur des huiles du Cantique est meilleure que celle de tous les autres parfums (Ct 1,3), alors la royauté du Christ est supérieure à toutes les royautés terrestres (*huius regni odor super omne regnum est ; maior est Christus regum omnium terrenorum*, III, l. 328.332-333). Deux paragraphes plus loin, Épiphanes revient sur cette figure de l'huile en rappelant l'étymologie du nom Christ (*scriptura diuina Christum eum id est unctum denominat*, V, l. 341-342). Ici encore, les onctions sacerdotale et royale de l'ancienne alliance sont rappelées (V, l. 343-344). Selon le commentaire, cette « huile répandue » désigne deux figures (*duos modos*, V, l. 345) : le Christ et Marie de Béthanie¹. Il est intéressant de s'arrêter quelque instant car, en parlant de l'huile et de la figure du Christ, Épiphanes semble vouloir dire que ce n'est pas l'huile qui est une préfiguration du Fils de Dieu, mais bien Jésus lui-même qui annonce l'huile du Cantique, ou mieux encore, que le Christ *est* cette huile (*Dicens scriptura diuina unguentum effusum nomen tuum, Christum eum id est unctum denominat*, V, l. 341-342). Faut-il voir ici une influence origénienne ? En effet, comme l'a fait remarquer J.-M. Auwers, chez l'Alexandrin, « l'Époux n'est pas

¹ Concernant Marie de Béthanie, cf. *infra*, p. 42-43.

une figure du Christ qui aurait sa consistance propre : il *est* le Christ¹ ». En venant sur terre, poursuit Épiphanes, Jésus a répandu sa bonne odeur dans le monde entier, comme l'huile parfume toute la maison (V, l. 345-347). Paul avait déjà développé ce thème de la bonne odeur du Christ en 2 Co 2,15-16, montrant que la même odeur pouvait conduire à la mort pour les persécuteurs et à la vie pour les croyants faisant œuvre de justice² ; Épiphanes reprend dans son commentaire les mots de l'apôtre (V, l. 348-350).

Midi

Lorsque l'Épouse du Cantique demande à son Époux : « Annonce-moi, toi que mon âme a choisi, où tu fais paître, où tu es étendu à midi » (Ct 1,7), le traducteur de Cassiodore voit dans ce moment de la journée une préfiguration de l'heure de la passion du Christ, appuyant son propos par une citation de l'évangile matthéen³ (*Hoc est secundum horam passionis, quando ab hora sexta usque ad nonam tenebrae factae sunt*, XVI, l. 516-517).

Le nard et le bouquet de gouttes

Comme il l'a déjà fait plus haut dans son commentaire⁴, Épiphanes mentionne encore une fois le sang et l'eau qui s'écoulèrent du côté de Jésus lors de sa mort sur la croix. Ici ce n'est plus la côte d'Adam qui préfigure ces liquides, mais bien le « bouquet de gouttes » (*fasciculus guttae*, Ct 1,13) auquel la Bien-aimée compare son Époux. En effet, ces gouttes annoncent, selon le commentaire, les gouttes d'eau et de sang du Christ (*ex aqua uel sanguine quae stillauit ex eius latere*, XXVII, l. 609). C'est à partir de ces éléments, rappelle encore une fois Épiphanes, qu'est née l'Église, épouse du Christ (*ipse mihi factus sponsus est et ego ei sponsa*, XXVII, l. 609-610). Avec P. Meloni, on peut dire que « la mort du Christ sur la croix est la réalisation de la prophétie du Cantique : la consommation du mariage entre le Christ et l'Église, à travers

¹ J.-M. AUWERS, *Lectures patristiques du Cantique des cantiques*, p. 151.

² P. MELONI, *Il profumo dell'immortalità*, p. 300.

³ Mt 27,45.

⁴ Cf. *supra*, p. 35-36.

le sacrifice total qui va jusqu'à l'effusion du sang et de l'eau du côté du Christ¹ ». De fait, la mort de Jésus est déjà préfigurée dans le Cantique à travers le nard évoqué juste avant le « bouquet de gouttes »² (*nardus enim dedit odorem suum : hoc est tuum martyrium*, XXVI, l. 602).

iii. Les préfigurations de l'Église

L'Épouse du Cantique

Comme on l'a vu dans les préfigurations du Christ, dès la préface, l'Épouse du Cantique est présentée comme une figure annonciatrice de l'Église, épouse conversant avec son époux le Christ³.

Abel et ses moutons

Épiphane voit en Abel une préfiguration de l'Église : de même qu'Abel a offert des moutons à Dieu (*in oblationibus ouium*, I, l. 134), de même l'Église « offre des moutons doués de raison au Seigneur, c'est-à-dire ses fils » (*rationales oues domino id est suos filios offerentem*, I, l. 134-135). La mort d'Abel, lui qui a fait preuve d'un grand amour envers Dieu (*pro amore quem ad dominum habuit*, I, l. 136), annonce la mort des martyrs dans l'Église, également pour l'amour du Seigneur (*similiter pro domini dilectione*, I, l. 136-137).

Énoch

Enlevé par Dieu à sa mort (*a deo transpositus in terra non est inuentus*, I, l. 139-140), Énoch est pour Épiphane une figure annonciatrice de l'Église,

¹ P. MELONI, *Il profumo dell'immortalità*, p. 302.

² Outre le nard, la myrrhe est également une préfiguration de la mort du Christ. Chaque fois que le Cantique parle de la myrrhe, le thème de la mort du Christ est présent dans le commentaire d'Épiphane. Voir à ce sujet P. MELONI, *Il profumo dell'immortalità*, p. 302-303, et particulièrement la note 23 de la page 303.

³ Cf. *supra*, p. 34. Comme pour le Christ, on ne rentre pas ici dans les détails concernant l'Épouse du Cantique comme préfiguration de l'Église, mais on renvoie au chapitre III.

également retirée de la terre (*et tu a terra translata es*, I, l. 141) pour être « seulement dans la connaissance de Dieu » (*in dei solummodo cognitione reperieris*, I, l. 140-141). C'est le Christ lui-même qui introduit l'Église dans les cieux (*te induit Christus in caelo*, I, l. 142-143) et l'on peut voir ici une préfiguration de la résurrection de tous les membres de l'Église grâce à l'époux (*suscipiet autem te totam in caelo sponsus, cum aduenerit resurrectionem tibi conferre et omnia membra dormientia de uaginis propriis suscitare*, I, l. 144-145).

Noé

Transposant en latin le terme grec utilisé pour désigner une figure annonciatrice (*typus*, I, l. 154)¹, Épiphane nous présente clairement Noé en tant que préfiguration de l'Église. Tout d'abord, Noé fut aimé de Dieu (*magna magna domini circa Noe dilectio*, I, l. 150-151), mais l'Église reçut encore davantage d'attention de la part du Seigneur (*sed amata dei ecclesia maiori uinculo caritatis et plus quam Noe dilecta cognoscitur*, I, l. 153-154). Ensuite, de même que Noé et ses fils furent sauvés du déluge² grâce à l'arche de bois (*ille de diluuiio cum filiis per lignum saluatus est*, I, l. 154-155), l'Église « sera sauvée du déluge enflammé de l'achèvement de sa race par le bois de la croix salutaire », événement dans lequel Épiphane reconnaît encore la supériorité de l'Église par rapport à Noé (*haec autem ex igneo diluuiio consummationis saeculi per crucis salutaris lignum cum maiori fecunditate saluabitur*, I, l. 155-157). Enfin, l'Église permit aux cieux de posséder « de nombreux habitants » (*haec autem in amicitia domini constituta ciues multos in regnis caelestibus procreauit*, I, l. 158-159), tout comme Noé a rendu possible le repeuplement de la terre grâce à ses fils (*Noe per amicitiam quam ad deum habuit suos filios ad semina terrae seruauit*, I, l. 157-158).

¹ Concernant le vocabulaire de l'interprétation typologique ou figurative, cf. *supra*, p. 24-30.

² Certains Pères de l'Église voient dans le déluge une préfiguration du baptême chrétien, ce qui ne semble pas être le cas pour Épiphane. Cf. J. DANIÉLOU, *Sacramentum futuri*, p. 69-85.

Ève tirée de la côte d'Adam

Comme vu précédemment¹, Épiphanes perçoit dans la création d'Ève à partir de la côte d'Adam une préfiguration de la naissance de l'Église à partir de l'eau et du sang s'écoulant du côté du Christ mort (*quia uero sicut ex latere Adam mulier, sic et ecclesia ex latere Christi facta est*, I, l. 179-180). On ne reviendra pas ici sur tous les éléments déjà observés dans la section sur les préfigurations du Christ, mais on se concentrera sur les aspects propres à l'Église. C'est bien Dieu lui-même, insiste le commentateur, qui se « rebâtit » une Église à partir de l'eau et du sang du Christ (*ex latere mortui pro nobis Iesu accipiens aquam et sanguinem in his sibi reaedificaret ecclesiam*, I, l. 191-192), comme il avait façonné la première femme avec la côte d'Adam. En expliquant cela, Épiphanes parle d'un « grand et admirable sacrement » (*magnum et mirabile sacramentum*, I, l. 189). Chacun des éléments est ensuite développé : l'eau représente l'eau du baptême et de la glorification (*aqua quidem ex eius carne qua baptizata est ei atque clarificata*, I, l. 192-193), tandis que le sang symbolise le rachat et l'union au Christ (*sanguine uero ex eius latere currenti quo redempta est eique coniuncta*, I, l. 193-194). Mais pour être conforme à la citation johannique (1 Jn 5,8 ; cf. I, l. 195-196), Épiphanes ajoute un troisième élément, l'Esprit (*spiritu autem quo diuinitati eius compararetur atque perficeretur*, I, l. 194). Enfin, une préfiguration est également décelable dans le nom donné par Adam à sa femme : le traducteur de Cassiodore reproduit la parole d'Adam en Gn 3,20 (*Et uocauit – inquit – Adam nomen uxoris suae uitam, quia haec est mater omnium uiuentium*, I, l. 212-213) pour montrer combien l'Église doit également être appelée de ce nom de « mère des vivants » (*quanto magis hoc ecclesia congruentius uocabitur !*, I, l. 213). Mais si Ève est la mère des terrestres, l'Église, quant à elle, est « la mère des célestes qui reçurent la vie éternelle » (*mater est caelestium qui uitam perpetuam perceperunt*, I, l. 215).

¹ Cf. *supra*, p. 35-36.

iv. Autres préfigurations

Les deux seins

À plusieurs reprises dans le Cantique, les seins de la Bien-aimée, mais aussi ceux du Bien-aimé sont évoqués. Se situant dans la lignée d'Hippolyte¹, Épiphane voit en ceux-ci une préfiguration des deux Testaments (*duo ubera duo testamenta dicenda sunt*, II, l. 274 ; *hoc est diligemus duo testamenta*, VIII, l. 421 ; *hoc est in medio duorum testamentorum*, XXVIII, l. 616). En effet, comme les seins nourrissent les petits enfants de lait, l'Ancien et le Nouveau Testament nourrissent les croyants de lait spirituel (*a quibus etiam filii lactantur ecclesiae*, II, l. 274-275). Et ce lait provient d'une seule et même source puisque, dans l'ancienne comme dans la nouvelle alliance, c'est bien le « seul et même législateur » (*unus enim et isdem legislator*, VIII, l. 435) qui est à l'œuvre (*unde et duo testamenta ex uno perenni fonte ubera uocata sunt affluentiam spiritalis lactis habentia*, VIII, l. 436-437). Le traducteur de Cassiodore poursuit la comparaison : les seins sont attachés au cœur et de même, les deux Testaments sont issus de l'Esprit-Saint (*sicut enim duo ubera ambo inhaerent cordi, sic et duo testamenta ex sancto spiritu adsunt et spiritalia dona nobis emanant*, II, l. 289-290). Enfin, comme les seins de l'Époux ont permis à sa Bien-aimée d'entrer dans la chambre céleste, les deux Testaments permettent d'accéder au royaume des cieux (*duo testamenta per quae nos rex erudiens in caeleste cubiculum introduxit, quia enim per duo testamenta regnum caeleste meruimus*, VIII, l. 421-423). Ici encore, il est question d'interprétation spirituelle de l'Écriture, puisqu'Épiphane parle bien de « ces seins spirituels » (*istis uberibus spiritalibus*, II, l. 286). La critique a vu dans cette identification des seins avec les deux Testaments un « réalisme excessif » et une interprétation quelque peu ingénue, mais – rappelle A. Ceresa-Gastaldo – ce réalisme était tout à fait normal pour l'exégèse biblique

¹ La tradition d'interpréter les deux seins comme les deux Testaments remonte à Hippolyte. Cf. P. MELONI, *Il profumo dell'immortalità*, p. 299.

patristique ; Origène lui-même n'a pas échappé à cette critique de la part de saint Jérôme¹.

L'huile et le nard

Nous avons déjà relevé les deux figures désignées par l' « huile répandue », à savoir le Christ et Marie de Béthanie². Nous nous concentrerons ici sur cette deuxième figure, la « figure prophétique de Marie » (*illum propheticum modum Mariae*, V, l. 354-355) qui versa du parfum sur la tête de Jésus (*quae confringens alabastrum unguenti unxit dominum nostrum Iesum*, V, l. 355-356). À première vue, on serait tenté de dire, comme pour les autres cas de préfiguration dans l'œuvre d'Épiphane, que l'huile est une figure annonciatrice de Marie, mais ici, selon le commentaire, l'huile « désigne » la figure de Marie (*illum propheticum modum Mariae significat*, V, l. 354-355). Comme pour le Christ, nous serions en droit de nous demander si nous ne sommes pas en présence d'une influence origénienne, car mettant en parallèle le nard de l'Épouse et le parfum versé par Marie sur la tête de Jésus, l'Alexandrin précise : « C'est pour être la figure de celle qui dit ceci : “Mon nard a donné son parfum”, que Marie a répandu le parfum sur la tête du Seigneur³ ». À la suite de J.-M. Auwers, nous pouvons remarquer qu' « ici, donc, c'est le personnage de l'Évangile qui est la “figure”, le “type”, du personnage de l'Ancien Testament, et non l'inverse⁴ ». En rappelant la prophétie de Béthanie (Mt 26,13 et Mc 14,9 ; cf. V, l. 356-358), Épiphane souligne la réalisation de la promesse du Christ⁵. De même, le nard est une figure annonciatrice non plus de Marie, mais du vase de parfum dont elle a oint le Fils de Dieu. Pour illustrer son propos, Épiphane reprend les paroles de Jésus

¹ A. CERESA-GASTALDO, *L'esegesi biblica*, p. 82-83.

² Cf. *supra*, p. 36.

³ « In figuram ergo istius, quae nunc loquitur : Nardus mea dedit odorem suum, illa super caput Domini fudit unguentum », *Homélie sur le Cantique des cantiques*, II, 2 (SC 37 bis, p. 108-109).

⁴ J.-M. AUWERS, *Lectures patristiques du Cantique des cantiques*, p. 151.

⁵ P. MELONI, *Il profumo dell'immortalità*, p. 300.

dans les Évangiles¹ (*Per nardum enim commemorat alabastrum unguenti de quo et dominus dicit : Dimittite et quid molesti estis mulieri ? Bonum enim opus operata est in me : sumens enim haec unguentum hoc, in diem sepulturae meae fecit hoc, XXVI, l. 598-600*).

Les jeunes filles

On peut remarquer dans les jeunes filles qui ont aimé l'Époux (*ideo adolescentulae dilexerunt te, Ct 1,3*) plusieurs préfigurations. Épiphane voit d'abord en elles les âmes des fidèles (*quae sunt animae fidelium, V, l. 362*), mais il met ensuite immédiatement en garde : les Écritures ne désignent pas uniquement des jeunes femmes (*non enim solummodo putes mulieres adolescentulas indicare sanctam scripturam, V, l. 362-363*). Car la jeunesse, précise le traducteur de Cassiodore, ne concerne pas le corps, mais la foi (*sed inter mulieres quidem adolescentulas inuenimus non corpore sed potius fide, V, l. 363-364*) ; c'est l'occasion de rappeler une fois de plus la supériorité du spirituel par rapport au charnel, à l'aide d'une citation johannique (Jn 6,63 ; V, l. 365-366). Deux préfigurations de ces jeunes filles – non pas jeunes de corps donc – sont ensuite exposées clairement : il s'agit de l'hémorroïsse (*hoc est illam quae sanguinis profluio laborabat, V, l. 367-368*) ainsi que de « la Chananéenne de race syrophénicienne » (*id est chananea syrophenicissa genere, V, l. 374*). Ces deux femmes ont tiré Jésus par derrière (*ambae traxerunt retro Iesum, V, l. 383*), voilà pourquoi les jeunes filles du Cantique en sont les préfigurations, comme l'explique si bien Épiphane dans le cas de la femme affectée par un écoulement de sang (*haec adolescentula traxit eum post semetipsum fimbria uestimenti eius retro contingens, quatenus in illa compleretur quod scriptum est : Ideo adolescentulae dilexerunt te, traxerunt te post te, V, l. 371-373*). Enfin, ces jeunes filles tirant l'Époux par derrière annoncent également des « jeunes filles plus grandes et plus fortes » que sont les « âmes des saints martyrs » (*sed etiam aliae adolescentulae maiores et*

¹ Mt 26,10.12 ; Mc 14,6.

ualidiores earum quae praedictae sunt atque curatae, id est animae sanctorum martyrum, V, l. 389-390).

L'odeur des parfums de l'Époux

Comme mentionné au début, l'Époux du Cantique est une préfiguration du Christ¹. Quand la Bien-aimée dit à son Époux « l'odeur de tes parfums », il s'agit donc de l'odeur des parfums du Christ (*odorem unguentorum Christi*, VI, l. 401-402). Épiphane voit derrière ces « parfums du Christ » une figure annonciatrice des reliques des martyrs : comme l'Épouse court vers l'odeur des parfums de son Époux, ainsi les chrétiens se rendent au lieu où reposent les reliques des martyrs (*ubi enim reliquiae iacent martyrum, ibi concurrere festinamus, quia ad odorem unguentorum Christi ire contendimus*, VI, l. 402-403). Ce thème du parfum des martyrs, explique P. Meloni, recueille une tradition populaire rencontrée dans le *Martyre de Polycarpe* et rarement mise en valeur par les Pères dans leur interprétation du Cantique². On y voit un lien évident avec le Christ : en sacrifiant leur vie, les martyrs ont couru vers le parfum du Christ et ont diffusé ce parfum dans le monde. Les autres chrétiens courent alors vers leurs reliques répandant le parfum du Christ.

La chambre du roi

Si la chambre du roi est tout d'abord un édifice personnel (*caelestis enim regis sine dubitatione cubiculum est primum quidem corpus quod aedificavit sibi*, VII, l. 409-411), on peut ensuite l'interpréter de manière typologique comme le royaume des cieux (*deinde etiam caelorum regnum*, VII, l. 411). Ceux qui ont pu y entrer, précise Épiphane en reproduisant un des macarismes prononcés par le Christ sur la montagne (Mt 5,10 ; VII, l. 411-413), ce sont les persécutés pour la justice (*ipsi persecutionem passi sunt propter iustitiam*, VII, l. 414-415).

¹ Cf. *supra*, p. 34.

² P. MELONI, *Il profumo dell'immortalità*, p. 302.

Les fils de la mère de l'Épouse

On peut déceler ici deux préfigurations : la mère de l'Épouse représente le royaume des cieux, et ses fils sont une figure annonciatrice des apôtres (*filios matris suae, hoc est caelestis regni, dicit sanctos apostolos, XIII, l. 487*). Selon l'Épouse, les fils de sa mère ont lutté pour elle (Ct 1,6) ; Épiphanes reconnaît dans cette lutte celle que les apôtres ont menée à bien « grâce à la paix et à l'inspiration du zèle divin » (*ut clarius ostendatur bonam magnamque dimicationem pace creuisse et zelo inspirante diuino, id est quam beati apostoli perfecerunt, XIII, l. 487-489*).

Les troupeaux des compagnons de l'Époux

Les troupeaux des compagnons de l'Époux (*greges sodalium tuorum, Ct 1,7*) préfigurent les hérésies juives parmi lesquelles l'Épouse – l'Église – craint de se perdre (*hoc est ne forte cum iudaicis haeresibus efficiar operta, XVII, l. 522*).

Les chevreaux de l'Épouse

Épiphanes voit dans les chevreaux que la Bien-aimée est invitée à faire paître une interprétation typologique des âmes des pécheurs (*egredere de gregibus tuis et pasce haedos tuos, hoc est peccatorum animas, XVIII, l. 540*).

Les représentations d'or

L'Époux du Cantique veut offrir à sa Bien-aimée des « représentations d'or » (Ct 1,11) derrière lesquelles le traducteur de Cassiodore voit une préfiguration des martyrs puisque ceux-ci ont été « éprouvés par un feu assez célèbre » pour leur foi (*similitudines igitur auri non aliud arbitror esse quam sanctos martyres dei, quoniam per ignem probati clariorem fidem suam demonstrauerunt, XXIII, l. 580-581*). Sur ces représentations d'or se trouvent des « marques d'argent » : celles-ci annoncent les martyrs tourmentés par « les fouets et les instruments de torture » (*stigmata uero aperte sunt martyres qui flagella et tormenta pro Christo sunt passi, XXIII, l. 584-585*). Pour illustrer

son propos, Épiphane n'hésite pas à se servir de citations du livre de la Sagesse et de saint Paul (Sg 3,6 et Ga 6,17 ; XXIII, l. 582-583.586).

Les yeux d'une colombe

Lorsque le Bien-aimé compare les yeux de son Épouse à ceux d'une colombe, Épiphane y voit une préfiguration du Saint-Esprit qui, sous la forme d'une colombe, est descendu sur le Seigneur lors de son baptême (*columbae siquidem non simpliciter sensibiles oculos dicit, sed spiritus sancti qui super dominum in specie columbae descendit, XXXII, l. 645-646*). Nous ne sommes pas ici en présence d'une réflexion d'une grande originalité, la colombe étant la représentation traditionnelle de l'Esprit-Saint¹.

Les poutres et les toits

À la fin du premier chapitre du Cantique, la demeure des Époux est évoquée et la Bien-aimée en décrit les poutres et les toits. Les poutres de cèdres annoncent, pour Épiphane, les prophètes dans l'Église (*tigna domuum nostrarum cedri, ac si diceret quia et prophetae tigna sunt ecclesiarum, XXXIII, l. 664-665*). Quant aux toits de cyprès, ils sont une préfiguration des apôtres (*trabes nostrae cupressi. Per has sanctos monstrat apostolos, XXXV, l. 669-670*). Le traducteur de Cassiodore poursuit alors par une réflexion sur l'organisation des toits et des poutres dans la maison, reflet de la hiérarchie au sein de l'Église : comme les poutres sont cachées à l'intérieur du bâtiment tandis que les toits sont visibles (*quoniam igitur tigna a trabibus interius componuntur atque celantur, pulchritudo uero domus trabibus indicatur, XXXV, l. 671-672*), ainsi on perçoit dans l'Église la supériorité des apôtres sur les prophètes (*super splendent enim apostoli prophetis in ecclesia, XXXV, l. 676-677*). De fait, selon saint Paul, « Dieu a placé dans l'Église premièrement les apôtres, deuxièmement les prophètes » (1 Co 12,28 ; XXXV, l. 675-676).

¹ A. CERESA-GASTALDO, *L'esegesi biblica*, p. 86.

CHAPITRE III

Christologie et ecclésiologie dans le Commentaire sur le Cantique des Cantiques

1. Une lecture ecclésiale du Cantique des Cantiques

Comme nous l'avons exposé dans le premier chapitre, les Pères ont interprété spirituellement le Cantique dans deux directions complémentaires : ils ont développé d'une part une lecture ecclésiale du chant de Salomon, comprenant la relation entre l'Époux et l'Épouse comme celle entre le Christ et son Église, d'autre part une lecture mystique à vu le jour, lecture selon laquelle l'échange entre les Bien-aimés représente le dialogue entre chaque âme chrétienne et le Verbe¹. Dans le *Commentaire sur le Cantique des Cantiques* d'Épiphane le Scolastique, une lecture ecclésiale de cet épithalame est nettement décelable. En effet, dès la préface de l'œuvre, la présence d'une chambre nuptiale dans toute demeure est rappelée, chambre « dans laquelle l'épouse, se reposant avec l'époux, lui dit des choses secrètes d'une assez haute intelligence ». « Ainsi aussi dans le Cantique des Cantiques », poursuit le commentaire, « la sainte épouse l'Église, abîme des sacrements de la foi,

¹ Cf. chapitre I, p. 7.

adresse des paroles à son propre époux¹ ». Si le Christ n'est pas mentionné explicitement à cet endroit, le lecteur n'aura guère de difficulté à comprendre, dans la suite du commentaire, qu'il s'agit bien de l'union entre le Fils de Dieu et l'Église. Voilà pourquoi nous nous concentrerons, dans ce chapitre, sur la manière dont d'une part le Christ et d'autre part l'Église ont été considérés dans le commentaire, afin de percevoir quelles étaient la christologie et l'ecclésiologie développées². Puisque le Cantique des Cantiques rend compte de la relation entre le Bien-aimé et son Épouse, nous accorderons également une place importante à l'union présentée, dans l'œuvre, entre le Fils de Dieu et son épouse, l'Église.

2. La figure du Christ

a. Terminologie employée par Épiphanes

Un moyen d'étudier la présentation du Christ faite par Épiphanes est, tout d'abord, de relever les différents termes utilisés dans le commentaire pour désigner Jésus. Voici donc un tableau récapitulatif des divers mots ou expressions présents dans la préface et le premier chapitre de l'œuvre, ainsi que quelques observations.

| Termes désignant le Christ ³ | Occurrences | Références |
|---|-------------|--|
| <i>Christus</i> | 27 | I, l. 143.160.176.180.197.201.205.206. |

¹ Préface, l. 57-60 : « [...] thalamus, in quo sponsa cum sponso requiescens secreta altioris intellegentiae ei praeloquitur ; sic et in canticis canticorum sancta sponsa ecclesia profunda sacramentorum fidei uerba proprio sponso [...] praeloquitur ».

² Comme précisé dans l'introduction, nous étudions ici le commentaire d'Épiphanes pour lui-même, sans entrer dans une comparaison avec l'œuvre grecque de Philon de Carpasia. Quand nous parlons d'Épiphanes, il s'agit donc du commentaire traduit en latin par ce dernier.

³ On tient compte ici des termes propres à Épiphanes, outre le mot *sponsus* désignant l'Époux du Cantique. Les citations bibliques utilisées dans le commentaire ne sont donc pas prises en considération.

CHAPITRE III – *Christologie et ecclésiologie dans le*
 Commentaire sur le Cantique des Cantiques

| | | |
|--------------------------------------|----|---|
| | | 211.217.218.225.230 ; III, l. 326.330.332 ; V, l. 341.368 ; VI, l. 401.402.403 ; VIII, l. 424 ; XXII, l. 564 ; XXIII, l. 585 ; XXVIII, l. 619 ; XXX, l. 626.628 |
| <i>Christus iustitiae sol</i> | 1 | XII, l. 477 |
| <i>dominus</i> ¹ | 16 | I, l. 88.97.99.107.158.265.268 ; II, l. 285 ; III, l. 311 ; V, l. 382 ; VIII, l. 427 ; XIII, l. 500 ; XVI, l. 513 ; XXI, l. 558 ; XXVI, l. 598 ; XXXII, l. 646 |
| adjectif <i>dominicus</i> | 1 | VIII, l. 431 |
| <i>caeli dominus</i> | 1 | I, l. 227 |
| <i>Iesus</i> | 7 | I, l. 184.188.191 ; V, l. 374.376.383 ; XXVII, l. 608 |
| <i>filius</i> | 5 | I, l. 111.115.123.125.130 |
| <i>dei filius</i> | 2 | I, l. 165.219 |
| <i>filius sponsus</i> | 1 | I, l. 146 |
| <i>unigenitus</i> | 6 | I, l. 123 ; III, l. 320 ; VIII, l. 445 ; X, l. 460 ; XVIII, l. 529 ; XXVIII, l. 622 |
| <i>uerbum</i> | 1 | I, l. 124 |
| <i>dei uerbum</i> | 1 | I, l. 164 |
| <i>dominus noster Iesus</i> | 1 | V, l. 356 |
| <i>dominus noster Iesus Christus</i> | 2 | I, l. 177-178 ; V, l. 346 |
| <i>sponsus caelestis</i> | 2 | I, l. 66.245-246 |
| <i>magnus sponsus</i> | 1 | I, l. 251 |
| <i>dominus magnus sponsus</i> | 2 | I, l. 253-254.255 |
| <i>magnus rex</i> | 1 | III, l. 337 |
| <i>caelestis rex</i> | 1 | VII, l. 409-410 |
| <i>Saluator</i> | 1 | VII, l. 411 |

¹ Il n'est pas toujours évident de discerner si, en utilisant le titre *dominus*, Épiphane parle du Père ou du Fils. Nous avons retenu ici les occurrences pour lesquelles nous sommes sûre qu'il s'agit du Christ.

On le voit d'emblée, nous avons raison de parler d'une *christologie* présente dans le commentaire d'Épiphane, car le vocable le plus employé pour désigner le Fils de Dieu est *Christus* avec 27 occurrences. Il s'agit de la transposition latine du terme grec Χριστός, signifiant « l'oint » et montrant que Jésus a été consacré par son Père « pour une fonction spéciale¹ ». L'étymologie du terme est d'ailleurs rappelée : « le Christ lui-même, c'est-à-dire l'oint » (*Christum eum id est unctum*, V, l. 341-342). Dans l'Ancien Testament, les rois et les prêtres étaient institués par une onction sensible, et les prophètes recevaient également leur fonction par une onction, mais spirituelle dans ce cas, c'est-à-dire « par une action spéciale de l'Esprit de Dieu ». Le Fils de Dieu a été oint en tant que prêtre, prophète et roi², mais il s'agit, dans son cas, d'une onction « toute spirituelle³ ».

À l'inverse, le traducteur de Cassiodore n'utilise que 7 fois de la transcription latine du nom hébreu du Fils de Dieu, *Iesus*, « nom personnel du Fils de Dieu incarné » signifiant « le Seigneur sauve⁴ ». Ce terme est utilisé dans le *Commentaire sur le Cantique des Cantiques* dans deux contextes particuliers : lors de la mort de Jésus sur la croix – Épiphane insiste alors sur l'eau et le sang qui s'écoulent du côté du Christ – (I, l. 184.188.191 ; XXVII, l. 608), et lorsque l'hémorroïsse et la syrophénicienne « tirèrent Jésus par derrière » (V, l. 374.376.383). Remarquons le phénomène suivant : tandis que dans le Nouveau Testament le Fils de Dieu est plus souvent désigné par son nom hébreu (923 occurrences) que par son titre grec (540 occurrences)⁵, Épiphane parle davantage de Jésus en tant qu'oint, soulignant ainsi sa fonction. En effet, « le nom de “Christ” se rapport [...] à la fonction, comme le nom de “Jésus” à la personne⁶ ». Les deux épisodes du commentaire d'Épiphane où il

¹ H. LESÈTRE, *Jésus-Christ*, col. 1424.

² Épiphane mentionne, dans son commentaire du Cantique, les fonctions royale et sacerdotale du Christ. Cf. *infra*, p. 54-55.

³ H. LESÈTRE, *Jésus-Christ*, col. 1424.

⁴ H. LESÈTRE, *Jésus-Christ*, col. 1424 ; *Jésus*, p. 201.

⁵ *Jésus*, p. 201-202.

⁶ H. LESÈTRE, *Jésus-Christ*, col. 1424.

est question de « Jésus » concernant bien la personne du Fils de Dieu, son aspect humain pourrait-on dire ; en revanche, dans la majorité des cas, on remarque le souhait de présenter la fonction que le Christ a reçue de son Père. Par ces quelques observations, nous pouvons nous rendre compte de la légitimité d'analyser la christologie présente dans l'œuvre d'Épiphane.

Outre ces deux vocables les plus courants pour le désigner, Jésus est également mentionné de nombreuses fois – 16 occurrences – par le titre *dominus*, auquel on peut rattacher l'adjectif *dominicus*. On remarquera encore les quelques cas où le Christ est indiqué par sa relation de fils (*filius*), et notamment de fils unique (*unigenitus*). Enfin, les autres termes ou expressions n'apparaissent qu'une ou deux fois dans la section étudiée de l'œuvre ; Jésus y est présenté en tant que roi, époux, Verbe ou Sauveur, sans oublier l'expression consacrée « Notre Seigneur Jésus-Christ » (*dominus noster Iesus Christus*).

b. La bouche du Père

Dans le deuxième verset du Cantique (*Qu'il m'embrasse des baisers de sa bouche*, Ct 1,2), on peut voir l'Église demandant d'être embrassée par le Fils unique, comme le dit explicitement Épiphane (*ipso unigenito osculari se orat ecclesia*, I, l. 123). C'est alors l'occasion de méditer quelque peu sur le nom de Verbe¹ donné à Jésus : pour Épiphane, le Fils est la bouche de Dieu, voilà pourquoi on l'appelle Verbe ; quelles que soient ses volontés, « le Père parle par le Fils² ».

¹ Sur la compréhension antique de cette appellation « Verbe », cf. *infra*, p. 71.

² I, l. 123-125 : « os enim dei est filius : unde etiam, cum deus sit, uerbum appellatur, quoniam omnia quaecumque uult per filium loquitur pater ».

c. Incarnation et passion

À deux reprises, Épiphanes mentionne l'incarnation et la passion du Christ. Penchons-nous d'abord sur le premier extrait : *De omni siquidem causa et dispensatione per quam Christus inhumanatus est atque passus* [...] (I, l. 200-202). À la suite d'A. Ceresa-Gastaldo¹, nous considérons *causa et dispensatione* comme un hendiadys, équivalant donc à *causa dispensationis* ; voilà pourquoi nous traduisons : « Assurément puisque de toute cause d'économie par laquelle le Christ s'est incarné et même a souffert [...] ». Observons le terme *dispensatio* utilisé dans le commentaire : employé dans la langue latine pour traduire le substantif grec οἰκονομία et traduit habituellement en français par « économie », il désigne le plan de Dieu sur le monde, le « dessein divin du salut et sa réalisation dans l'histoire », en particulier l'incarnation du Fils de Dieu et sa carrière terrestre². Épiphanes est donc soucieux de présenter à ses lecteurs ce plan divin (*causa et dispensatio*), dont l'élément principal est la venue du Fils dans la chair (*Christus inhumanatus est*) accompagnée de sa mission sur terre, mission qui trouve son achèvement dans la passion (*atque passus*)³.

Quelques lignes plus loin⁴, commentant toujours la demande de l'Épouse, « Qu'il m'embrasse des baisers de sa bouche » (Ct 1,2), Épiphanes rappelle à nouveau l'incarnation et la passion du Christ en d'autres termes. En

¹ *Philonis Carpasii Commentarium in Canticum Canticorum*, p. 210 (voir la note de la ligne 155).

² *Dispensatio*, dans F. GAFFIOT, *Le Grand Gaffiot*, p. 544 ; *Dispensatio*, dans A. BLAISE, *Dictionnaire latin-français*, p. 280.

³ Dès les premiers temps de l'Église, le salut est οἰκονομία τοῦ θεοῦ et l'incarnation et la mort du Christ son perçues en rapport direct avec cet ordre divin du salut. Cf. K. DELAHAYE, *Ecclesia Mater chez les Pères des trois premiers siècles*, p. 134.138.

⁴ I, l. 227-231 : « propter hoc osculum caeli dominus in terram descendit, ut ecclesiam suam in terra constitutam glorificatam super caelos eueheret ; propter hoc osculum morte descendit in mortem, ut eius membra quae erant in morte resuscitaret eamque patri integram Christus offerret » ; « En raison de ce baiser, le Seigneur du ciel descendit sur terre afin de transporter glorifiée au-dessus des cieux son Église établie sur terre ; en raison de ce baiser, le Christ descendit dans la mort par la mort afin de ressusciter ses membres qui étaient dans la mort et de l'offrir pure au Père ».

outre, nous percevons bien la lecture ecclésiale du Cantique réalisée dans le commentaire, car ces deux actions du Fils de Dieu sont toutes orientées vers l'Église. En effet, si le Christ a pris chair en descendant sur terre (*caeli dominus in terram descendit*), c'est – selon Épiphane – pour élever son Église dans les cieux (*ut ecclesiam suam in terra constitutam glorificatam super caelos eueheret*). Le traducteur de Cassiodore nous fait percevoir un double mouvement grâce à l'emploi répété des termes *terra* et *caelum* : un mouvement descendant de la part du Christ, du *caelum* à la *terra*, et un mouvement ascendant pour l'Église, de la *terra* au *caelum*. Ainsi, nous laisse remarquer Épiphane, le Sauveur s'est abaissé pour élever son épouse l'Église. Ensuite, par sa mort (*morte descendit in mortem*), le Fils de Dieu a permis la résurrection des membres de l'Église, ensuite offerte au Père (*ut eius membra quae erant in morte resuscitaret eamque patri integram Christus offerret*). Comme les mots *caelum* et *terra* pour l'incarnation, c'est ici le terme *mors* qui est répété.

En mentionnant ces deux événements majeurs de la vie du Christ – son incarnation et sa passion –, Épiphane développe le thème de la kénose¹. On peut percevoir dans le commentaire une influence de l'épître aux Philippiens sur base de laquelle les Pères grecs ont formé ce terme rendant compte de l'abaissement du Fils de Dieu². En effet, pour saint Paul, Jésus s'est « abaissé », « dépouillé » en prenant la condition humaine (Ph 2,7) jusqu'à mourir sur une croix (Ph 2,8) ; il s'agit bien de l'incarnation et de la passion indiquées par Épiphane. En revanche, si l'apôtre présente l'élévation du Christ par son Père au terme de cette descente (Ph 2,9), le commentaire ne semble pas faire allusion à ce retour du Fils dans la gloire de Dieu ; il met plutôt en évidence l'élévation de l'Église auprès du Père³ (*ut ecclesiam suam in terra*

¹ Origène développe également le thème de la kénose dans son *Commentaire sur le Cantique des Cantiques*. Voir le chapitre 5 de J. CHÊNEVERT, *L'Église dans le commentaire d'Origène*, intitulé « L'Église et le Verbe incarné » (p. 159-207).

² E. BRITO, *Kénose*, p. 754-755.

³ Épiphane a déjà mentionné plus haut cette élévation de l'Église dans les cieux, auprès du Père et du Fils : « suscipiet autem te totam in caelo sponsus, cum aduenerit resurrectionem tibi conferre et omnia membra dormientia de uaginis propriis suscitare : tunc ad thalamos caelestes

constitutam glorificatam super caelos eueheret, I, l. 228-229 ; ut [...] eamque patri integram Christus offerret, I, l. 229-231).

d. Royauté et sacerdoce

En s’attachant à commenter Ct 1,3 concernant l’odeur des huiles de l’Époux, Épiphane met en avant les fonctions sacerdotale et royale du Christ¹. Comme vu précédemment, par cette mention fréquente du Fils de Dieu en tant qu’oint (*Christus*), le commentaire met l’accent sur la fonction de Jésus reçue par son Père². Néanmoins, tandis que le Christ a été consacré par une onction spirituelle pour être prophète, prêtre et roi³, il n’est fait mention, dans l’œuvre, que de ces deux dernières fonctions, avec une insistance sur la royauté. Épiphane signale la continuité entre l’ancienne alliance et Jésus. De fait, il rappelle tout d’abord l’usage de l’huile dans l’Ancien Testament, pour l’institution des rois et des prêtres⁴, et mentionne ensuite le « vêtement de la royauté et du sacerdoce du Fils unique » (*indumentum regni et sacerdotii unigeniti*, III, l. 320). Le traducteur de Cassiodore souligne alors davantage la fonction royale du Christ : il aime à rappeler sa domination en tous lieux, au ciel, sur terre et dans la mer (*Christus igitur quae in caelo et in terra et in mari sunt cuncta complectens, regnum suum et dominationem ubique suavitatis odore complet*, III, l. 326-328). Le commentaire montre ensuite combien la

eueheris et cum filio sponso ipsoque omnipotenti patre ineffabiles epulas perenniter possidebis » ; « Et l’époux te prendra toute entière au ciel, lorsqu’il viendra t’apporter la résurrection et relever tous tes membres endormis de leurs propres enveloppes : alors tu seras emportée vers les demeures célestes et tu occuperas perpétuellement avec le Fils ton époux et le Père tout-puissant lui-même des festins ineffables » (I, l. 144-147).

¹ Nous avons déjà mentionné ces deux fonctions dans le chapitre sur l’interprétation des Écritures. Cf. chapitre II, p. 36.

² Cf. *supra*, p. 50.

³ H. LESÈTRE, *Jésus-Christ*, col. 1424.

⁴ III, l. 316-319 : « Non enim nobis multisciiis ignotum hoc iudico quoniam secundum scripturas reges per unctionem regnare constituebantur, sed etiam illud uobis clarum esse conspicio quoniam et tunc sacerdotes unguento uncti sacerdotio fungebantur » ; « En effet, j’estime que, très instruits, nous ne l’ignorons pas puisque, selon les Écritures, les rois étaient institués à régner par l’onction, mais encore je considère cela comme clair pour vous puisqu’également les prêtres alors exerçaient le sacerdoce en ayant été oints d’huile ».

royauté du Fils de Dieu surpasse toute autre royauté (*huius regni odor super omne regnum est*, III, l. 328), combien le roi céleste l'emporte sur les rois terrestres (*ceteri reges summo regis caelestis honore discreti sunt*, III, l. 331 ; *maior est Christus regum omnium terrenorum*, III, l. 332-333). Enfin, la dépendance des rois terrestres par rapport au Christ est soulignée (*iste siquidem fecit eos, illi uero ab eo sunt facti*, III, l. 333).

e. Le premier à aimer

Autre trait de la personnalité du Sauveur qu'Épiphane se plaît à mettre en évidence : son amour initial envers tous. En effet, le Christ nous a aimés le premier et, en raison de cet amour, il s'est livré pour nous, rappelle le commentaire (*Non quia nos dileximus, sed quia ipse dilexit nos et tradidit semetipsum pro nobis*, XVI, l. 514-515). Si la référence à saint Paul¹ est explicitement mentionnée (*sicut Paulus dicit apostolus*, XVI, l. 513-514), on ne trouve dans l'œuvre aucune trace de saint Jean chez qui l'idée est également formulée, comme l'a relevé A. Ceresa-Gastaldo². Puisque le Fils de Dieu nous a aimés en premier, déduit Épiphane, l'Église se doit donc de l'aimer en retour (*Ante enim dilecta haec a domino iterum meruit eum diligere*, XVI, l. 512-513 ; *Dilecta igitur iterum diligit*, XVI, l. 515). De même, les martyrs sont invités à souffrir pour le Christ, puisque celui-ci, le premier, a donné sa vie pour nous (*tuum martyrium et tuus bonus odor inuitauit martyres pati pro te, quoniam primus passus es pro nobis*, XXVI, l. 602-603). Dès le début du commentaire, cet amour du Fils de Dieu envers nous est mentionné, car, à deux reprises, Épiphane parle du Christ comme « le Seigneur qui nous a aimés » (*dominum qui nos dilexit*, I, l. 88.97), expression que l'on peut à nouveau rattacher à saint Paul et à saint Jean³.

¹ Cf. Ep 5,2.

² Cf. 1 Jn 4,10. *Philonis Carpasii Commentarium in Canticum Canticorum*, p. 77.

³ Cf. Ep 5,2 ; Ap 1,5.

f. L’humanité

Comme nous l’avons déjà remarqué¹, Épiphane insiste davantage sur la fonction du Fils de Dieu – en le nommant par son titre grec Χριστός (en latin *Christus*) – que sur la personne de Jésus (*Iesus*). En effet, seulement 7 occurrences du terme *Iesus* sont présentes dans le premier chapitre du commentaire². Néanmoins, malgré cette tendance générale, le traducteur de Cassiodore ne refuse pas de signaler l’humanité du Fils de Dieu qu’il voit mentionnée dans la grappe de henné à laquelle la Bien-aimée compare son Époux (*Botrum cypri ipsum characterem humanum unigeniti nominavit*, XXVIII, l. 622).

3. La figure de l’Église

a. Terminologie employée par Épiphane

De même que pour le Christ³, il convient tout d’abord, pour étudier la façon dont Épiphane présente l’Église, d’effectuer un relevé des différents termes présents dans le commentaire pour désigner l’ensemble des chrétiens, et d’en dégager quelques observations.

| Termes désignant l’Église ⁴ | Occurrences | Références |
|--|-------------|--|
| <i>ecclesia</i> | 23 | I, l. 106.123.129.154.176.180.192.205. 206.211.213.217.218.219.226.258 ; II, l. 275 ; III, l. 311 ; VI, l. 400 ; |

¹ Cf. *supra*, p. 50.

² Pour les références, voir le tableau *supra* p. 49.

³ Cf. *supra*, p. 48 sq.

⁴ On tient compte ici des termes propres à Épiphane, outre le mot *sponsa* désignant l’Épouse du Cantique. Les citations bibliques utilisées dans le commentaire ne sont donc pas prises en considération.

CHAPITRE III – *Christologie et ecclésiologie dans le*
 Commentaire sur le Cantique des Cantiques

| | | |
|--------------------------------------|---|--|
| | | XVIII, l. 504 ; XXII, l. 563 ; XXXV, l. 674.677 |
| <i>sancta ecclesia</i> | 1 | XXII, l. 563 |
| <i>dei ecclesia</i> | 1 | I, l. 153 |
| <i>ecclesia sua</i> [du Seigneur] | 1 | I, l. 228 |
| <i>sancta Christi ecclesia</i> | 1 | I, l. 236-237 |
| <i>sanctissima et ei</i> [le Christ] | 1 | I, l. 178-179 |
| <i>concorporata ecclesia</i> | | |
| <i>sponsa ecclesia</i> | 1 | I, l. 253 |
| <i>sancta sponsa ecclesia</i> | 2 | Préface, l. 58 ; I, l. 256 |
| <i>christofora mater ecclesia</i> | 1 | VI, l. 404 |
| <i>sponsa carissima</i> | 1 | I, l. 66 |

Rien d'étonnant que le terme le plus employé – avec 23 occurrences – soit celui d'*ecclesia*, transposition latine du grec ἐκκλησία, utilisé pour désigner « l'Église, la communauté de tous les fidèles¹ ». À l'exception de la formule *sponsa carissima* utilisée une seule fois, toutes les autres expressions dont fait usage Épiphane comportent le substantif *ecclesia* accompagné d'un qualificatif : l'Église y est dite sainte (*sancta*) et même très sainte (*sanctissima*), elle est comprise comme une épouse (*sponsa*), mais surtout elle est désignée dans sa relation à Dieu et au Christ (*dei ecclesia*, *ecclesia sua* [du Seigneur], *sancta Christi ecclesia*, *ei* [le Christ] *concorporata ecclesia*). Parmi les expressions soulignant le lien entre le Christ et l'Église, il faut encore mentionner celle de *christofora mater ecclesia* (VI, l. 404) : l'Église est considérée comme une mère², « porteuse du Christ », précise Épiphane en utilisant le décalque latin du terme grec χριστοφόρος. Signifiant qu'une personne est remplie ou inspirée par le Christ, cet adjectif est utilisé par les Pères pour qualifier les chrétiens en général³ ou encore certaines personnes

¹ *Ecclesia*, dans A. BLAISE, *Dictionnaire latin-français*, p. 297.

² Nous reviendrons par la suite sur la maternité de l'Église dans la section « Maternité et fécondité ». Cf. *infra*, p. 69 sq.

³ Selon Ignace d'Antioche et Irénée de Lyon, c'est la naissance du Christ dans le sein de l'Église qui a permis aux chrétiens de devenir « porteurs du Christ » (χριστοφόροι). Cf. K. DELAHAYE, *Ecclesia Mater chez les Pères des trois premiers siècles*, p. 142.

spécialement inspirées telles que les apôtres et les martyrs¹. Enfin, le commentaire décrit encore l'Église comme l'« abîme des sacrements de la foi » (*profunda sacramentorum fidei*, Préface, l. 58-59).

b. L'Église, les Juifs et les païens

À plusieurs reprises, Épiphane présente à ses lecteurs l'Église comme issue des Juifs et des *gentes* (*ut ostendat quia et ex Iudaeis et ex gentibus constat*, XI, l. 469 ; *qui ex gentibus et ex Iudaeis electi sunt*, XXX, l. 629-630). Précisons d'emblée la signification du terme *gentes* : habituellement traduit par « Gentils », il désigne d'abord, chez les Juifs, ceux qui n'adorent pas Yahvé, et ensuite, chez les chrétiens, les païens². Voyons donc comment Épiphane conçoit l'Église à laquelle sont incorporés les Juifs et les païens³. Tout d'abord qui est cette Église ? Dans leur commentaire du Cantique, « tant Hippolyte qu'Origène n'hésitent pas à identifier la Bien-aimée, telle qu'elle s'exprime dans les premiers versets du poème, avec Israël, perçu comme l'Église de l'Ancien Testament⁴ ». Chez le traducteur de Cassiodore, cette identification semble également présente au début du commentaire. En effet, l'Épouse réclamant les baisers de son Bien-aimé (Ct 1,2) est, pour Épiphane, « l'Église avant qu'elle ne soit unie au Seigneur » (*ecclesia [...] antequam domino iungeretur*, I, l. 106-107). Une précision s'impose : cette demande n'est pas formulée par l'Église elle-même, mais l'Esprit-Saint parle au nom de l'Église (*sanctum spiritum pro ecclesia ex tunc praeinterpellantem*, I, l. 106). Ainsi,

¹ *Χριστοφόρος*, dans G. W. H. LAMPE, *A patristic greek lexicon*, p. 1533.

² *Gens*, dans A. BLAISE, *Dictionnaire latin-français*, p. 374. Dans notre traduction du commentaire d'Épiphane, nous rendons *gentes* par « nations ».

³ On peut se demander si Épiphane ne s'est pas inspiré de saint Paul pour ses développements sur l'Église issue des Juifs et des nations. En effet, dans les chapitres 9 à 11 de l'épître aux Romains, l'apôtre s'interroge sur le salut d'Israël et des païens. Pour un commentaire de ces trois chapitres de l'épître aux Romains, voir E. PETERSON, *Le mystère des Juifs et des Gentils dans l'Église*.

⁴ J.-M. AUWERS et W. GALLAS, *Les Pères devant le Cantique des cantiques*, p. 14. Sur l'Église de l'Ancien Testament dans le commentaire du Cantique d'Origène, voir J. CHÊNEVERT, *L'Église dans le commentaire d'Origène*, p. 79-113.

l'Église vétérotestamentaire refuse de se contenter des baisers des prophètes, mais elle veut être embrassée par le Fils de Dieu lui-même, insiste à plusieurs reprises le commentaire¹.

Si l'Église du début de l'œuvre est donc Israël attendant la venue du Christ, Épiphane semble néanmoins passer rapidement à une autre interprétation de l'Épouse du Cantique. De fait, dans ce même passage consacré au deuxième verset du chant de Salomon, il met dans la bouche de l'Église les mots suivants : « En effet, ma mère l'Église disait jadis : Je ne serai pas sauvée par des faibles, je rechercherai un médecin grand et parfait » (*Mater enim mea ecclesia aliquando dicebat : – Pusillis non saluabor, magnum et perfectum medicum requiram*, I, l. 116-117). L'Église qu'Épiphane fait ici parler nous semble être l'Église d'après la venue du Christ, et celle-ci mentionne sa mère l'Église, c'est-à-dire l'Église d'avant l'incarnation du Fils de Dieu, attendant « un médecin grand et parfait » qui n'est autre que Jésus. Nous pouvons ainsi déceler, dans le commentaire d'Épiphane, un lien de parenté entre l'Église et la Synagogue², un lien de mère à fille³. Tout au long du commentaire, cette filiation entre la Synagogue et l'Église ne cesse d'être

¹ I, l. 111-113 : « hoc est filius, ac si diceret : – Osculari nolo ex ore solummodo prophetarum, sed ipse adpropinquet et osculetur me ab osculis oris sui » ; « C'est-à-dire le Fils, comme si elle disait : Je ne veux pas être embrassée seulement de la bouche des prophètes, mais qu'il s'approche lui-même et qu'il m'embrasse des baisers de sa bouche » ; I, l. 114-116 : « non uult enim per os solummodo prophetarum doceri, sed : – Ipse, inquit, filius adpropinquet et doceat me ab osculis oris sui » ; « En effet, elle ne veut pas seulement être instruite par la bouche des prophètes, mais : Que le Fils lui-même, dit-elle, s'approche et m'instruise des baisers de sa bouche » ; I, l. 123 : « ipso unigenito osculari se orat ecclesia » ; « l'Église demande d'être embrassée par le Fils unique lui-même » ; I, l. 129-130 : « dicebat ecclesia : Osculetur me, ac si diceret : non solum per prophetas, sed etiam per filium sicut et prophetas » ; « l'Église disait : Qu'il m'embrasse, comme si elle disait : non seulement par les prophètes, mais aussi par le Fils comme aussi les prophètes ». De même, chez Origène, l'Épouse demandant d'être embrassée est « la Synagogue qui implore la venue du Messie » (J.-M. AUWERS et W. GALLAS, *Les Pères devant le Cantique des cantiques*, p. 14). Cf. *Commentaire sur le Cantique des cantiques*, I, 1, 7 (SC 375, p. 180-183).

² Dans son commentaire du Cantique, Origène présente également la parenté de l'Église et de la Synagogue. On peut relever différents liens : l'Église est sœur de la Synagogue, ou bien elle a pour frère – ou encore pour père – le peuple juif. Cf. J. CHÈNEVERT, *L'Église dans le commentaire d'Origène*, p. 125-127.

³ Plus loin, notons-le, c'est « le royaume céleste » qui est considéré comme la mère de l'Église (*Filios matris suae, hoc est caelestis regni*, XIII, l. 487).

présentée en opposant la mère et la fille. Ainsi, dès le début, Épiphane dépeint une Église de l'Ancien Testament indigne d'obtenir l'amour de Dieu, elle qui était « ennemie en raison de la folie des idoles », mais « elle s'efforce de restaurer l'entente », ce qui laisse déjà sous-entendre l'autre Église, celle du Christ¹. Le traducteur de Cassiodore met ainsi en avant la conversion et la pureté de l'Église contrastant avec la débauche d'Israël².

L'Église – non plus celle de l'ancienne alliance, mais l'Église d'après l'incarnation du Christ – a été formée, selon Épiphane, à partir des païens (*Antequam congregaretur a gentibus ecclesia*, I, l. 128-129), conception également présente dans les homélies sur le Cantique d'Origène³. Mais, comme mentionné plus haut⁴, outre les « nations », les Juifs tiennent également une place importante parmi le peuple de la nouvelle alliance. Cette double origine de l'Église, Épiphane l'expose clairement en commentant le cinquième verset du Cantique, « Comme les tentes de Qédar, comme les abris de Salomon » : les tentes sont comprises comme les nations et les abris représentent les Juifs qui ont mis leur foi dans le Christ (*Eos enim qui ex gentibus uenerunt tabernaculis Cedar adsimilat, pelles uero Salomonis similiter eos qui ex Iudaeis crediderunt*, XI, l. 469-471). Voilà justement ce qui fait la différence selon le commentaire : ne sont pas incorporés à l'Église tous les Juifs et tous les païens, mais bien ceux qui ont cru au Fils de Dieu, et Épiphane considère ceux-ci comme des élus (*eos qui ex Iudaeis collecti crediderunt*, XXIII, l. 571 ; *eos qui ex Iudaeis crediderunt*, XXIII, l. 573 ; *qui ex gentibus crediderunt in Christum*, XXX, l. 628 ; *qui ex gentibus et ex Iudaeis electi sunt*, XXX, l. 629-630). Pour

¹ I, l. 108-110 : « Vere enim nimis congruum erat ut tantum quaereret amoris diuini pignora quanto eius erat indigna : inimica namque facta fuerat propter idolorum uesaniam, et studet reparare concordiam ».

² Nous reviendrons sur cette opposition dans la section consacrée à la conversion de l'Église. Cf. *infra*, p. 61 sq.

³ « Ecclesia, quae haec loquitur, nos sumus de gentibus congregati » ; « L'Église qui parle ainsi, c'est nous, qui avons été rassemblés de la gentilité », *Homélies sur le Cantique des cantiques*, II, 3 (SC 37 bis, p. 112-113). Contrairement à Épiphane, pour qui l'Église est issue à la fois des Juifs et des Gentils, l'Église d'Origène provient uniquement des nations.

⁴ Cf. *supra*, p. 58.

le traducteur de Cassiodore, cette conversion au Christ ne se réalise pas d'un seul coup, mais il s'agit d'une progression, pourrait-on dire, dont la première étape est de percevoir « le début de la foi » ; ces néophytes sont alors assimilés à « une grappe en fleurs » ne possédant pas encore « un fruit mûr » (*sic et hi qui in Christum credentes initium fidei perceperunt, nondum maturum fructum habentes florenti botruo comparantur*, XXX, l. 626-628). Enfin, Épiphané rappelle encore la conversion de certains Juifs au christianisme en montrant une Synagogue courant vers l'Église (*Iudaeorum synagoga quae particulariter cucurrit ad ecclesiam*, XIII, l. 503-504).

c. Péchés et conversion

Comme nous venons de le mentionner¹, Épiphané oppose tout au long de son commentaire la Synagogue et l'Église. C'est alors l'occasion pour lui de développer le thème de la conversion. En effet, dès le début de l'œuvre, l'Église de l'ancienne alliance est considérée comme une ennemie en raison de « la folie des idoles » (*inimica namque facta fuerat propter idolorum uesaniem*, I, l. 109-110) et, de ce fait, elle n'est pas digne de l'amour de Dieu (*Vere enim nimis congruum erat ut tantum quaereret amoris diuini pignora quanto eius erat indigna*, I, l. 108-109). En revanche, nous dit Épiphané, cette Église a le désir de « restaurer l'entente » avec le Seigneur (*et studet reparare concordiam*, I, l. 110). Nous percevons donc déjà l'image négative accordée à Israël durant toute l'œuvre – les termes *inimica* et *indigna* en disent long –, mais en même temps se dessine également ce souhait de réconciliation avec Dieu qui sera, selon le commentaire, le propre de l'Église du Christ. Et de fait, un peu plus loin, ces ennemis de jadis sont désormais aimés de Dieu, et cela grâce à l'amour dont fait preuve l'Église (*in huius [ecclesiae] enim dilectione illi qui aliquando fuerant inimici a clementi deo in caritate suscepti sunt*, I, l.

¹ Cf. *supra*, p. 59-60.

226-227). Observons dans cette phrase l'insistance sur la relation d'amour entre Dieu et son peuple : ceux qui sont hors de l'Église sont considérés comme des ennemis (*inimici*), tandis que l'Église montre son amour (*dilectio*) pour le Seigneur, lui qui entoure d'affection (*caritas*) les membres de celle-ci¹. Nous pouvons rattacher ce développement à la présentation faite par Épiphane du Christ en tant que premier à nous aimer², et voir ainsi un mouvement de « va-et-vient amoureux » entre d'une part l'Église et d'autre part le Père et le Fils. En effet, comme vu précédemment, le Christ a aimé le premier et, en retour, l'Église lui témoigne son amour. Ici, c'est en raison de l'amour dont fait preuve l'Église que Dieu aime son peuple.

Voyons maintenant plus en détail quel est cet état de péché de la Synagogue et comment s'opère la conversion de l'Église. Si Israël est critiqué – notamment par les prophètes – nous dit Épiphane, c'est en raison de « la débauche des idoles » (*synagoga Israhelitarum omni uituperationi subiacet, a prophetis arguitur et propter fornicationem idolorum saepius increpatur*, I, l. 239-241). Attardons-nous un instant sur le terme *fornicatio* utilisé dans le commentaire : dans un sens typiquement chrétien, il signifie l'infidélité à Dieu ou l'idolâtrie, mais dans son acception première il s'agit de fornication, débauche, prostitution (en grec πορνεία)³. Épiphane paraît jouer ici sur les deux significations du mot⁴ : pour faire comprendre à ses lecteurs cette attitude du peuple de l'ancienne alliance se détournant du Seigneur (sens second), le traducteur de Cassiodore présente une analogie avec les femmes contractant plusieurs mariages, attitude qu'Épiphane semble considérer comme de la

¹ Épiphane utilise ici *dilectio* et *caritas*, termes qui, avec *affectio*, sont plus courants chez les chrétiens que le substantif *amor*. Cf. *Amor*, dans A. BLAISE, *Dictionnaire latin-français*, p. 78.

² Cf. *supra*, p. 55.

³ *Fornicatio*, dans A. BLAISE, *Dictionnaire latin-français*, p. 361.

⁴ Ce lien entre idolâtrie et prostitution ne semble pas être propre au commentaire, car, déjà dans l'Ancien Testament, l'alliance entre Yahvé et Israël est représentée par l'image du mariage, le culte des idoles étant considéré comme de la prostitution. Cf. K. DELAHAYE, *Ecclesia Mater chez les Pères des trois premiers siècles*, p. 53.

débauche, de la prostitution¹ (sens premier). En effet, les multiples unions d'une femme sont ici décriées, en opposition à l'Église rejetant les autres dieux pour se consacrer uniquement au Christ (*Non itaque semetipsam se sic abstinuit mulier a multinubiis, sicut haec [ecclesia] mundam se custodiuit a multis diis*, I, l. 238-239). Le commentaire insiste alors sur la pureté de l'Église (*mundam*, I, l. 239 ; *munditiae*, I, l. 242), utilisant pour cela une citation de saint Paul² (*Desponsavi enim uos uni uiro uirginem mundam praesentare Christo*, I, l. 237-238). Saisissons ce qui se cache derrière cette notion de virginité prônée par Épiphane (*in sancta Christi ecclesia melior est uirginitas*, I, l. 236-237). Outre la virginité physique, le terme *uirginitas* peut également signifier la virginité morale, explique A. Blaise³ en poursuivant l'explication de la sorte : « qui ignore l'erreur, cf. *fornicatio* ». Épiphane semble bien aller dans ce sens : nous venons de relever sa condamnation de la *fornicatio*, mais il faut encore mentionner l'opposition établie entre le charnel et le spirituel (*Haec igitur audiens nuptias a pollutione quidem carnis extraneas et immaculatas fece libidinis, spiritalis autem caritatis esse participes*, I, l. 243-244). Cette virginité n'est donc pas une virginité physique, mais une disposition morale de l'Église « se tenant pure loin des péchés » (*a peccatis mundam se continens sponsi caelestis nuptias comparauit*, I, l. 245-246). Le commentaire développe ici un thème d'une grande importance dans l'Église primitive : outre la qualité de mère – nous aborderons cet aspect dans quelques instants⁴ –, les premiers chrétiens tiennent également à considérer l'Église comme une vierge, seconde Ève devant se tenir à l'écart des hérésies et des schismes pour éviter d'être corrompue comme la première le fut par le serpent⁵.

¹ Dans l'expression *propter fornicationem idolorum*, il faut donc comprendre *idolorum* comme un génitif objectif ; c'est bien la Synagogue qui se prostitue, et non les idoles.

² Cf. 2 Co 11,2.

³ *Virginitas*, dans A. BLAISE, *Dictionnaire latin-français*, p. 850.

⁴ Cf. *infra*, p. 69 sq.

⁵ J. C. PLUMPE, *Mater ecclesia*, p. 7-8. La virginité de l'Église peut, à première vue, sembler en opposition avec sa maternité et sa fécondité. Cependant, dans l'Antiquité, l'image de la femme – et celle-ci a été appliquée à l'Église – comprend tous les aspects de l'être féminin (vierge, fiancée, épouse, mère et veuve) ; ces différents aspects ne s'opposent donc pas. Déjà chez saint Paul, l'Église est représentée par l'image de la femme vierge, épouse et mère. Cf. K. DELAHAYE, *Ecclesia Mater chez les Pères des trois premiers siècles*, p. 52.62.

Voilà donc quel est ce grand péché de la Synagogue mis en évidence par Épiphane tout au long de son commentaire, à savoir celui de « fornicuer » avec les idoles. Dans l'interprétation du cinquième verset du Cantique où le traducteur de Cassiodore voit dans les tentes de Qédar et les abris de Salomon respectivement les nations et les Juifs¹, l'accusation d'idolâtrie est encore mise en avant (*Vbique Cedarenenses in scriptura diuina de idololatria culpantur*, XI, l. 464-465). En revanche, ce péché semble ici imputé aux nations et non au peuple juif, les tentes de Qédar représentant pour Épiphane « ceux qui sont venus des nations » (*Eos enim qui ex gentibus uenerunt tabernaculis Cedar adsimilat*, XI, l. 469-470). Quoi qu'il en soit, l'important est de montrer l'attitude de l'Église qui, à l'inverse d'Israël ou des païens, a rejeté ces idoles pour se convertir (*ex idolorum illorum uesania conuerti coepit*, XI, l. 467-468). Même si le verbe *coepi*, construit avec un infinitif, a souvent un sens redondant² – nous pourrions alors traduire dans notre cas « elle s'est convertie » plutôt qu'« elle a commencé à se convertir » –, nous serions tentée de garder cette notion de commencement, car, plus loin dans le commentaire, Épiphane semble suggérer, comme nous l'avons déjà remarqué, une progression dans la conversion, celle-ci ne s'effectuant pas d'un seul coup et une fois pour toutes³. Le rejet des idoles pour « se tourner » vers le Christ – tel est bien le sens premier du verbe *conuertor*⁴ –, voilà donc en quoi consiste la conversion de l'Église.

À la fin de ce paragraphe où est mentionné pour la première fois dans le commentaire le verbe *conuertor* dans ce sens précis de conversion⁵, il est

¹ Cf. *supra*, p. 60.

² *Coepi*, dans A. BLAISE, *Dictionnaire latin-français*, p. 163.

³ Le commentaire parle de « ceux qui, croyant au Christ, ont perçu le début de la foi » (*hi qui in Christum credentes initium fidei perceperunt*, XXX, l. 626-627). Cf. *supra*, p. 60-61.

⁴ Le verbe *conuertor* correspond au grec ἐπιστρέφειν. Cf. *Conuertor*, dans A. BLAISE, *Dictionnaire latin-français*, p. 220. Sur la notion de « conversion » au début du christianisme (durant les trois premiers siècles), exprimée par les termes grecs ἐπιστρέφειν et ἐπιστροφή également utilisés par les philosophes païens, voir P. AUBIN, *Le problème de la « conversion »*.

⁵ On retrouve déjà ce verbe en I, l. 93, mais il est ici question d'un simple changement et non de conversion au sens strict.

question de « tous ceux qui apaisent Dieu par le vêtement de la confession » (*omnes per saccum confessionis placantes deum*, XI, l. 471-472). Par cette confession permettant d'obtenir la rémission des péchés (*ut per confessionis modum remissionem impetret peccatorum*, XV, l. 507-508), l'Église peut donc être pardonnée de sa débauche avec les idoles pour se tourner vers le Christ. Outre la confession, Épiphane présente un autre élément qui a permis à l'Église de sortir de son état peccamineux : le baptême de la régénération¹. En effet, l'opposition est soulignée entre l'état passé et l'état actuel de l'Église (*Hoc est nisi cognoveris qualis fuisti et qualis facta sis*, XVIII, l. 526 ; *Si enim non cognoveris ubi fuisti prius et ubi nunc es*, XVIII, l. 534) qui est désormais belle. Cette beauté, elle ne la possède pas d'elle-même, mais le Christ la lui a donnée (*haec sola pulchra est, non ex semetipsa pulchritudinem habens, sed ex specioso forma prae filiis hominum*, XVIII, l. 527-529 ; *si non cognoveris pulchritudinem quam percepisti a me*, XVIII, l. 534-535) par le baptême² de la régénération (*Nam figurando in ea propriam pulchritudinem unigenitus per lauacrum regenerationis [...]*, XVIII, l. 529-530). Un peu plus loin, le commentaire fait parler le Fils : celui-ci ne garde pas en mémoire les péchés commis par le peuple de Dieu lorsqu'il adorait les idoles, mais il insiste sur le baptême de la régénération reçu par l'Église (*Talem te adhuc existentem equitatu meo assimilavi non reputans peccata quae in idololatriae fecisti uesania, sed continuo per lauacrum regenerationis nostro te equitatu comparavi*, XXI, l. 554-557). Pour le traducteur de Cassiodore, l'Église est donc assurément meilleure qu'Israël ; « entre toutes les hérésies et les

¹ Dans son *Commentaire sur le Cantique des Cantiques*, Origène aborde également la question de la conversion, mais uniquement des païens puisque selon lui, l'Église est issue des nations (Cf. *supra*, p. 60 note 3). Cette conversion se réalise par la confession de foi et la pénitence, deux éléments qui, d'après J. Chênevert, « réfèrent à la pratique baptismale ». Cf. J. CHÈNEVERT, *L'Église dans le commentaire d'Origène*, p. 142 (et plus largement les p. 141 à 147 pour le thème de la conversion). Sur le baptême de la régénération dans le commentaire d'Épiphane, voir également *infra*, p. 83 sq.

² On pourrait s'étonner du fait suivant : le terme utilisé ici pour « baptême » est *lauacrum*, alors que *baptisma* et *baptismus* – transposant le grec βάπτισμα – l'ont emporté assez tôt sur *lauacrum* (mot populaire) et sur *tinctio* (utilisé dans la langue littéraire). Cf. *Baptisma*, dans A. BLAISE, *Dictionnaire latin-français*, p. 110. En fait, Épiphane utilise *lauacrum* pour traduire le terme λοῦτρον du commentaire grec de Philon.

Synagogues, elle seule est belle » dit-il (*inter omnes haereses et synagogas haec sola pulchra est*, XVIII, l. 527-528). Nous pourrions nous demander quelles hérésies Épiphane a ici en tête, mais les quelques lignes précédentes semblent nous éclairer. En effet, « les troupeaux de tes compagnons » parmi lesquels l'Épouse craint de se perdre (Ct 1,7) sont interprétés comme les hérésies juives¹ (*Hoc est ne forte cum iudaicis haeresibus efficiar operata*, XVII, l. 522). Une fois de plus, l'ancienne et la nouvelle alliance paraissent donc être opposées.

Cette thématique du péché et de la conversion de l'Église, Épiphane la met particulièrement en avant dans le commentaire des versets 5 et 6 du premier chapitre du Cantique où la Bien-aimée se dit « noire et belle² » (*Fusca sum et formosa, filiae Hierusalem*, Ct 1,5), « brunie parce que le soleil l'a méprisée » (*Ne uideatis me quoniam ego sum infuscata, quia despexit me sol*, Ct 1,6). Bien entendu, précise d'emblée le commentaire, il ne faut pas entendre cette noirceur ou cette beauté dans un sens physique (*non est autem corporis fuscatio neque carnalis huius sponsae iterum putetur pulchritudo*, X, l. 453-454). Si l'Église est noire, c'est à cause de ses péchés de jadis³, mais elle est également belle grâce à la pénitence (*Fusca propter peccata, formosa propter paenitentiam*, X, l. 453). Épiphane rappelle alors cet état peccamineux – dû à l'idolâtrie, mais également aux « autres tromperies » (*fuscam eam dicit propter iniquitates, quoniam in ipsis erat fuscata per idololatriam ceterasque fallacias*, X, l. 455-456) – que l'Église ne cherche pas à cacher (*confitetur quidem peccata*, X, l. 457). Celle-ci est ensuite rendue belle, « elle resplendit dans la

¹ L'adjectif *iudaicis*, a fait remarquer A. Ceresa-Gastaldo, est un ajout d'Épiphane, la version de Philon comprenant seulement μετὰ τῶν αἱρέσεων. Cf. *Philonis Carpsii Commentarium in Canticum Canticorum*, p. 218 (note de la ligne 2 du paragraphe XVII).

² Notons que la version du texte biblique utilisée par Épiphane (version revue par Jérôme avant la rédaction de la Vulgate et se basant sur les *Hexaples* d'Origène ; cf. chapitre I, p. 13) conserve la conjonction (*fusca sum et formosa*), tout comme la Septante et la *Vetus Latina*, tandis que d'autres versions dont la Vulgate introduisent une opposition (*sed*). Cf. G. GAETA, *Nera e bella*, p. 116.

³ On retrouve également cette association entre couleur noire et péchés notamment chez saint Jérôme. Cf. J.-M. COURTÈS, *Traitement patristique de la thématique « éthiopienne »*, p. 26.

clémence de l'époux » grâce à la « pénitence des péchés » (*splendescit autem in sponsi clementia, quoniam ei datur paenitentia peccatorum*, X, l. 457-458). Le paragraphe se termine sur la mention de l'eunuque éthiopien à qui Philippe¹ a annoncé la Bonne Nouvelle avant de le baptiser² (*dum inter ipsa principia ab eunucho Ethiope praedicationem suscepit unigeniti per Philippum apostolum*, X, l. 459-460). À l'endroit où le commentaire évoque la noirceur de l'Épouse – même si cette couleur ne doit pas être entendue dans un sens physique –, un personnage à la peau noire intervient néanmoins. Volonté délibérée ou simple coïncidence ? Selon J.-M. Courtès, les exégètes anciens ont porté leur attention sur ce passage néotestamentaire pour plusieurs raisons : nous avons affaire au premier baptême d'un non-Juif, à la seule mention d'un Éthiopien dans le Nouveau Testament, au « début absolu de l'évangélisation universelle ». Voilà pourquoi il intervient dans les doctrines baptismales et apostoliques³. Outre la simple similitude de couleur avec l'Épouse du Cantique, nous émettons l'hypothèse suivante quant à l'intervention de l'Éthiopien dans le commentaire : la présence des Gentils dans l'Église aurait voulu être mise une fois de plus en évidence, ainsi que l'importance du baptême que nous venons juste de mentionner⁴. Si Épiphane nous a offert ici une interprétation assez simple de la couleur de l'Épouse, il va entrer, deux paragraphes plus loin, dans une explication plus profonde de cette noirceur due aux péchés.

La Bien-aimée se dit « brunie parce que le soleil l'a méprisée » (*ego sum infuscata, quia despexit me sol*, Ct 1,6). À première vue, cette affirmation semble dénuée de sens, car les personnes non atteintes par le soleil ont habituellement la peau pâle et non colorée. Mais Épiphane éclaire son lecteur,

¹ Contrairement à ce que dit Épiphane, il s'agit ici du diacre Philippe, un des sept collaborateurs des apôtres, et non de son homonyme appartenant au groupe des Douze. Cf. *Philippe*, p. 297 ; *Sept (Les)*, p. 340. M. Giacomelli, note A. Ceresa-Gastaldo, avait déjà relevé cette erreur dans le commentaire grec de Philon de Carpasia. Cf. *Philonis Carpasii Commentarium in Canticum Canticozum*, p. 216.

² Cf. Ac 8,26-40.

³ J.-M. COURTÈS, *Traité patristique de la thématique « éthiopienne »*, p. 20.

⁴ Cf. *supra*, p. 65.

comme il l'a déjà fait pour le verset 5¹ : il s'agit de dépasser une compréhension sensible pour voir dans le soleil le « Christ soleil de justice » ([...] *despexit me Christus iustitiae sol. Non enim erat sensibile quod dicebat, sed de isto erat sole quod loquebatur*, XII, l. 477-478) et ainsi comprendre ce « processus inverse² » par rapport à celui du soleil visible. Le commentaire établit alors une nette distinction entre la teinte blanche des personnes vivant à l'ombre (*non enim fuscantur quos despicit sol iste, sed magis, dum umbra pascuntur, candidiores fiunt*, XII, l. 479-480) et la teinte noire de l'Épouse – l'Église – vivant à l'écart du Christ (*a iustitiae sole despecta fusca consistebat*, XII, l. 480-481). Nous pouvons relever ici une trace du principe herméneutique d'Épiphane, étudié plus haut³ : le traducteur de Cassiodore refuse une interprétation purement charnelle, mais souhaite s'élever à une compréhension spirituelle de l'Écriture. Enfin, est encore soulignée l'opposition entre ancienne et nouvelle alliance : avant l'incarnation, l'Église vivait dans le péché en adorant les idoles (*fuscationem delictorum*, XII, l. 476 ; *in idolorum uesania ante fidem conuersata*, XII, l. 480), jusqu'à ce que le Fils de Dieu « vienne organiser son apparence en elle » (*donec speciosus forma prae filiis hominum ueniens suam speciem in ea formaret*, XII, l. 481-482). L'interprétation de ce sixième verset du Cantique semble directement influencée par celle d'Origène dans son *Commentaire sur le Cantique des Cantiques*⁴, commentaire contenant « un ensemble d'interprétations autour du thème de la négritude qui a servi de modèle à toute l'exégèse postérieure, aussi bien grecque que latine⁵ ». En effet, l'Alexandrin met également en garde ses lecteurs contre une compréhension charnelle de ce passage : il ne s'agit pas de la noirceur du corps, mais de celle

¹ X, l. 453-454 : « non est autem corporis fuscatio neque carnalis huius sponsae iterum putetur pulchritudo » ; « ce n'est pas la teinte sombre du corps ni la beauté charnelle de cette épouse qui est ici considérée ».

² J.-M. COURTÈS, *Traitement patristique de la thématique « éthiopienne »*, p. 15.

³ Cf. chapitre II, p. 30-32.

⁴ Sur l'interprétation de Ct 1,6 chez Origène, voir J. CHÊNEVERT, *L'Église dans le commentaire d'Origène*, p. 132-134 ; J.-M. COURTÈS, *Traitement patristique de la thématique « éthiopienne »*, p. 14-15 ; G. GAETA, *Nera e bella*, p. 117-118.119-120.

⁵ J.-M. COURTÈS, *Traitement patristique de la thématique « éthiopienne »*, p. 14. Sur l'exégèse antique de Ct 1,5-6, voir l'article de G. GAETA, *Nera e bella*.

de l'âme¹, et le soleil n'est autre que le Christ « Soleil de justice² », voilà pourquoi son effet est contraire à celui du soleil visible³. En revanche, Origène se base sur une explication quelque peu différente de l'action du soleil visible, opposant les personnes atteintes par les rayons droits et celles touchées par les rayons obliques⁴.

d. Maternité et fécondité

Dans le *Commentaire sur le Cantique des Cantiques*, un portrait de l'Église en tant que mère (*mater ecclesia*, VI, l. 404) est dressé, mère dont la fécondité est mise en avant (*fecunditatem eius*, I, l. 160). Nous n'avons pas ici affaire à une conception isolée, car la notion de « Mère Église » s'est répandue assez tôt dans le christianisme primitif (dès le II^e siècle). En effet, le fait de voir mentionnée dans les Écritures l'Église comme épouse du Christ a engendré l'idée de la maternité de celle-ci⁵. En outre, déjà dans l'Ancien Testament, Jérusalem et Israël étaient considérés comme une mère⁶. Dès le début du commentaire d'Épiphane, plusieurs personnages de l'ancienne alliance sont

¹ « In quo ostendit non de nigredine corporis fieri sermonem [...]. Contrarii uero ordinis est animae nigredo » ; « Elle nous montre là qu'il n'est pas question de la noirceur du corps [...]. Mais d'un ordre contraire est la noirceur de l'âme », *Commentaire sur le Cantique des Cantiques*, II, 2, 2-3 (SC 375, p. 298-299).

² *Commentaire sur le Cantique des Cantiques*, II, 2, 5-9 (SC 375, p. 300-303).

³ « Sol uero spiritalis, qui est *sol iustitiae*, in cuius *pennis sanitas* esse dicitur, e contrario [...] » ; « Mais pour le Soleil spirituel, qui est « le Soleil de justice », dont on dit qu'il porte « la guérison sur ses ailes », c'est le contraire [...] », *Commentaire sur le Cantique des Cantiques*, II, 2, 10 (SC 375, p. 302-305).

⁴ « Sic ergo sol quidem iste visibilis ea corpora quibus a libramine summo insederit infuscat et urit, ea uero quae procul sunt et ab ista collibratione longius posita conseruat in candore suo nec omnino urit ea, sed illuminat » ; « Ainsi donc, ce soleil visible certes brunit et brûle les corps qu'il domine de son apogée, tandis que ceux qui sont au loin et à une plus longue distance de ce rayonnement vertical, il les garde dans leur blancheur, ne les brûle pas du tout mais les illumine », *Commentaire sur le Cantique des Cantiques*, II, 2, 10 (SC 375, p. 302-303).

⁵ J. C. PLUMPE, *Mater ecclesia*, p. 5.16-17.124. Sur l'origine du concept de *mater ecclesia* et son développement chez les Pères, voir K. DELAHAYE, *Ecclesia Mater chez les Pères des trois premiers siècles* ; J. C. PLUMPE, *Mater ecclesia*.

⁶ K. DELAHAYE, *Ecclesia Mater chez les Pères des trois premiers siècles*, p. 55 ; J. C. PLUMPE, *Mater ecclesia*, p. 1-3.

présentés comme des préfigurations de l'Église¹. Parmi ceux-ci, on retrouve Abel, lui qui a réalisé des offrandes de moutons pour le Seigneur (*in oblationibus ouium*, I, l. 134). C'est alors l'occasion de mettre en avant la maternité de l'Église : comme Abel a offert des moutons à Dieu, celle-ci lui a offert ses fils, des « moutons doués de raison » (*hanc rationales oues domino id est suos filios offerentem*, I, l. 134-135). Les fils de l'Église, ce sont les fidèles, c'est-à-dire les chrétiens, dont la multitude fait la joie de la mère (*gaudens multitudine fidelium*, VI, l. 404). Mais, notons-le, le grand nombre des fils n'enlève rien à l'unité de l'Église. De fait, même si les chrétiens s'expriment au pluriel en raison de leur nombre, précise Épiphanie, ils sont « un dans le Christ » ; l'Église est donc bien « une » (*Vna est ecclesia et pluraliter ait : Curremus, quia licet multi esse uideamur, unum tamen sumus in Christo*, VI, l. 400-401). Ce thème de l'unité de l'Église n'est pas propre au commentaire ; dès la seconde moitié du II^e siècle et la première moitié du III^e siècle, les Pères grecs ont développé la doctrine de la *μία ἐκκλησία*, concevant ainsi l'Église universelle comme une unité, contrairement aux diverses sectes philosophiques². L'Église primitive a d'ailleurs lutté contre les hérétiques et les schismatiques pour conserver cette unité³. Parmi ces Pères grecs, on peut citer Origène dont le *Commentaire sur le Cantique des Cantiques* rend également compte de cette doctrine⁴.

Penchons-nous davantage sur cette fécondité de l'Église, car, selon le traducteur de Cassiodore, il ne s'agit pas d'une fécondité de tout temps ; ici encore, ce sera l'occasion d'une opposition entre la Synagogue et l'Église.

¹ Cf. chapitre II, p. 38-40.

² J. DANIELOU, *MIA ἘΚΚΛΗΣΙΑ chez les Pères grecs des premiers siècles*, p. 129-130.

³ A. BIRMELE, *Unité de l'Église*, p. 1458. Il nous semblerait à propos de rapprocher le thème de la virginité de l'Église et celui de son unité, tous deux évoqués par Épiphanie. En effet, par ces deux concepts, la volonté de conserver l'Église à l'écart des schismes et des hérésies est mise en avant. Cf. *supra*, p. 63.

⁴ Dans son *Commentaire sur le Cantique des Cantiques*, l'Alexandrin présente l'unité de l'Église malgré les nombreuses assemblées répandues dans le monde entier. Cette unité est double ; elle « résulte de la diversité fonctionnelle et de la variété qualitative au sein des membres ». Cf. J. CHÉNEVERT, *L'Église dans le commentaire d'Origène*, p. 224-227.

D'après Épiphane, l'Église de jadis – c'est-à-dire de l'ancienne alliance – a été mise de côté en raison de la « perversité des dogmes impies¹ », voilà pourquoi elle était stérile (*Sterilis enim erat haec aliquando nec penitus dei concipiens uerbum ; deserta autem quia sicut spinis peruersitate et dogmatibus impiis pullulabat*, I, l. 163-165). Considérons la proposition *nec penitus dei concipiens uerbum* : il peut être tentant de traduire simplement « elle ne comprenait pas du plus profond la Parole de Dieu », mais il nous semble possible d'entendre cette phrase d'une seconde manière. En effet, outre « saisir par l'intelligence, comprendre », le verbe *concipio* peut également signifier « recevoir la fécondation, concevoir »² ; puisqu'il est ici question de la fécondité de l'Église – l'Église de l'Ancien Testament est considérée comme stérile –, nous serions d'avis de prendre en considération cette seconde signification du verbe. Dans ce cas, « concevoir la Parole de Dieu » n'aurait guère de sens, mais il s'agirait du Christ, le Verbe de Dieu, qu'Épiphane a déjà nommé de cette manière un peu plus haut (I, l. 124). Mais pourrions-nous faire dire cela au traducteur de Cassiodore ? Aurait-il pu considérer l'Église comme la mère du Christ ? Cette conception ne semble pas improbable. En effet, au début de la chrétienté, l'Église n'a pas été vue uniquement comme l'épouse du Christ telle que la présentait l'Apocalypse, mais elle a également été considérée comme sa mère et appelée par ce titre³. En réalité, il ne faut pas opposer d'une façon si nette les deux significations du terme *uerbum*. Dans le Nouveau Testament et dans la Patristique primitive, le mot *λόγος* – dont *uerbum* est la traduction latine – possède une double signification : il s'agit à la fois de la Parole de prédication (*uerbum praedicationis*) et de Jésus-Christ, Verbe fait chair (*uerbum incarnationis*). Ainsi, les deux significations sont étroitement liées⁴. Dans le *Commentaire sur le Cantique des Cantiques*, ce double sens est peut-être également présent ; il faudrait donc, dans ce cas, éviter de le réduire.

¹ À la suite d'A. Ceresa-Gastaldo, nous considérons *peruersitate et dogmatibus impiis* comme un hendiadys. Cf. *Philonis Carpasii Commentarium in Canticum Canticorum*, p. 209 (note de la ligne 115).

² *Concipio*, dans F. GAFFIOT, *Le Grand Gaffiot*, p. 375-376.

³ J. C. PLUMPE, *Mater ecclesia*, p. 4.

⁴ K. DELAHAYE, *Ecclesia Mater chez les Pères des trois premiers siècles*, p. 141.

Quoi qu'il en soit, l'opposition entre la Synagogue et l'Église est une fois de plus soulignée : tandis que la première était stérile, la seconde a donné naissance à de nombreux fils, « même plus que la Synagogue d'Israël » précise Épiphanes (*multitudinem ei genuit filiorum, et ultra synagogam Israhel*, I, l. 167-168). Ce passage de la stérilité à la fécondité s'effectue parallèlement au passage de l'ancienne à la nouvelle alliance : parce que le Christ a souffert pour elle, l'Église a pu enfanter (*Dei uero filio pro ea nunc passo*, I, l. 165-166) ; elle tire sa fécondité du Fils de Dieu (*fecunditatem eius de Christo*, I, l. 160). Loin d'être le seul¹, Épiphanes perçoit déjà une annonce de la fertilité de l'Église chez Isaïe qu'il cite ici pour appuyer son argumentation².

Mentionnons encore deux éléments développés dans cette thématique de la maternité et de la fécondité de l'Église. D'abord, Épiphanes considère la manière dont sont nourris les fils de cette mère qu'est l'Église. Nous avons déjà relevé dans le chapitre précédent la préfiguration relative aux deux seins mentionnés dans le Cantique : ceux-ci sont une figure annonciatrice des deux Testaments³. Selon le commentaire, les fils de l'Église sont allaités par ces deux Testaments⁴ (*Duo ubera duo testamenta dicenda sunt, a quibus etiam filii*

¹ Les Pères primitifs ont très souvent appliqué le passage d'Is 54,1-7 à l'Église. Cf. K. DELAHAYE, *Ecclesia Mater chez les Pères des trois premiers siècles*, p. 55.

² I, l. 159-163 : « Vicinus autem testis est nobis de his magnus Isaïas, qui fecunditatem eius de Christo prophetauit dicens : *In morte traditus est et inter iniquos deputatus et ipse peccata multorum portauit et propter peccata eorum traditus est. Laetare, sterilis quae non pariebas ; erumpe uocem, clama, quae non concipiebas, quia multi filii potius desertae quam habentis uirum* », « Et le grand Isaïe est pour nous un témoin voisin à ce sujet, lui qui prédit la fécondité de celle-ci à partir du Christ en disant : *Il fut livré à la mort et compté parmi les injustes et lui-même porta les péchés de beaucoup et il fut livré en raison de leurs péchés. Réjouis-toi, stérile qui n'enfantais pas ; élève la voix, crie, toi qui ne concevais pas, parce que plus nombreux sont les fils de la délaissée que ceux de l'épouse* ». Cf. Is 53,12-54,1.

³ Cf. chapitre II, p. 41-42.

⁴ Dans ce passage, les deux seins, préfiguration des deux Testaments, sont les seins de l'Époux, alors qu'en d'autres endroits du commentaire, les seins de l'Épouse annoncent également les deux sections de la Bible. Nous pourrions donc conclure – mais était-ce clairement l'intention du commentaire en mentionnant la nourriture des croyants à ce moment ? – que les chrétiens ne sont pas allaités par leur mère l'Église mais par le Christ. Hippolyte a également interprété les mamelles du Christ comme les deux Testaments ; pour K. Delahaye, l'auteur « exprime par là que le Christ lui-même est le contenu, la véritable source du salut, mais que ce salut est présenté aux hommes de façon maternelle, justement comme le lait des mamelles » (K. DELAHAYE, *Ecclesia Mater chez les Pères des trois premiers siècles*, p. 181). Ainsi, cette

lactantur ecclesiae, II, 1. 274-275). La nourriture offerte par l’Ancien et le Nouveau Testaments, ce sont « les paroles de vérité », considérées à la fois comme une nourriture physique (reçue « par la langue ») et comme une nourriture spirituelle (reçue « par l’esprit ») (*lingua simul et mente uerba ueritatis accipientes*, II, 1. 275 ; *hoc poculo lactabuntur sicut lingua sic mente*, II, 1. 279-280). Pour finir, une généalogie peut se dégager du commentaire. En effet, nous venons de relever la maternité de l’Église, mais il faut également se rappeler que cette dernière est l’épouse du Fils de Dieu. Ainsi, le Christ et l’Église sont le père et la mère des chrétiens. Épiphane résume admirablement ces liens de parenté en mentionnant dans une même phrase les enfants (*fidelium*), la mère (*mater ecclesia*) et l’époux de celle-ci (*sponsum suum*), tout ceci dans la joie et la gloire¹ (*Deinde iam gaudens multitudine fidelium christofora mater ecclesia circa sponsum suum laeta consistens in eo gloriatur*, VI, 1. 403-405).

e. Beauté

Lorsque le Bien-aimé appelle par deux fois son Épouse « belle » (*Ecce speciosa proxima mea, ecce speciosa*, Ct 1,15), Épiphane met l’accent sur cette répétition (*per geminatam laudem ; secundo*, XXXI, 1. 637) révélant selon lui une double beauté, c’est-à-dire une beauté interne et une beauté externe. La première est due aux « intelligences de la foi venant du cœur » (*et intrinsecus quidem intellegentiis fidei a corde uenientibus*, XXXI, 1. 639-640), tandis que la seconde provient de toutes les actions de la Bien-aimée guidées par la justice (*extrinsecus autem oculorum honestate et compositione gressuum et ceterarum iustitiae conuenientium actionum*, XXXI, 1. 640-641). Étant donnée la lecture

conception développée par Hippolyte a-t-elle peut-être été reprise dans le commentaire d’Épiphane.

¹ L’Église est ici mentionnée dans deux de ses aspects de femme : elle est mère et épouse. En effet, dans l’Antiquité, l’image de la femme comprend tous les aspects de l’être féminin (vierge, fiancée, épouse, mère et veuve). Cf. K. DELAHAYE, *Ecclesia Mater chez les Pères des trois premiers siècles*, p. 52.

ecclésiastique effectuée dans ce commentaire du Cantique, cette beauté de l'Épouse – qui n'est certes pas une beauté physique – nous semble donc pouvoir être appliquée à l'Église. Ainsi sont mises en avant la foi profonde et l'observation de la justice dont fait preuve le peuple de Dieu. Pour Épiphane, il faut le noter, l'Église ne possède pas cette beauté d'elle-même, mais elle l'a reçue du Christ¹ (*haec sola pulchra est, non ex semetipsa pulchritudinem habens, sed ex specioso forma prae filiis hominum*, XVIII, l. 527-529 ; *si non cognoveris pulchritudinem quam percepisti a me*, XVIII, l. 534-535). On peut déceler ici la conception antique du rôle réceptif de la femme dans ses relations avec l'homme. De fait, pour les Pères, l'Église ne possède rien d'elle-même, mais « comme Épouse du Christ, [elle] n'a tout que parce que, et pour autant que le Christ le lui donne² ».

f. L'Esprit-Saint

Après avoir loué la beauté de sa Bien-aimée, l'Époux compare les yeux de celle-ci à ceux d'une colombe (*Oculi tuae columbae*, Ct 1,15). Ici encore, le traducteur de Cassiodore ne manque pas d'interpréter ces quelques mots dans un sens ecclésial, rappelant d'emblée – comme il l'a déjà fait – qu'il ne faut pas s'en tenir à une compréhension sensible (*Columbae siquidem non simpliciter sensibiles oculos dicit*, XXXII, l. 645), mais s'élever à une interprétation spirituelle de ce passage,³ car il s'agit bien de voir ici une « colombe spirituelle » et non simplement charnelle (*spirituali columbae*, XXXII, l. 647). Cette colombe spirituelle, c'est l'Esprit-Saint ; voilà une interprétation que s'autorise Épiphane par la mention du passage évangélique du baptême du Christ⁴ où l'Esprit est descendu sur lui comme une colombe (*spiritus sancti qui*

¹ Le Christ a donné cette beauté à l'Église par le baptême de la régénération. Cf. *supra*, p. 65.

² K. DELAHAYE, *Ecclesia Mater chez les Pères des trois premiers siècles*, p. 171-172.

³ Ce même principe est décelable en XII, l. 477 : « Non enim erat sensibile quod dicebat » ; « En effet, ce n'était pas sensible ce qu'elle disait ». Cf. *supra*, p. 67-68.

⁴ Cf. Mt 3,16 ; Mc 1,10 ; Lc 3,22.

super dominum in specie columbae descendit, XXXII, l. 645-646). Il est alors aisé de comprendre l'intention présente dans le commentaire : derrière l'Épouse aux yeux de colombe se cache l'Église habitée par le Saint-Esprit¹.

g. Hiérarchie

Dans l'ultime verset du premier chapitre du Cantique (Ct 1,17), l'Épouse – s'adressant à son Bien-aimé – effectue une description de leur demeure. Cette description va permettre d'aborder quelque aspect de la hiérarchie au sein de l'Église. En effet, les poutres de cèdres sont interprétées comme les prophètes, « poutres des Églises » (*Tigna domuum nostrarum cedri, ac si diceret quia et prophetae tigna sunt ecclesiarum*, XXXIII, l. 664-665), et derrière les toits de cyprès, le commentaire voit les apôtres (*Trabes nostrae cupressi. Per has sanctos monstrat apostolos*, XXXV, l. 669-670). Mais Épiphané n'en reste pas là : à l'aide de quelques considérations relatives à la construction d'une maison², il va rendre compte de la hiérarchie existant entre ces deux groupes – apôtres et prophètes – sur base d'une citation paulinienne. Les poutres, fait-il remarquer, se situent en dessous du toit, ainsi une maison est dite belle par son toit (*Quoniam igitur tigna a trabibus interius componuntur atque celantur, pulchritudo uero domus trabibus indicatur*, XXXV, l. 671-672). C'est pourquoi les prophètes sont assimilés aux poutres, tandis que les toits représentent les apôtres, car ceux-ci ont assemblé pour

¹ Dès le II^e siècle, un lien étroit est décelable entre l'Église et l'Esprit. Cf. K. DELAHAYE, *Ecclesia Mater chez les Pères des trois premiers siècles*, p. 151.

² En ce qui concerne la compréhension de l'Église par les premiers théologiens, J. Bernhart distingue trois images fondamentales (la maison, le corps et la femme) et voit dans les images de la construction – de la maison et de la cité – la structure de l'Église. K. Delahaye, quant à lui, tout en reconnaissant l'importance de ces trois images dans la Patristique primitive, voit l'Église représentée d'une double façon dans le corps et la femme ; les images de la construction sont alors intégrées dans celle du corps. Cf. K. DELAHAYE, *Ecclesia Mater chez les Pères des trois premiers siècles*, p. 51-52. Notre propos ici n'est pas de défendre l'une ou l'autre de ces conceptions (deux ou trois images signifiant l'Église), mais il nous faut remarquer que, dans le commentaire, l'image de la construction de la maison sert à rendre compte d'une certaine hiérarchie dans l'Église, à savoir entre les prophètes et les apôtres.

l'Église un « resplendissant équipement » (*propter splendidum ornamentum ecclesiae per apostolos ei collatum*, XXXV, l. 673-674). L'interprétation est alors explicitement rattachée à saint Paul¹ (*ut illud interpretaretur apostoli : Posuit deus in ecclesia primum apostolos, secundo prophetas*, XXXV, l. 675-676). Cette supériorité des apôtres par rapport aux prophètes, Épiphanes l'explique par le fait que « par eux l'épouse a été appelée » (*Super splendent enim apostoli prophetis in ecclesia, quoniam per eos sponsa uocata est*, XXXV, l. 676-677), épouse qui n'est autre – rappelons-le – que l'Église.

Ce rôle des apôtres vis-à-vis de l'Église, le commentaire l'a déjà mentionné auparavant. En effet, sans savoir en détail en quoi cela consiste, le lecteur est informé d'une « bonne et grande lutte » menée par les apôtres en faveur de l'Église (*magnamque dimicationem pace creuisse et zelo inspirante diuino, id est quam beati apostoli perfecerunt*, XIII, l. 488-489). Ces mêmes apôtres, nous dit Épiphanes, ont attribué à l'Église le rôle de gardienne de la « vigne de la foi ayant de nombreux raisins » (*haec igitur ab apostolis posita est custos in ista uinea fidei multos uuarum fructus habenti*, XIII, l. 502-503). Nous pouvons une fois de plus – il nous semble – déceler l'image positive accordée à l'Église en contraste avec Israël : le commentaire mentionne la parabole des vigneronniers homicides² et assimile la nation portant du fruit à l'Épouse du Cantique, c'est-à-dire l'Église (XIII, l. 501-503). Ainsi, pouvons-nous conclure, les mauvais vigneronniers représentent l'ancienne alliance à qui le royaume de Dieu a été enlevé (*Dominus autem confirmabat uerbum ad eos dicens : Auferetur a uobis regnum dei*, XIII, l. 500-501) pour être donné à l'Église par les apôtres.

¹ Cf. 1 Co 12,28. Notons que saint Paul place en troisième position des personnes chargées de l'enseignement dont on ne trouve aucune mention chez Épiphanes. Celui-ci semble avoir été fortement influencé par ce passage de la lettre aux Corinthiens (1 Co 12,12-31) car, juste avant cette hiérarchie, l'apôtre développe le thème de la diversité des membres et de l'unité du corps, insistant sur l'unité des chrétiens formant le corps du Christ. Or, nous avons vu cette thématique de l'unité de l'Église développée dans le commentaire d'Épiphanes. Cf. *supra*, p. 70.

² Mt 21,33-46 ; Mc 12,1-12 ; Lc 20,9-19.

4. L'union du Christ et de l'Église

a. Mort du Christ et naissance de l'Église

Le premier point important à mentionner dans notre étude de l'union entre le Fils de Dieu et son épouse l'Église telle que présentée dans le *Commentaire sur le Cantique des Cantiques* est la naissance de l'Église à partir du Christ mort. En effet, comme nous l'avons déjà relevé dans le chapitre sur les préfigurations¹, Épiphanie voit dans la création de la première femme à partir de la côte d'Adam une annonce de la naissance de l'Église à partir du côté du Christ (*Quia uero sicut ex latere Adam mulier, sic et ecclesia ex latere Christi facta est*, I, l. 179-180). Lors de la mort de Jésus sur la croix – mort décrite par Épiphanie comme un sommeil comparable à celui d'Adam (*dominus noster Iesus Christus pro nobis soporatus est mortem*, I, l. 177-178) –, de l'eau et du sang s'échappèrent du côté du Christ, éléments qui ont permis l'édification de l'Église (*ex latere mortui pro nobis Iesu accipiens aquam et sanguinem in his sibi reaedificaret ecclesiam*, I, l. 191-192). Le traducteur de Cassiodore situe donc l'Église en relation avec le Fils de Dieu dès sa naissance. En outre, comme vu de nombreuses fois précédemment, il oppose l'Église de l'Ancien Testament et celle de la nouvelle alliance en parlant de l'Église « avant qu'elle ne soit unie au Seigneur » (*Et in hoc igitur intellege sanctum spiritum pro ecclesia ex tunc praeinterpellantem antequam domino iungeretur*, I, l. 105-107). Israël n'a pas pu contracter cette alliance avec le Fils de Dieu, tandis que l'Église du Nouveau Testament y est parvenue. Suite à l'analyse de ces éléments, pouvons-nous conclure, le commentaire met en avant la dimension historique de cette union entre le Christ et son Église.

¹ Cf. chapitre II, p. 35-36.40.

Outre l'eau et le sang s'écoulant du côté de Jésus lors de sa mort, Épiphane mentionne encore un troisième élément scellant cette union des époux – l'Esprit – et va donner à chacun d'eux une signification. L'eau jaillie du côté du Fils de Dieu permet le baptême¹ et la glorification de l'Église (*aqua quidem ex eius carne qua baptizata est ei atque clarificata*, I, l. 192-193), le sang offre le rachat du peuple de Dieu ainsi que son union au Christ (*sanguine uero ex eius latere currenti quo redempta est eique coniuncta*, I, l. 193-194), et par l'Esprit, l'Église peut participer à la divinité du Seigneur (*spiritu autem quo diuinitati eius compararetur atque perficeretur*, I, l. 194). Ces trois éléments, le commentaire les emprunte explicitement à saint Jean². Plus loin, Épiphane revient sur ces éléments et sur leur signification respective (*sanguine quidem ex eius latere fluenti quo ei redempta et coaequata sum, aqua uero per quam a carne eius ei baptizata sum atque clarificata, spiritu uero quo diuinitati eius copulata sum et consummata*, XXVII, l. 610-612). En ce qui concerne le sang, notons-le, l'explication change quelque peu : ce liquide permettait tantôt l'union des époux (*eique coniuncta*, I, l. 193-194), tandis que maintenant l'égalité de l'Église et du Christ est mise en avant (*ei [...] coaequata sum*, XXVII, l. 610-611). Lors de cette deuxième mention du sang, de l'eau et de l'Esprit, Épiphane insiste bien sur le statut d'épouse et d'époux que prirent l'Église et le Christ au moment de la mort de ce dernier³ (*ex aqua uel sanguine quae stillauit ex eius latere ipse mihi factus sponsus est et ego ei sponsa*, XXVII, l. 609-610).

¹ D'après P. Lundberg, la croix a une place importante dans la conception baptismale de l'Église primitive ; elle constitue le centre même du baptême. Plusieurs Pères considèrent que l'eau baptismale a été sanctifiée par la croix et, pour l'Église primitive, l'effet du baptême provient directement de la croix. Cf. P. LUNDBERG, *La typologie baptismale*, p. 167-200. Nous pourrions nous demander si le *Commentaires sur le Cantique des Cantiques* ne garde pas la trace de cette conception, car, selon cette œuvre, l'eau du baptême est issue du côté du Christ mort sur la croix.

² I, l. 195-196 : « *Quia tres – inquit – sunt qui testificantur : aqua et sanguis et spiritus, et quia tres unum sunt* », « *Parce qu'il y en a trois – dit-il – qui témoignent : l'eau et le sang et l'Esprit, et parce que les trois sont un* » ; I, l. 197-198 : « *Quid est istud, o Christi carissime et sanctissime Iohannes ?* », « *Qu'est-ce que cela, ô très aimé du Christ et très saint Jean ?* ». Cf. 1 Jn 5,7-8.

³ Dans le *Banquet des dix vierges* de Méthode de Philippiques, c'est également dans la mort que le Christ prend l'Église pour épouse. Cf. K. DELAHAYE, *Ecclesia Mater chez les Pères des trois premiers siècles*, p. 168.

b. Les noces

Nous l'avons déjà vu dans le chapitre sur l'interprétation des Écritures, Épiphane déprécie les éléments charnels en vue d'une compréhension spirituelle¹. Il en va de même pour les noces du Christ et de l'Église, préfigurées par la relation des Époux du Cantique. Le traducteur de Cassiodore refuse de voir les plaisirs de la chair et la débauche (*tunc etiam uniuersa carnis desideria damnabuntur*, I, l. 147-148 ; *haec igitur audiens nuptias a pollutione quidem carnis extraneas et immaculatas fece libidinis*, I, l. 243-244), mais il parle de noces spirituelles (*spiritales nuptiae*, I, l. 148) – pleines d'un amour spirituel (*spiritalis caritatis*, I, l. 244) – que ne peuvent voir les hommes, mais seulement les anges et les ressuscités (*[nuptias] illorum magis corruptis quidem hominum oculis inuisibiles, angelis uero et his qui post resurrectionem digni fuerunt uisibiles*, I, l. 246-247). Parallèlement à l'opposition entre le charnel et le spirituel, le terrestre et le céleste sont également en contraste ; Épiphane en rend notamment compte dans sa mention de la chambre du Seigneur (*et domino huic magno sponso cubilia non terrena, sed cubicula sunt caelestia*, I, l. 253-254). De même, le commentaire établit une distinction entre Ève, « tirée de la terre » et mère des terrestres, et l'Église, « fiancée depuis les cieux » et mère des célestes (*Eua enim e terra sumpta mater eorum est qui in terra uixerunt, haec autem de caelestibus desponsata mater est caelestium qui uitam perpetuam perceperunt*, I, l. 213-215). Enfin, Épiphane résume admirablement cette union entre le Fils de Dieu et son épouse l'Église, communion non pas « d'un désir charnel », mais emplie de « la pureté adoratrice de Dieu » (*Magno sponso domino et sponsae sanctae ecclesiae non est desiderii carnalis communio, sed munditia dei cultrix media fiducialiter inter sponso adsistit*, I, l. 255-257).

¹ Cf. chapitre II, p. 30-32.

Outre cette opposition entre charnel et spirituel ainsi qu'entre terrestre et céleste, voyons comment est considérée l'union du Christ et de l'Église dans le commentaire. Nous trouverons plusieurs éléments intéressants dans la fin du premier paragraphe de l'œuvre (I, l. 204-225). Tout d'abord, Épiphane qualifie cette union de « lien indissoluble » (*insolubile uinulum Christi et ecclesiae*, I, l. 206). Liée à cette indissolubilité, on remarque également l'unicité de ce mariage : le Christ est le seul et unique époux de l'Église (*in una coniunctione*, XXII, l. 562-563 ; *haec sancta ecclesia [...] solum tamen Christum sponsum habebat et uirum*, XXII, l. 563-564). Ensuite, le traducteur de Cassiodore s'inspire largement de saint Paul pour établir un parallélisme entre l'union d'Adam et Ève et celle du Christ avec l'Église : tout comme Adam a dit de sa femme « Voici maintenant l'os de mes os et la chair de ma chair » (I, l. 209 ; cf. Gn 2,23), de même les chrétiens sont les membres du Christ, « ses membres de sa chair et de ses os » selon l'apôtre¹ (*Hoc et apostolus de Christo et ecclesia dicit, quia membra eius sumus ex carne eius et ex ossibus eius*, I, l. 210-212). Ensuite, le premier homme et la première femme furent « deux en une seule chair » (I, l. 216-217 ; cf. Gn 2,24), comme l'Église et le Fils de Dieu « furent rassemblés en une seule chair inviolable » (*facti sunt in unam inuiolabilem carnem*, I, l. 218). Encore une fois, Épiphane se base ici sur saint Paul² (*dixit hoc apostolus in Christum et ecclesiam praecipue*, I, l. 217), mais il n'en reste pas à cette simple mention de l'apôtre ; il s'attache à expliquer comment il faut comprendre cette « seule chair inviolable » dans laquelle sont unis le Christ et l'Église. En effet, d'après le commentaire, le Fils de Dieu revêt l'humanité de l'Église, et en échange, il lui donne « sa sainte chair », « en vue de la communion » (*adsumpsit enim filius dei de ecclesia totum hominem quo indutus est et retribuit ei rursus ad communionem eius sanctam carnem suam ad percipiendum eum*, I, l. 219-221). Épiphane n'hésite pas à citer les paroles mêmes du Christ lors de l'institution de l'eucharistie (I, l. 221-222 ; cf. Mt 26,26-28). Notons-le d'emblée, le terme *eucharistia* – désignant soit l'action de

¹ Cf. Ep 5,30.

² Cf. Ep 5,31-32.

rendre grâces sur le pain et le vin, soit le pain et le vin eucharistiques – n’apparaît pas, mais Épiphane utilise *communio* pouvant indiquer aussi bien l’eucharistie que l’union, la liaison, dans ce cas précis entre le Christ et son Église¹. Aussi, même si les paroles de Jésus concernant son corps et son sang sont retranscrites, le commentaire conçoit la communion uniquement au moyen de la chair du Christ². Après cette mention de l’eucharistie³, l’union « en une seule chair incorruptible » (*Et ita factum est ut sint duo in carne una incorruptibili*, I, l. 222-223) est de nouveau rappelée, union qu’Épiphane se plaît à décliner en une série de substantifs et d’adjectifs⁴.

Pour terminer cette section consacrée aux noces du Christ et de l’Église, relevons la présence du terme *sacramentum* par lequel Épiphane désigne cette union. Comme la côte d’Adam, à partir de laquelle Ève fut créée, est – nous dit le commentaire – « le sacrement indivisible des noces légitimes et honorables » (*sicut etiam costa quam accepit deus ex Adam sacramentum fuit indiuisibile legitimarum et honorabilium nuptiarum*, I, l. 206-208), ainsi l’eau et le sang s’écoulant du côté de Jésus sont le sacrement de l’union entre celui-ci et l’Église (*Cur enim aqua et sanguis ex latere mortui Iesu exibat, nisi quia iam magnum hoc aedificabatur et mirabile sacramentum*, I, l. 188-189). Plus loin, ce mariage est encore qualifié de « sacrement céleste et ineffable » (*caelestis et ineffabilis sacramenti*, I, l. 260-261). C’est ensuite l’occasion pour

¹ *Eucharistia*, dans A. BLAISE, *Dictionnaire latin-français*, p. 318 ; *Communio*, dans A. BLAISE, *Dictionnaire latin-français*, p. 177-178 ; P.-M. GY, *Eucharistie*, p. 519.

² On pourrait se demander s’il ne s’agit pas là d’une preuve de la communion uniquement au corps du Christ et non à son sang. En revanche, la communion au calice, encore présente à ce moment chez les Grecs, a progressivement disparu en Occident vers le XII^e siècle seulement. Cf. P.-M. GY, *Eucharistie*, p. 521. Que l’on prenne en considération le commentaire grec de Philon ou sa traduction latine par Épiphane, la communion exclusive au corps du Christ ne pouvait donc être d’application.

³ L’eucharistie, dans sa dimension sacrificielle, trouve pour C. Chavasse une place importante dans le thème du mariage. En effet, la relation entre Israël et Yahvé est perçue, dans l’Ancien Testament, comme un mariage scellé par les sacrifices offerts à Dieu. De même, l’eucharistie en tant que sacrifice est la communion de l’Église entière avec son époux le Christ. C. CHAVASSE, *The bride of Christ*, p. 106-109.

⁴ I, l. 223-224 : « in diuinitate inenarrabili, in caritate insolubili, in gloria incomprehensibili, in unitate indiuisibili », « en une divinité indicible, en une charité indissoluble, en une gloire insaisissable, en une unité indivisible ».

Épiphane de mentionner les différents éléments intervenant lors de ces noces – aromates et diadèmes – qui ne sont pas d’une banalité terrestre, mais dignes du Seigneur et de son épouse l’Église¹.

c. L’Église unie au Fils et au Père

Comme nous venons de le voir, Épiphane met en avant l’union entre ces époux particuliers que sont le Christ et l’Église. En outre, à l’un ou l’autre endroit du commentaire, l’Église semble également établie dans l’intimité du Père. En effet, lorsque le Christ viendra ressusciter tous les membres de l’Église (*cum aduenerit resurrectionem tibi conferre et omnia membra dormientia de uaginis propriis suscitare*, I, l. 144-145), il l’emmènera au ciel (*te induit Christus in caelo*, I, l. 142-143 ; *tunc ad thalamos caelestes eueheris*, I, l. 145-146) où tous deux pourront participer avec le Père à de merveilleux festins (*cum filio sponso ipsoque omnipotenti patre ineffabiles epulas perenniter possidebis*, I, l. 146-147). Le commentaire souligne donc la fonction de médiation détenue par le Christ : c’est par lui que l’Église peut aller vers le Père. Un peu plus loin, le traducteur de Cassiodore rappelle ce banquet auquel participent les époux « sous le regard du Père tout-puissant », et il semble y apporter une restriction : tous les membres de l’Église ne pourront pas y prendre place, mais seulement les chrétiens n’ayant pas souillé leur baptême (*Beati qui sine pollutione uestimentum nuptiarum istarum quod est baptismum seruauerunt : isti procul dubio cum sponso et sponsa in conspectu*

¹ I, l. 261-266 : « huic sponsae aromata non ex terrenis floribus arboribusque conficiuntur, sed ex pulchritudine paradisi praeparantur animarum sanctarum epulis opportuna ; in illo thalamo diademata non de bratteis pusillam delectationem habentibus, sed una et maxima illic incorruptionis corona consistit, quam reddit dominus his qui in eam fideliter permanserunt : corona enim gloriae illius erit ei qui permanserit usque ad finem », « des aromates ne sont pas fabriqués pour cette épouse à partir de fleurs et d’arbres terrestres, mais ils sont préparés à partir de la beauté du paradis, eux qui sont propices aux festins des âmes saintes. Dans ce mariage, les diadèmes ne sont pas en feuilles de métal de faible agrément, mais là, cela consiste en une couronne unique et très grande d’une durée éternelle que le Seigneur accorde à ceux qui sont restés fidèlement dans celle-ci : en effet, celui qui restera jusqu’à la fin aura une couronne de cette gloire ».

omnipotentis patris epulabuntur illis ineffabilibus deliciis et aeternis, I, l. 268-271). Nous sommes ici dans une perspective eschatologique, car cette relation entre le Père et l'Église pourra s'établir après la résurrection de tous les chrétiens à la fin des temps.

d. Le salut de l'Église

Le *Commentaire sur le Cantique des Cantiques* montre également comment, par ces noces, le Christ apporte le salut à son épouse l'Église¹. Tout d'abord, comme nous venons de le mentionner, le Fils de Dieu ressuscitera l'Église, c'est-à-dire tous les chrétiens ; Épiphanie paraphrase cette résurrection par l'image de membres endormis que le Christ viendra « relever de leurs propres enveloppes » (*cum aduenerit resurrectionem tibi conferre et omnia membra dormientia de uaginis propriis suscitare*, I, l. 144-145). Rappelons que cette résurrection aura lieu lors de la dernière venue du Christ dans la gloire. Ensuite – et nous l'avons également déjà évoqué – le commentaire considère le baptême comme le vêtement des noces entre le Christ et l'Église (*uestimentum nuptiarum istarum quod est baptisma*, I, l. 268-269). Les chrétiens recevant le baptême, semble donc vouloir dire Épiphanie, participent à ce mariage et sont, tout comme l'Église, unis au Christ. Plus loin dans l'œuvre, on voit même le Seigneur « représenté en ceux qui sont baptisés » (*sponsus in eis qui baptizantur figuratur*, XXX, l. 630). Or – nous l'avons vu précédemment² – le baptême, qui est un baptême « de régénération » (*lauacrum regenerationis*, XVIII, l. 530 ; XXI, l. 556) permet d'être pardonné de ses péchés ; il s'agit

¹ Selon C. Chavasse, le salut et la rédemption sont deux thèmes importants liés au mariage ; avant de pouvoir recevoir son épouse, le futur mari doit la sauver. Ainsi, dans le mariage du Christ et de l'Église, le Fils de Dieu « rachète » son épouse et la sauve, notamment par sa mort sur la croix. C. CHAVASSE, *The bride of Christ*, p. 102-105.

² Épiphanie a montré comment, par le baptême, l'Église a reçu le pardon de ses péchés commis jadis lorsqu'elle vivait dans l'idolâtrie. Cf. *supra*, p. 65.

donc bien d'une forme de salut¹. Enfin, cette régénération peut également avoir lieu, selon le traducteur de Cassiodore, par le banquet des noces (*regenerationem per epulas nuptiarum*, XXV, l. 590). Selon nous, il s'agit ici du banquet dont nous avons déjà fait mention précédemment², à savoir le banquet auquel participeront le Père, le Fils et l'Église, c'est-à-dire l'ensemble des chrétiens qui ont vécu conformément à leur baptême. Ce banquet eschatologique – car il a bien lieu après la résurrection de la fin des temps – permet donc, d'après Épiphanie, d'obtenir la régénération.

Examinons ce terme *regeneratio* utilisé à plusieurs reprises dans le commentaire. Il est employé par les chrétiens dans deux sens : il peut s'agir d'une part de la résurrection, du renouvellement, de la régénération du monde à la résurrection, et d'autre part de la régénération spirituelle (par le baptême), de l'admission à la grâce³. Épiphanie semble bien se servir des deux acceptions du mot, car il parle tantôt du « baptême de la régénération », tantôt de la régénération lors du banquet des noces, banquet ayant lieu après la résurrection des membres de l'Église⁴. Ainsi, toute l'existence chrétienne est habitée par cette régénération, depuis le baptême jusqu'à la résurrection. Par les noces du Christ et de son épouse telles que présentées dans le *Commentaire sur le Cantique des Cantiques*, le Fils de Dieu peut donc apporter le salut à chacun des membres de l'Église, un salut atemporel pourrait-on dire car il ne s'arrête pas à la mort, mais il s'offrira encore après la résurrection⁵. Le commentaire

¹ Tout comme le salut et la rédemption, le baptême est, pour C. Chavasse, un élément essentiel dans la thématique du mariage. C. CHAVASSE, *The bride of Christ*, p. 105-106.

² Cf. *supra*, p. 82-83.

³ *Regeneratio*, dans A. BLAISE, *Dictionnaire latin-français*, p. 706-707.

⁴ I, l. 144-147 : « suscipiet autem te totam in caelo sponsus, cum aduenerit resurrectionem tibi conferre et omnia membra dormientia de uaginis suscitare : tunc ad thalamos caelestes eueheris et cum filio sponso ipsoque omnipotenti patre ineffabiles epulas perenniter possidebis », « et l'époux te prendra toute entière au ciel, lorsqu'il viendra t'apporter la résurrection et relever tous tes membres endormis de leurs propres enveloppes : alors tu seras emportée vers les chambres célestes et tu occuperas perpétuellement avec le Fils ton époux et le Père tout-puissant lui-même des festins ineffables ».

⁵ Dans l'Église primitive, on considérait que l'action salvatrice de Dieu se développait en quatre étapes (création originelle, monde du péché originel, pleine réalité dans le Christ et achèvement final). L'Église s'insérait dans ces quatre étapes. Cf. K. DELAHAYE, *Ecclesia*

paraît ainsi être l'écho de la pensée des Pères primitifs pour qui l'Église, dans l'image de la mère – et nous avons vu cette image largement développée dans notre œuvre –, est l'intermédiaire de ce processus entre Dieu et l'homme qu'est le salut¹. Cependant, cette fonction de médiation, l'Église ne la possède pas d'elle-même, mais « à cause de son union mystérieuse avec le Christ² ». Chez Épiphane, cette union du Fils de Dieu et de l'Église ne manque pas d'être visible. « Si, pour la Patristique primitive, cette action salvatrice de Dieu trouve son expression dans le lien du Christ et de l'Église, cette action de Dieu dans le Christ n'est pas comprise tellement comme une affaire entre Dieu et l'homme individuel, mais comme une entreprise menée par Dieu avec l'humanité tout entière » dit K. Delahaye au sujet des Pères des trois premiers siècles³. Même si cette conception de l'action salvatrice de Dieu remonte à l'Église primitive, elle semble cependant encore présente dans le *Commentaire sur le Cantique des Cantiques* : par cette union du Christ et de l'Église, l'ensemble des chrétiens peut obtenir la *regeneratio* donnée par Dieu.

Mater chez les Pères des trois premiers siècles, p. 137. Même s'il est difficile de retrouver ces étapes dans le commentaire d'Épiphane, un développement chronologique est néanmoins décelable, du baptême à la résurrection.

¹ K. DELAHAYE, *Ecclesia Mater chez les Pères des trois premiers siècles*, p. 131-132.

² K. DELAHAYE, *Ecclesia Mater chez les Pères des trois premiers siècles*, p. 169.

³ K. DELAHAYE, *Ecclesia Mater chez les Pères des trois premiers siècles*, p. 135.

CONCLUSION

Bien que notre travail ait porté uniquement sur la préface et le premier chapitre du *Commentaire sur le Cantique des Cantiques* d'Épiphane le Scolastique, il est néanmoins possible de dégager plusieurs traits caractéristiques de la pensée livrée par ce commentaire¹. Tout d'abord, en ce qui concerne l'interprétation des Écritures, l'influence d'Origène nous semble largement présente. En effet, excluant tout élément terrestre du Cantique, Épiphane refuse une compréhension charnelle de ce chant, mais il faut, selon lui, s'élever à une interprétation spirituelle. Énoncé clairement dès la préface du commentaire, ce principe est décelable – bien que de manière plus subreptice – à plusieurs endroits dans la suite de l'œuvre. Même si cela est tentant, il faut néanmoins, selon nous, éviter de voir dans le commentaire, comme certains ont cru le voir chez l'Alexandrin, une opposition nette entre sens littéral et sens spirituel. Pour Origène, de fait, il y a continuité entre le sens littéral et le sens spirituel, et il ne rejette pas le sens littéral en tant que tel, mais une interprétation qui en resterait uniquement à la littéralité du texte, refusant de voir, sous cette lettre, le projet de l'Esprit. De même, Épiphane nous paraît opposer une compréhension purement charnelle des Écritures et une

¹ Rappelons-le, nous avons étudié le commentaire d'Épiphane pour lui-même, sans effectuer de comparaison avec le commentaire grec de Philon de Carpasia. Aussi, lorsque nous nommons Épiphane, nous désignons en fait le commentaire latin.

CONCLUSION

interprétation selon laquelle, dans la lettre elle-même, se cache l'Esprit de Dieu.

Une autre influence origénienne semble décelable dans le *Commentaire sur le Cantique des Cantiques*, toujours dans le domaine herméneutique : un goût pour la typologie. En effet, comme l'Alexandrin a repéré dans l'Ancien Testament de nombreuses préfigurations de la nouvelle alliance – principalement du Christ et de l'Église –, montrant ainsi qu'il s'agit bien d'un seul et même Dieu dans les deux alliances, Épiphane ne cesse de voir, dans les éléments et personnages du Cantique, mais également de l'ensemble de l'Ancien Testament, des figures annonçant le Fils de Dieu et son épouse l'Église, mais aussi d'autres personnes ou éléments. Le Christ, par exemple, est préfiguré par l'Époux du Cantique ainsi qu'Adam, et l'arche de Noé est une figure de sa croix ; la Bien-aimée, Abel, Énoch, Noé et Ève annoncent quant à eux l'Église. Mentionnons encore, parmi les autres préfigurations, les deux seins, « types » des deux Testaments, les fils de la mère de l'Épouse, qui représentent les apôtres, ainsi que les poutres et les toits de la demeure des Bien-aimés, annonçant respectivement les prophètes et les apôtres de l'Église. Parmi ces nombreux personnages ou éléments vétérotestamentaires annonçant la nouvelle alliance, on trouve dans le commentaire d'Épiphane l'huile du Cantique (V, l. 344 sq.). L'interprétation de ce liquide semble, une fois de plus, témoigner d'une inspiration origénienne. En effet, l'huile n'est pas, selon le commentaire, une figure du Christ, mais celui-ci annonce l'huile du Cantique, ou plutôt il *est* lui-même cette huile. Or, d'après Origène, l'Époux du Cantique n'est pas une préfiguration du Fils de Dieu, mais il *est* le Fils de Dieu. De même, l'huile « désigne », pour Épiphane, Marie de Béthanie. Cette dernière serait donc une préfiguration de l'huile, et non l'inverse. La même idée se retrouve chez Origène, pour qui, en versant du parfum sur la tête de Jésus, Marie est une figure de l'Épouse disant « Mon nard a donné son parfum ». Ainsi, nous voyons des deux côtés le même principe selon lequel « c'est le

CONCLUSION

personnage de l'Évangile qui est la "figure", le "type", du personnage de l'Ancien Testament, et non l'inverse¹ ».

Puisque le commentaire offre une lecture ecclésiale du Cantique des Cantiques, considérant les rapports entre l'Époux et la Bien-aimée comme ceux entre le Christ et l'Église, nous avons également analysé la manière dont chacun de ces époux est présenté. Tout d'abord, il faut le noter, il nous semble tout à fait à propos de parler d'une christologie présente dans le *Commentaire sur le Cantique des Cantiques*. En effet, le terme le plus utilisé pour nommer le Fils de Dieu est son titre grec d'oïnt – ici transposé en latin (*Christus*) – soulignant la fonction que Jésus a reçue de son Père. Dans sa présentation du Christ, Épiphane fait notamment intervenir le thème de l'économie divine et de la kénose : le plan de Dieu sur le monde – exprimé par le terme *dispensatio*, traduction latine de l'*οἰκονομία* grecque – s'effectue, rappelle le traducteur de Cassiodore, par l'incarnation et la passion de Jésus. Bien que le terme ne figure pas dans le commentaire, nous pouvons cependant y voir l'abaissement – la kénose – réalisé par le Christ en prenant la condition humaine et en mourant sur une croix. En utilisant la plupart du temps le titre d'oïnt pour désigner le Fils de Dieu, on pourrait s'attendre à ce qu'Épiphane mette en évidence la triple fonction de prêtre, prophète et roi de Jésus. Cependant, il mentionne uniquement les fonctions sacerdotale et royale, avec une insistance sur cette dernière.

Même si le commentaire est consacré à la relation entre le Christ et son épouse l'Église, l'ecclésiologie est cependant davantage développée par rapport à la christologie. Tout d'abord, Épiphane nous renseigne sur l'origine de l'Église : l'Église de la nouvelle alliance est, d'après lui, la fille de la Synagogue, Église de l'ancienne alliance qui n'a pas été digne de recevoir le Fils de Dieu en raison de son idolâtrie. Pour Épiphane, l'origine de l'Église d'après la venue du Christ est double : elle a été formée par le rassemblement

¹ J.-M. AUWERS, *Lectures patristiques du Cantique des cantiques*, p. 151.

CONCLUSION

des Juifs et des nations (*gentes*). Tout au long du commentaire, l'insistance est fortement soulignée sur le passage de l'Église de l'ancienne à celle de la nouvelle alliance ; le commentaire ne cesse d'opposer la Synagogue à l'Église, mettant en avant la conversion de cette dernière. Épiphane rappelle l'infidélité d'Israël envers Dieu – le culte des idoles – par l'image de la prostitution (*fornicatio*), image déjà employée dans l'Ancien Testament. L'Église, à l'inverse, est considérée comme une vierge « se tenant pure loin des péchés », car elle se consacre à son seul époux le Christ. Rejetant les idoles, l'Église s'est donc convertie. Cette conversion – qui a pu avoir lieu par la confession et le baptême de la régénération – se trouve admirablement résumée dans le commentaire du cinquième verset du Cantique où la Bien-aimée se dit « noire et belle » : l'Église est noire en raison des péchés passés, mais belle parce qu'elle s'est convertie au moyen de la pénitence. Un aspect important également développé dans l'ecclésiologie est celui de la maternité et liée à elle, la fécondité. Selon une conception datant déjà du II^e siècle, l'Église est considérée comme la mère de tous les chrétiens. Mais cette multitude de fils n'enlève rien à l'unité de l'Église ; ici encore, il ne faut pas voir un nouveau concept, mais le commentaire reprend la doctrine de la *μία ἐκκλησία* élaborée aux II^e – III^e siècles. C'est encore une fois l'occasion pour le traducteur de Cassiodore d'opposer la Synagogue, stérile, et l'Église, mère de nombreux enfants. Si l'Église est la mère des chrétiens, Épiphane semble également la considérer comme la mère du Christ, maternité déjà reconnue au début de la chrétienté. L'Église est donc présentée, dans le commentaire, à la fois comme vierge, épouse et mère, trois aspects pouvant à première vue paraître contradictoires, mais il n'en est rien. En effet, l'image de la femme comprenait, dans l'Antiquité, toutes les dimensions de l'être féminin qui n'étaient nullement en opposition¹. Comme beaucoup l'ont fait avant lui, Épiphane a ainsi appliqué à l'Église l'image de la femme en ses différents aspects.

¹ K. DELAHAYE, *Ecclesia Mater chez les Pères des trois premiers siècles*, p. 52.

CONCLUSION

Pour terminer, nous avons étudié l'union du Christ et de l'Église telle qu'elle est exposée dans le *Commentaire sur le Cantique des Cantiques*. En effet, outre une présentation de chacun de ces époux, Épiphane s'est également attaché à mettre en avant les liens existant entre eux. Tout d'abord, la dimension historique de cette alliance est soulignée : l'Église est née de la mort du Christ sur la croix et c'est par le sang et l'eau jaillissant du côté de ce dernier – mais également par l'Esprit – que cette union a pu être scellée. Ensuite, selon le principe herméneutique mentionné précédemment, le commentaire souligne combien il s'agit de noces spirituelles ; il ne faut en aucun cas y voir l'expression d'un désir charnel. L'indissolubilité du lien est également rappelée, ainsi que l'union des époux « en une seule chair », union qualifiée de *sacramentum*. Épiphane n'hésite pas, pour exposer son point de vue, à établir un parallélisme entre d'une part, Adam et Ève et d'autre part, le Christ et l'Église. Enfin, n'oublions pas de mentionner la dimension salvifique de ce lien entre le Fils de Dieu et son épouse. En effet, lors de sa dernière venue dans la gloire, le Christ viendra ressusciter tous les membres de l'Église. Ces chrétiens, explique Épiphane, se couvrent du vêtement de ces noces entre l'Église et son époux, vêtement qui n'est autre que le baptême de régénération permettant d'être pardonné des péchés. Mais les fils de la mère Église peuvent également obtenir la régénération par la participation au banquet qui réunira, à la fin des temps, le Père, le Fils et l'épouse de celui-ci. À travers ce commentaire du Cantique, Épiphane montre à quel point l'ensemble de l'existence chrétienne – depuis le baptême jusqu'à la résurrection – est habité par l'offre de salut faite par Dieu à tout chrétien. À la suite des Pères de l'Église primitive qui ont appliqué à l'Église l'image de la mère, le commentaire semble donc attribuer un rôle de médiation à celle-ci, médiation entre Dieu et l'homme dans le processus du salut¹.

Voici les quelques grands principes de la pensée présente dans ce commentaire, au sujet de l'interprétation des Écritures, ainsi que de la

¹ K. DELAHAYE, *Ecclesia Mater chez les Pères des trois premiers siècles*, p. 131-132.

CONCLUSION

christologie et de l'ecclésiologie. L'étude de la suite du *Commentaire sur le Cantique des Cantiques* d'Épiphane le Scolastique – tâche qui ne pouvait être réalisée dans le cadre de ce travail – serait donc d'un grand intérêt pour compléter ces observations. De même, la comparaison avec le commentaire grec de Philon de Carpasia permettrait de mettre en lumière la part respective de chacun de ces deux auteurs dans la composition et la traduction de cette interprétation du « plus beau Chant ».

REMERCIEMENTS

Un tout grand merci à Jean-Marie AUWERS pour ses relectures attentives ainsi que ses nombreux conseils.

Je remercie également toutes les personnes qui, de près ou de loin, ont contribué à la réalisation de ce mémoire, et en particulier François ROMAN et Sœur Sandrine GILLES.

BIBLIOGRAPHIE

1. Éditions de textes

La Bible de Jérusalem, traduction française sous la direction de l'École biblique de Jérusalem, Paris, Desclée de Brouwer, 2000, nouvelle édition revue, corrigée, augmentée.

Cassiodori-Epiphaniï Historia ecclesiastica tripartita (Corpus scriptorum ecclesiasticorum latinorum, 71), recensuit Waltarius Jacob, editionem curavit Rudolphus Hanslik, Vienne, Hoelder-Pichler-Tempsky, 1952.

Cassiodori Senatoris Institutiones, edited from the Manuscripts by R. A. B. Mynors, Oxford, Clarendon, 1961.

Origène. Commentaire sur le Cantique des Cantiques (Sources Chrétiennes, 375), tome I, texte de la version latine de Rufin, introduction, traduction et notes par Luc Brésard et Henri Crouzel, avec la collaboration de Marcel Borret, Paris, Cerf, 1991.

Origène. Homélie sur Ézéchiel (Sources Chrétiennes, 352), texte latin, introduction, traduction et notes par Marcel Borret, Paris, Cerf, 1989.

Origène. Homélie sur la Genèse (Sources Chrétiennes, 7 bis), introduction de Henri de Lubac et Louis Doutreleau, texte latin, traduction et notes de Louis Doutreleau, Paris, Cerf, 1985.

Origène. Homélie sur le Cantique des cantiques (Sources Chrétiennes, 37 bis), introduction, traduction et notes par Olivier Rousseau, Paris, Cerf, 2007, réimpression de la 2^e édition revue et corrigée.

Origène. Homélie sur le Lévitique. Tome II (Homélie VIII-XVI) (Sources Chrétiennes, 287), texte latin, traduction, notes et index par Marcel Borret, Paris, Cerf, 1981.

BIBLIOGRAPHIE

- Origène. Homélie sur les Juges* (Sources Chrétiennes, 389), texte de la version latine de Rufin, introduction, traduction, notes et index par Pierre Messié, Louis Neyrand et Marcel Borret, Paris, Cerf, 1993.
- Origène. Homélie sur les Nombres. II. Homélie XI-XIX* (Sources Chrétiennes, 442), texte latin de W. A. Baehrens (G.C.S.), Paris, Cerf, 1999, nouvelle édition par Louis Doutreleau.
- Origène. Traité des principes. Tome III (Livres III et IV)* (Sources Chrétiennes, 268), introduction, texte critique de la Philocalie et de la version de Rufin, traduction par Henri Crouzel et Manlio Simonetti, Paris, Cerf, 1980.
- Philonis Carpasii Enarratio in Canticum Canticorum*, dans *SS. Patrum Aegyptiorum Opera omnia* (Patrologia graeca, 40), Paris, 1858, col. 28-153 (reproduit l'édition de M. A. Giacomelli, Rome, 1772).
- Philonis Carpasii Commentarium in Canticum Canticorum ex antiqua uersione latina Epiphani Scholastici* (Corona patrum, 6), editionem criticam cum prolegomenis, italica interpretatio, notis et indicibus curauit A. Ceresa-Gastaldo, Turin, Società editrice internazionale, 1979.

2. Dictionnaires de langue et grammaires

- BAILLY Anatole, *Le Grand Bailly. Dictionnaire grec-français*, Paris, Hachette, 2000, édition revue par L. Séchan et P. Chantraine.
- BLAISE Albert, *Dictionnaire latin-français des auteurs chrétiens*, Turnhout, Brepols, 1954, revu spécialement pour le vocabulaire théologique par Henri Chirat.
- BOXUS Anne-Marie et LAVENCY Marius, *CLAVIS. Grammaire latine pour la lecture des auteurs* (Collection Lavency), Bruxelles, De Boeck-Duculot, 2004, 4^e édition.
- ERNOUT Alfred et THOMAS François, *Syntaxe latine* (Série linguistique), Paris, Klincksieck, 2002, 2^e édition.
- FORCELLINI Aegidio e.a., *Lexicon totius Latinitatis*, t. VI. *Onomasticon. J-Z*, Patavii, Typis seminarii, 1940.
- GAFFIOT Félix, *Le Grand Gaffiot. Dictionnaire latin-français*, Paris, Hachette, 2000, nouvelle édition revue et augmentée sous la direction de Pierre Flobert.
- JOÛON Paul, *Grammaire de l'hébreu biblique*, Rome, Institut Biblique Pontifical, 1923, édition photomécanique corrigée (1965).
- LAMPE Geoffrey William Hugo, *A patristic greek lexicon*, Oxford, Clarendon Press, 1968.

BIBLIOGRAPHIE

- MEERSHOEK Gerardus Quirinus Antonius, *Le latin biblique d'après saint Jérôme. Aspects linguistiques de la rencontre entre la Bible et le monde classique* (Latinitas Christianorum Primaeva. Studia ad sermonem latinum Christianum pertinentia, 20), Nijmegen-Utrecht, Dekker & Van de Vegt, 1966.
- NORBERG Dag, *Manuel pratique de latin médiéval* (Connaissance des langues, 4), Paris, A. & J. Picard, 1968.
- Thesaurus linguae Latinae*, vol. VII, 1, fasc. I, Leipzig, Teubner, 1934.
- Thesaurus linguae Latinae*, vol. VIII, fasc. VII, Leipzig, Teubner, 1955.

3. Études

- ABRAHA Tedros, *La versione ge'ez (etiopica) del commento al Cantico dei Cantici 1,2-14a di Filone di Carpasia*, dans *Laurentianum*, 49 (2008), p. 71-119.
- ARMINJON Blaise, *La Cantate de l'Amour. Lecture suivie du Cantique des Cantiques* (Christus, 56), Paris-Montréal, Desclée de Brouwer-Bellarmin, 1983.
- AUBIN Paul, *Le problème de la « conversion ». Étude sur un terme commun à l'hellénisme et au christianisme des trois premiers siècles* (Théologie historique, 1), Paris, Beauchesne, 1963.
- AUWERS Jean-Marie, *Lectures patristiques du Cantique des cantiques*, dans NIEUVIARTS Jacques et DEBERGÉ Pierre (éd.), *Les nouvelles voies de l'exégèse. En lisant le Cantique des cantiques, XIX^e congrès de l'Association catholique pour l'étude de la Bible (Toulouse, septembre 2011)* (Lectio divina, 190), Paris, Cerf, 2002, p. 129-157.
- AUWERS Jean-Marie et GALLAS William, *Les Pères devant le Cantique des cantiques*, dans AUWERS Jean-Marie (éd.), *Regards croisés sur le Cantique des cantiques* (Le livre et le rouleau, 22), Bruxelles, Lessius, 2005, p. 9-29.
- BARDY Gustave, *Marie et le Cantique chez les Pères*, dans *Bible et vie chrétienne*, 7 (sept./ nov. 1954), p. 32-41.
- BEAUCHAMP Paul, *L'un et l'autre Testament. Tome II. Accomplir les Écritures* (Parole de Dieu), Paris, Seuil, 1990.
- BIRMELÉ André, *Unité de l'Église*, dans LACOSTE Jean-Yves (éd.), *Dictionnaire critique de théologie* (Quadrige / Dicos Poche), Paris, Presses Universitaires de France, 2007, 3^e édition revue et augmentée par Olivier Riaudel et Jean-Yves Lacoste, p. 1457-1460.

BIBLIOGRAPHIE

- BLATT Franz, *Remarques sur l'histoire des traductions latines*, dans *Classica et mediaevalia*, 1 (1938), p. 217-242.
- BRITO Emilio, *Kénose*, dans LACOSTE Jean-Yves (éd.), *Dictionnaire critique de théologie* (Quadrige / Dicos Poche), Paris, Presses Universitaires de France, 2007, 3^e édition revue et augmentée par Olivier Riaudel et Jean-Yves Lacoste, p. 754-757.
- CAPPUYNS Maïeul (Dom), *Cassiodore (Senator)*, dans *Dictionnaire d'Histoire et de Géographie Ecclésiastiques*, t. 11, Paris, Letouzey et Ané, 1949, col. 1349-1408.
- CAPPUYNS Maïeul (Dom), *Épiphanie le Scolastique*, dans *Dictionnaire d'Histoire et de Géographie Ecclésiastiques*, t. 15, Paris, Letouzey et Ané, 1963, col. 631-632.
- CAVALLERA Ferdinand, *Cantique des Cantiques. II. Histoire de l'interprétation spirituelle. 1. À l'époque patristique*, dans *Dictionnaire de spiritualité ascétique et mystique. Doctrine et histoire*, t. 2, 1, Paris, Beauchesne, 1953, col. 93-101.
- CERESA-GASTALDO Aldo, *L'esegesi biblica nel « Commento al Cantico dei Cantici » di Filone di Carpasia*, dans *Forma Futuri. Studi in onore del Cardinale Michele Pellegrino*, Turin, Bottega d'Erasmus, 1975, p. 79-87.
- CERESA-GASTALDO Aldo, *Philon de Carpasia*, dans *Dictionnaire de spiritualité ascétique et mystique. Doctrine et histoire*, t. 12, 1, Paris, Beauchesne, 1984, col. 1374-1377.
- CHAVASSE Claude, *The bride of Christ. An enquiry into the nuptial element in early christianity*, Londres, The religious book club, 1940.
- CHÊNEVERT Jacques, *L'Église dans le commentaire d'Origène sur le Cantique des cantiques* (Studia, 24), Bruxelles-Paris-Montréal, Desclée De Brouwer-Bellarmin, 1969.
- COURCELLE Pierre, *Les lettres grecques en Occident de Macrobe à Cassiodore* (Bibliothèque des Écoles françaises d'Athènes et de Rome, 159), Paris, E. De Boccard, 1948, 2^e édition.
- COURTÈS Jean-Marie, *Traitement patristique de la thématique « éthiopienne »*, dans DEVISSE Jean, *L'image du noir dans l'art occidental. II. Des premiers siècles chrétiens aux « grandes découvertes ». 1. De la menace démoniaque à l'incarnation de la sainteté*, Fribourg (Suisse), Office du Livre, 1979, p. 9-31.
- CROUZEL Henri, *La distinction de la « typologie » et de l'« allégorie »*, dans *Bulletin de Littérature Ecclésiastique*, 65 (1964), p. 161-174.
- DANIÉLOU Jean, *ΜΙΑ ἘΚΚΛΗΣΙΑ chez les Pères grecs des premiers siècles*, dans 1054-1954. *L'Église et les Églises. Neuf siècles de douloureuse séparation entre l'Orient et l'Occident. Études et travaux sur l'Unité*

BIBLIOGRAPHIE

- chrétienne offerts à Dom Lambert Beauduin*, vol. I (Irénikon), Paris, Éditions de Chevetogne, 1954, p. 129-139.
- DANIÉLOU Jean, *Sacramentum futuri. Études sur les origines de la typologie biblique* (Études de Théologie Historique), Paris, Beauchesne, 1950.
- DEKKERS Eligius, *Les autographes des Pères latins*, dans FISCHER Bonifatius et FIALA Virgil (éd.), *Colligere fragmenta. Festschrift Alban Dold zum 70. Geburtstag am 7.7.1952* (Texte und Arbeiten, 1. Beiträge zur Ergründung des älteren lateinischen christlichen Schrifttums und Gottesdienstes, 2), Beuron, Beuroner Kunstverlag, 1952, p. 127-139.
- DELAHAYE Karl, *Ecclesia Mater chez les Pères des trois premiers siècles. Pour un renouvellement de la Pastorale d'aujourd'hui* (Unam Sanctam, 46), traduit de l'allemand par P. Vergriete et É. Bouis, Paris, Cerf, 1964.
- DELPORTE Lucien, *Les principes de la typologie biblique et les éléments figuratifs du Sacrifice de l'Expiation*, dans *Ephemerides Theologicae Lovanienses*, 3 (1926), p. 307-327.
- DE LUBAC Henri, *À propos de l'allégorie chrétienne*, dans *Recherches de science religieuse*, 47 (1959), p. 5-43.
- DE LUBAC Henri, *Exégèse médiévale. Les quatre sens de l'Écriture* (Théologie, 41.42.59), 4 t., Paris, Aubier, 1959-1964.
- DE LUBAC Henri, *Histoire et esprit. L'intelligence de l'Écriture d'après Origène* (Théologie, 16), Paris, Aubier, 1950.
- DE LUBAC Henri, *Sur un vieux distique. La doctrine du « quadruple sens »*, dans *Mélanges offerts au R. P. Ferdinand Cavallera*, Toulouse, Bibliothèque de l'Institut Catholique, 1948, p. 347-366.
- DE LUBAC Henri, « Typologie » et « allégorisme », dans *Recherches de science religieuse*, 34 (1947), p. 180-226.
- DESIMONE Russell J., *The bride and the bridegroom of the Fathers. An anthology of patristic interpretations of the Song of songs* (Sussidi Patristici, 10), Rome, Istituto Patristico Augustinianum, 2000.
- DORIVAL Gilles, *Le sens de l'Écriture chez les Pères. Les Pères grecs*, dans *Dictionnaire de la Bible. Supplément*, 12, fasc. 67 (1992), col. 426-442.
- GAETA Giancarlo, *Nera e bella. L'esegesi antica di Cantico 1,5-6*, dans *Annali di storia dell'esegesi*, 2, 1985, p. 115-124.
- GY Pierre-Marie, *Eucharistie. B. Théologie historique*, dans LACOSTE Jean-Yves (éd.), *Dictionnaire critique de théologie* (Quadrige / Dicos Poche), Paris, Presses Universitaires de France, 2007, 3^e édition revue et augmentée par Olivier Riaudel et Jean-Yves Lacoste, p. 519-525.
- Jésus*, dans ODELAIN Olivier et SÉGUINEAU Raymond, *Dictionnaire des noms propres de la Bible*, Paris, Cerf, 1978, p. 201-205.

BIBLIOGRAPHIE

- KANNENGIESSER Charles, *Handbook of patristic exegesis. The Bible in ancient christianity* (The Bible in ancient christianity, 1), 2 vol., Leiden-Boston, Brill, 2004, with special contributions by various scholars.
- KING J. Christopher, *Origen on the Song of Songs as the spirit of Scripture. The bridegroom's perfect marriage-song* (Oxford theological monographs), Oxford, Oxford university press, 2005.
- LESÈTRE Henri, *Jésus-Christ*, dans VIGOUROUX Fulcran (éd.), *Dictionnaire de la Bible contenant tous les noms de personnes, de lieux, de plantes, d'animaux mentionnés dans les Saintes Écritures, les questions théologiques, archéologiques, scientifiques, critiques relatives à l'Ancien et au Nouveau Testament et des notices sur les commentateurs anciens et modernes*, t. 3, Paris, Letouzey et Ané, 1903, col. 1422-1517.
- LUNDBERG Per, *La typologie baptismale dans l'ancienne Église* (Acta seminarii neotestamentici Upsaliensis, 10), Leipzig-Uppsala, Alfred Lorentz-Lundequistska Bokhandeln, 1942.
- MARTENS Peter W., *Revisiting the allegory/typology distinction : the case of Origen*, dans *Journal of Early Christian Studies*, 16 (2008), p. 283-317.
- MELONI Pietro, *Il profumo dell'immortalità. L'interpretazione patristica di Cantico 1,3* (Verba Seniorum, 7), Rome, Studium, 1975.
- MILLIGAN William, *Epiphanius Scholasticus*, dans *Dictionary of christian biography, literature, sects and doctrines*, vol. 2, New York-Millwood, AMS Press-Kraus Reprint, 1974, p. 159-160.
- NESTEROVA Olga, *Les interprétations modernes de la doctrine origénienne des « trois sens » de l'Écriture. Examen critique*, dans *Adamantius*, 11 (2005), p. 184-210.
- PELLETIER Anne-Marie, *Le Cantique des Cantiques* (Cahiers Évangile, 85), Paris, Cerf, 1993.
- PELLETIER Anne-Marie, *Lectures du Cantique des Cantiques. De l'énigme du sens aux figures du lecteur* (Analecta Biblica, 121), Rome, Editrice Pontificio Istituto Biblico, 1989.
- PÉPIN Jean, *La tradition de l'allégorie de Philon d'Alexandrie à Dante. Études historiques* (Collection des études augustinienes. Série Antiquité, 120), Paris, Études augustinienes, 1987.
- PETERSON Erik, *Le mystère des Juifs et des Gentils dans l'Église. Suivi d'un essai sur l'Apocalypse* (Courrier des Îles, 6), Paris, Desclée De Brouwer, 1933.
- Philippe*, dans ODELAIN Olivier et SÉGUINEAU Raymond, *Dictionnaire des noms propres de la Bible*, Paris, Cerf, 1978, p. 297.
- PLUMPE Joseph Conrad, *Mater ecclesia. An inquiry into the concept of the Church as mother in early christianity* (The catholic university of America

BIBLIOGRAPHIE

- studies in christian antiquity, 5), Washington D. C., The catholic university of America press, 1943.
- PRINZIVALLI Emanuela, *Philon de Carpasia*, dans DI BERARDINO Angelo (éd.), *Dictionnaire encyclopédique du christianisme ancien. Volume II. J-Z*, adaptation française sous la direction de François Vial, Paris, Cerf, 1990, p. 2020.
- SAGOT Solange, *Une récente édition du « Commentaire sur le Cantique des Cantiques » de Philon de Carpasia*, dans *Vigiliae Christianae*, 35 (1981), p. 358-376.
- Sept (Les)*, dans ODELAIN Olivier et SÉGUINEAU Raymond, *Dictionnaire des noms propres de la Bible*, Paris, Cerf, 1978, p. 340.
- SIMONETTI Manlio, *Lettera e/o allegoria. Un contributo alla storia dell'esegesi patristica* (Studia ephemeridis « augustinianum », 23), Rome, Institutum patristicum « augustinianum », 1985.
- SIMONETTI Manlio, *Origene esegeta e la sua tradizione* (Letteratura cristiana antica. Nuova serie, 2), Brescia, Morcelliana, 2004.
- SINISCALCO Paolo, *Épiphane le Scolastique*, dans DI BERARDINO Angelo (éd.), *Dictionnaire encyclopédique du christianisme ancien. Volume I. A-I*, adaptation française sous la direction de François Vial, Paris, Cerf, 1990, p. 843.

TABLE DES MATIERES

| | |
|--|----|
| INTRODUCTION | 1 |
| CHAPITRE I : <i>L'auteur, l'œuvre et son milieu</i> | 4 |
| 1. Épiphanes le Scolastique | 4 |
| 2. Le Cantique des Cantiques à l'époque patristique..... | 6 |
| 3. Le <i>Commentaire sur le Cantique des Cantiques</i> d'Épiphanes..... | 10 |
| 4. Le monastère du Vivarium | 15 |
| CHAPITRE II : <i>L'interprétation des Écritures dans le Commentaire sur le Cantique des Cantiques</i> | 20 |
| 1. Considérations préliminaires : les sens de l'Écriture chez Origène..... | 20 |
| 2. L'interprétation des Écritures chez Épiphanes | 30 |
| a. Sens littéral versus sens spirituel ? | 30 |
| b. Interprétation typologique ou figurative..... | 32 |
| CHAPITRE III : <i>Christologie et ecclésiologie dans le Commentaire sur le Cantique des Cantiques</i> | 47 |
| 1. Une lecture ecclésiale du Cantique des Cantiques..... | 47 |
| 2. La figure du Christ | 48 |
| a. Terminologie employée par Épiphanes..... | 48 |
| b. La bouche du Père | 51 |

TABLE DES MATIÈRES

| | |
|--|-----------|
| c. Incarnation et passion | 52 |
| d. Royauté et sacerdoce..... | 54 |
| e. Le premier à aimer | 55 |
| f. L'humanité..... | 56 |
| 3. La figure de l'Église..... | 56 |
| a. Terminologie employée par Épiphane | 56 |
| b. L'Église, les Juifs et les païens | 58 |
| c. Péchés et conversion | 61 |
| d. Maternité et fécondité | 69 |
| e. Beauté | 73 |
| f. L'Esprit-Saint..... | 74 |
| g. Hiérarchie..... | 75 |
| 4. L'union du Christ et de l'Église | 77 |
| a. Mort du Christ et naissance de l'Église | 77 |
| b. Les noces..... | 79 |
| c. L'Église unie au Fils et au Père | 82 |
| d. Le salut de l'Église..... | 83 |
| CONCLUSION..... | 86 |
| REMERCIEMENTS | 92 |
| BIBLIOGRAPHIE | 93 |

Université catholique de Louvain

Faculté de théologie



**Étude du *Commentaire sur le Cantique*
des Cantiques d'Épiphane le Scolastique**

Annexe

Mémoire de master en théologie présenté par Maité LECAT

Promoteur : Jean-Marie AUWERS

Louvain-la-Neuve – 2012

Nous présentons dans ce volume annexe le texte latin de la préface et du premier chapitre¹ du *Commentaire sur le Cantique des Cantiques* d'Épiphane le Scolastique, d'après l'édition établie par A. Ceresa-Gastaldo².

Ce texte est accompagné d'une traduction française réalisée par nos soins, où figurent les références scripturaires telles que nous les avons trouvées dans l'édition d'A. Ceresa-Gastaldo³.

¹ Le premier verset du deuxième chapitre du Cantique figure également ici, étant donné la continuité entre le commentaire du dernier verset du premier chapitre et ce premier verset du deuxième chapitre.

² *Philonis Carpasii Commentarium in Canticum Canticorum ex antiqua uersione latina Epiphani Scholastici* (Corona patrum, 6), editionem criticam cum prolegomenis, italica interpretatio, notis et indicibus curauit A. Ceresa-Gastaldo, Turin, Società editrice internazionale, 1979.

³ La numérotation utilisée pour les Psaumes est celle de la Septante et de la Vulgate ; dans ces versions, les Psaumes 9 et 10 n'en forment qu'un.

Incipit expositio sancti Epifanii episcopi Cyprorum super canticum canticorum

Ac si quis ascensor equum pedibus percutiens ad currendum instiget
 nolentemque cogat esse uelocem et cursu ad properandi impetum consuescat,
 5 ita et nostrum pauperulum sensum pro festinatione pulsari *pedibus speciosis*
 intendo, dum nutu mirabilium uirorum, unius quidem presbyteri alterius uero
 diaconi, spiritalem interpretationem cantici canticorum ire a mea segnitie
 compulsus adgrediar. Nunc igitur ambos rogo ut non solum in praesente
 excitent ad explanationis impetum, sed etiam ut orationibus suis mentem meam
 10 dirigant ad rectitudinem dictionis, quatenus ordinate currentes iter inculpabile
 gradiamur et *sermonem salutarem* sumentes, *irreprehensibiles* secundum
 apostolum ac sensuum fructum nostrorum habentes, ad immortalem beatorum
 urbem peruenire mereamur : non enim ex nobis aliquid habemus, sed ei qui
 dedit gratias referentes ad studium operis praesentis accedimus. Itaque cum
 15 dicauerit unusquis domino suum sensum et mentem a terrena sapientia
 segregauerit totumque intellectum, castitatis uirtute composuerit animam
 caelestemque gratiarum coronam in uertice suo susceperit, sic contingat
 sanctam scripturam spiritalium canticorum. Ipsa siquidem inscriptio eos qui
 rectam cogitationem possident accedentes ad hoc opus priuat a carnali protinus
 20 intellectu ; non enim simpliciter cantica inscribuntur aut certe uocantur, sed
 cantica canticorum, sicut commemorantur sancta sanctorum : nam sicut illa
 maiorum sacramentorum et occultiorum habent honorem, cum utique semel in
 anno summus sacerdotum in sancta sanctorum ingrederetur, sic et cantica
 canticorum spiritalem et altiolem reconditorum intellectuum possident
 25 sacramentum. Sicut et ipsa sabbata sabbatorum maiorem futurorum bonorum
 requiem habere praesenti securitate noscuntur – sabbata enim sabbatorum
 futuram in illo saeculo requiem et praeparatas securitatis illius repromissiones
 dicere sanctam arbitror scripturam : illic enim sabbata sabbatorum futuroque
 saeculi requies et praesentium epulatio sabbatorum horum quae hic aguntur
 30 peccatorum segnitie reperitur ; qui enim hic in peccata pigri sunt futuro saeculo
 perfecta requie perfrientur – ; sicut ergo illa sabbata his sabbatis multo maiora
 sunt, sic et cantica canticorum maiorem quandam et spiritalem sublimitatem
 habere manifestum est et ultra cantica quae in aliis uoluminibus conscripta
 reperiuntur. Multa siquidem cantica in libris diuinis ascripta sunt. Attende
 35 canticum Mose : *Cantemus – inquit – domino : gloriose enim honorificatus*
est ; et alia similiter cantica quaecumque in lege reperiuntur. Attende etiam
 Isaias canticum : *Cantabo – inquit – ei qui dilectus est canticum dilectae*
uinae meae. Attende et canticum quod cantatur ab Anna : *Confortatum est –*
inquit – cor meum in domino, et alia cantica quaecumque sunt in psalmis :
 40 *Cantemus domino canticum nouum*, et quaecumque cantica in diuinis inuenis
 scripturis ; sed maiori et nobiliori nimis titulo sicut sancta sanctorum et sabbata

sabbatorum honorata sunt cantica canticorum. Videtur itaque mihi subtilius intellegendum esse sensum sacrae huius scripturae et nimis altissimae, quum non dixerit cantica canticorum quae fecit Salomon seu quae dixit Salomon, sed
 45 (v. 1) *cantica canticorum quae sunt ipsi Salomoni* : quia enim Salomon pacifer uel pacificus interpretatur, propterea haec cantica canticorum omni pacificato et a scandalis fornicationis intellectualis priuato praescripta noscuntur. Nam nisi quilibet proprium sensum secernat a passionibus, non erunt ei cantica canticorum neque sancta sanctorum neque sabbata sabbatorum ; si quis uero
 50 cuncta respuens quae scandalum faciant et ueram concupiscens pacem suam animam simul et corpus castitatis uirtute coronet, erunt ei cantica canticorum, cum nihil terrenum, nihil carnale ab his intellexerit ; sed omnia quae conscripta sunt spiritaliter suscipiens pacificatus uere constiterit. Ait enim : *Pax multa diligentibus nomen tuum, domine, et non est eis scandalum*. Sicut autem in
 55 domo sunt quaedam uestibula, sunt ianuae, porticus et triclinia et aulae splendidae, in his autem omnibus est interius cubiculum quod appellatur thalamus, in quo sponsa cum sponso requiescens secreta altioris intellegentiae ei praeloquitur ; sic et in canticis canticorum sancta sponsa ecclesia profunda sacramentorum fidei uerba proprio sponso uelut in thalamo constituta
 60 praeloquitur in quibus dicit : *Osculetur me ab osculis oris sui*.
 Explicit praefatio

Incipit expositio Epiphanii episcopi Cyprii in canticis canticorum

65 I. (v. 2) Principium in eo quod dictum est: *Osculetur me ab osculis oris sui*. Tamquam petitoribus a caelesti sponso ad sponsam carissimam destinatis et sponsi pulchritudinem ei narrantibus, hoc est Isaia clamante ei : *Iste speciosus in stola* ; et alio dicente : *Speciosus forma prae filiis hominum*, et rursus alio suadente eique dicente : *Amicus fidelis protectio fortis, amicus*
 70 *fidelis medicamentum uitae, amico fideli non est compensatio* ; et Dauid ei colloquente : *Audi, filia, et uide et inclina aurem tuam et obliuiscere populum tuum et domum patris tui et concupiuit rex speciem tuam, quoniam ipse est dominus* ; et iterum Isaia legales nuptias honorante et dicente : *Et sicut laetabitur sponsus in sponsa sic laetabitur dominus in te* : uelut istorum ergo
 75 sermones auribus suis accipiens aut ab aliis similiter euocata sponsa clamat et dicit : *Osculetur me ab osculo oris sui*. Tu ergo quicumque legeris spiritalia cantica, dum osculum spiritale et carne impollutum audieris, noli mentem carnea libidine uulnerare. Osculum uero spiritale osculo carnali multum et incomparabiliter differt : sicut enim dies a nocte lumine plus excellit et sicut est
 80 *corpus animale et corpus spiritale*, sic est osculum corporale et osculum spiritale et sicuti sunt *corpora terrestria et corpora caelestia* secundum apostolum, sic sunt et oscula terrestria et oscula caelestia ; sed osculum quidem

quod a terra est deorsum declinat ad terram, osculum uero quod de caelo est sursum trahit ad caelum. *Alia quidem caelestium* – inquit – *gloria, alia uero*
85 *terrestrium* : alius est amor qui de inferioribus ingerit terrenas cogitationes, de pecuniis, de praediis et passione libidinis ; alter uero qui circa caelestia uacans aetherio spiritu sensum emanat ad superna uolabilem et dilectionem ad dominum *qui nos dilexit*. Amor igitur mixtus est boni atque mali : bonus enim est amor circa nuptias, malus uero circa fornicationem ; non enim omnes ad
90 solas coniuges quae eis a deo legitime sunt coniunctae suo desiderio protrahuntur : nam quibus istae sufficiunt bonum est, sed multi et cum iniquitate sua furtiuos concubitus agunt in quibus pessime conuoluuntur ; hic amor eos conuersus in inimicitias accusabit, dum iudicium dei quod occulta reserat uniuersorum aduenerit reddens unicuique quae digna sunt ; amor uero
95 supernarum rerum sanctus est, aeternas suauitates habet, emanat laetitia incessabiles, infinitas fraglationes ispirat, ineffabilem possidet gloriam, defert honores cum angelis sanctis aequales ipsumque dominum *qui nos dilexit* nobis uelut ex speculo reserat, excellentis gratiae dona procurat, fiduciam circa dominum generat, culmen iustitiae subministrat et in terra nobis honorem et in
100 caelis gloriam praeparat sempiternam. Audistis quidem et osculi differentiam atque iudicium : cognosce discretionem, elige quod melius est, fuge quod laedit, tene quod saluat. *Osculetur me osculis* – inquit – *oris sui*. Ait enim apostolus : *Quid oremus sicut oportet nescimus, sed spiritus interpellat pro nobis ad deum gemitibus inenarrabilibus ; qui autem perscrutatur corda nouit*
105 *qui sit sensus spiritus, quia secundum deum interpellat pro sanctis*. Et in hoc igitur intellege sanctum spiritum pro ecclesia ex tunc praeinterpellantem antequam domino iungeretur et uelut ex persona eius ad deum prona intentione dicentem : *Osculetur me ab osculis oris sui*. Vere enim nimis congruum erat ut tantum quaereret amoris diuini pignora quanto eius erat indigna : inimica
110 namque facta fuerat propter idolorum uesaniem, et studet reparare concordiam. *Osculetur me* – inquit – *ab osculis oris sui* : hoc est filius, ac si diceret : – Osculari nolo ex ore solummodo prophetarum, sed ipse adpropinquet et *osculetur me ab osculis oris sui*. Sursum habe nunc mentis oculum : non est carnale sed spiritale quod dicitur ; non uult enim per os solummodo prophetarum doceri, sed : – Ipse, inquit, filius adpropinquet et doceat me ab
115 osculis oris sui. Mater enim mea ecclesia aliquando dicebat : – Pusillis non saluabor, magnum et perfectum medicum requiram ; mero perfusa sum tenebrae : sunt lucerna legis et prophetae – ait enim : *Lucerna pedibus meis lex tua et lumen semitis meis* –, et non ualebunt inluminare me, nisi quod
120 perfectum est uenerit lumen, ut excellentia claritatis excellentiam exterminet tenebrarum et uiam uideam quae me ad paradysum rursus educat. *Osculetur me ab osculis oris sui* : transcendit legem, supergreditur quoque studio suo prophetas et ipso unigenito osculari se orat ecclesia ; os enim dei est filius :

unde etiam, cum deus sit, uerbum appellatur, quoniam omnia quaecumque uult
125 per filium loquitur pater. *Osculetur me* – inquit – *ab osculis oris sui* ; et non
dixit : *in osculo oris sui*, sed : *ab osculis oris sui*, tamquam ab his osculis quae
olim iam fuerant ; *ab osculis* – inquit – *oris sui* : hoc est, his quibus antiquos
iustos et patriarchas et prophetas osculatus est, osculetur et me. Antequam
congregaretur a gentibus dicebat ecclesia : *Osculetur me*, ac si diceret : non
130 solum per prophetas, sed etiam per filium sicut et prophetas ; denique et accepit
quod fideliter postulauit. Recede igitur, recede nunc, homo, et secundum
litteram haec intellegere ne contendas : *Littera enim occidit, spiritus autem
uiuificat*. Non enim oportet hoc carnaliter accipi, sed spiritaliter : osculis enim
quibus osculatus est Abel in oblationibus ouium osculatus est et hanc rationales
135 oues domino id est suos filios offerentem, sed Abel gloriam mortis assumpsit
pro amore quem ad dominum habuit et huius martyres similiter pro domini
dilectione defuncti sunt. *Osculetur me ab osculis oris sui* : *ab osculis suis*
quibus osculatus est Enoch osculetur et me. Confide, o beata : osculatus est
enim te sicut etiam Enoch ; quemadmodum enim ille *a deo transpositus* in terra
140 non est inuentus, sic et tu transposita ab ignoratione in dei solummodo
cognitione reperieris ; sed et tu a terra translata es : tibi est enim pulchritudo
caelorum de qua dicit apostolus : *Conuersatio nostra in caelis est* ; te induit
Christus in caelo et tu quoque eo uestiris in anima, licet esse uidearis in terra ;
suscipiet autem te totam in caelo sponsus, cum aduenerit resurrectionem tibi
145 conferre et omnia membra dormientia de uaginis propriis suscitare : tunc ad
thalamos caelestes eueheris et cum filio sponso ipsoque omnipotenti patre
ineffabiles epulas perenniter possidebis ; tunc etiam uniuersa carnis desideria
damnabuntur, dum spiritales nuptiae uenerint ; tunc inerumpibilibus uinculis
hoc est membris tuis epulae reserabuntur aeternae. *Osculetur me ab osculis oris
150 sui* : ab osculis quibus osculatus est Noe osculetur et me. O fratres, magna
magna domini circa Noe dilectio, cuius iudicium sumitur per arcae
constructionem. Nam cum omnis mundus fuisset deletus, ipse ad renouationem
nouae creaturae seruatus est ; sed amata dei ecclesia maiori uinculo caritatis et
plus quam Noe dilecta cognoscitur. Noe siquidem typus fuit ecclesiae : ille de
155 diluuiio cum filiis per lignum saluatus est ; haec autem ex igneo diluuiio
consummationis saeculi per crucis salutaris lignum cum maiori fecunditate
saluabitur ; Noe per amicitiam quam ad deum habuit suos filios ad semina
terrae seruauit, haec autem in amicitia domini constituta ciues multos in regnis
caelestibus procreauit. Vicinus autem testis est nobis de his magnus Isaias, qui
160 fecunditatem eius de Christo prophetauit dicens : *In morte traditus est et inter
iniquos deputatus et ipse peccata multorum portauit et propter peccata eorum
traditus est. Laetare, sterilis quae non pariebas ; erumpe uocem, clama, quae
non concipiebas, quia multi filii potius desertae quam habentis uirum*. Sterilis
enim erat haec aliquando nec penitus dei concipiens uerbum ; deserta autem

165 quia sicut spinis peruersitate et dogmatibus impiis pullulabat. Dei uero filio pro
 ea nunc passo et ipsa rursus in eius latere non carnalibus passionibus sed
 spiritualibus participata sacramentis, multitudinem ei genuit filiorum, et ultra
 synagogam Israhel, quae tamquam maritum legem habere putabatur, haec
 autem non legem sed legislatorem habet uirum et ei qui per legem in nuptiis
 170 spiritualibus praedicatus est iungi promeruit, sicut alicubi dicit apostolus,
 spiritalia spiritualibus comparans : *Viri debent diligere uxores suas sicut et
 Christus ecclesiam*. Non solum autem hoc, sed etiam Adam introducit ; ait
 enim : *Propterea relinquit homo patrem suum et matrem suam et adhaerebit
 uxori suae et erunt duo in carne una. Sacramentum hoc magnum est : ego
 175 autem dico in Christum et ecclesiam*. Vere enim magna sunt superna mysteria
 ab Adam de Christo et ecclesia dispensata : sicut enim Adam soporatus est et
 accipiens unam costam eius ei plasmauit uxorem, sic et dominus noster Iesus
 Christus pro nobis soporatus est mortem, ut ex eius latere sanctissima et ei
 concorporata fabricaretur ecclesia. Quia uero sicut ex latere Adam mulier, sic
 180 et ecclesia ex latere Christi facta est, in euangelio secundum Iohannem
 testimonium firmum nimis habemus ; ait enim : *Et percussit quidam latus Iesu
 postquam crucifixus est ; et quando pro nobis mortem soporatus est, et exiit
 aqua et sanguis et qui uidit testimonium perhibuit et uerum est eius
 testimonium et ipse nouit quia uerax est*. Qui enim percussit latus Iesu unus fuit
 185 eorum qui crucifixerunt eum et iudicium sumpsit ; ait enim : *Viderunt in quem
 compunxerunt*. Deus autem dominus ut ostenderet eis quia omnia quaecumque
 faciebant contra ipsos haec et pro gentibus agebantur, fecit ex illa percussione
 currere aquam et sanguinem. Cur enim aqua et sanguis ex latere mortui Iesu
 exhibat, nisi quia iam magnum hoc aedificabatur et mirabile sacramentum,
 190 quatenus sicut dormiente Adam accepit unam de costis eius et ei fecit uxorem,
 sic ex latere mortui pro nobis Iesu accipiens aquam et sanguinem in his sibi
 reaedificaret ecclesiam ? aqua quidem ex eius carne qua baptizata est ei atque
 clarificata ; sanguine uero ex eius latere currenti quo redempta est eique
 coniuncta ; spiritu autem quo diuinitati eius compararetur atque perficeretur :
 195 *Quia tres – inquit – sunt qui testificantur : aqua et sanguis et spiritus, et quia
 tres unum sunt ; et qui uidit – inquit – testimonium perhibuit et uerum est eius
 testimonium et ipse nouit quia uere dicit*. Quid est istud, o Christi carissime et
 sanctissime Iohannes ? Quid est quod inter omnia uerba tua hoc maxime
 uerbum uerum esse confirmas, cum omnia uera atque fidelia te dicere
 200 confidamus ? Quae est hic abundantia testimoniorum talium ? De omni
 siquidem causa et dispensatione per quam Christus inhumanatus est atque
 passus testimonium fidelibus exponebat et ideo non in se solummodo, sed
 etiam his qui conspexerunt rem adduxit : *in ore enim duorum uel trium testium
 stabit omne uerbum*. Et propterea ultra omnia superiorem oportebat esse
 205 sermonem de copulatione Christi et ecclesiae : illa enim aqua et sanguis de

latere progressus signum fuit et insolubile uinculum Christi et ecclesiae, sicut etiam costa quam accepit deus ex Adam sacramentum fuit indiuisibile legitimarum et honorabilium nuptiarum. Sic enim ait : *Et eduxit deus uxorem Adam et dixit Adam : – Hoc nunc os ex ossibus meis et caro ex carne mea ;*

210 *haec uocabitur mulier, quia ex uiro suo sumpta est.* Hoc et apostolus de Christo et ecclesia dicit, quia membra eius sumus ex carne eius et ex ossibus eius. *Et uocauit – inquit – Adam nomen uxoris suae uitam, quia haec est mater omnium uiuentium.* Quanto magis hoc ecclesia congruentius uocabitur ! Eua enim e terra sumpta mater eorum est qui in terra uixerunt, haec autem de

215 caelestibus desponsata mater est caelestium qui uitam perpetuam perceperunt. Propterea dixit : *Relinquit patrem et matrem et adhaerebit uxori et erunt duo in carne una* : dixit hoc apostolus in Christum et ecclesiam praecipue ; namque Christus et ecclesia, cum fuissent duo, facti sunt in unam inuiolabilem carnem : adsumpsit enim filius dei de ecclesia totum hominem quo indutus est et

220 retribuit ei rursus ad communionem eius sanctam carnem suam ad percipiendum eum. Ait enim : *Accipite et manducate : hoc est enim corpus meum* ; et iterum : *Accipite et bibite : hoc est enim sanguis meus.* Et ita factum est ut sint duo in carne una incorruptibili, in diuinitate inenarrabili, in caritate insolubili, in gloria incomprehensibili, in unitate indiuisibili : haec est itaque

225 dilectio, hoc est Christi osculum. Intellege quia sanctus spiritus osculandam orabat ecclesiam ; in huius enim dilectione illi qui aliquando fuerant inimici a clementi deo in caritate suscepti sunt : propter hoc osculum caeli dominus in terram descendit, ut ecclesiam suam in terra constitutam glorificatam super caelos eueheret ; propter hoc osculum morte descendit in mortem, ut eius

230 membra quae erant in morte resuscitaret eamque patri integram Christus offerret ; propter hoc osculum principes apostasiae gluttientes illud unde obmutuerunt confusionis tabe fluxerunt : nobis autem qui aliquando eramus in tenebris maioris luminis dies effulsit. *Osculetur me – igitur – ab osculis oris sui* : illud osculum et illae nuptiae omnibus quidem sunt passionibus alienae et

235 totius puritatis accommodae ; pulchritudo enim est etiam praesens coniunctio his qui bene conuersantur et honorabiles nuptiae, sed harum in sancta Christi ecclesia melior est uirginitas. Ait enim : *Desponsaui enim uos uni uiro uirginem mundam praesentare Christo.* Non itaque semetipsam se sic abstinuit mulier a multinubiis, sicut haec mundam se custodiuit a multis diis : synagoga

240 Israhelitarum omni uituperationi subiacet, a prophetis arguitur et propter fornicationem idolorum saepius increpatur, haec autem ad confidentiam munditiae suae testes habet ueritatis qui pro ea defuncti sunt et pro pietatis nomine consummati. Haec igitur audiens nuptias a pollutione quidem carnis extraneas et immaculatas fece libidinis, spiritalis autem caritatis esse participes,

245 astipulantes etiam perpetua sacramenta, a peccatis mundam se continens sponsi caelestis nuptias comparauit, illorum magis corruptis quidem hominum oculis

inuisibiles, angelis uero et his qui post resurrectionem digni fuerunt uisibiles. Huius itaque thalami sublimitatem nimis elatam palliorum uarietas non exornat, sed caelum caeli cum gloria et uelamentorum ineffabilium sacramenta.

250 Ait enim : *Caelum caeli domino, terram autem dedit filiis hominum.* Hymni uero illi magno sponso non a terrena mente nec a corporalibus desideriis decantantur, sed a *centum quadraginta quattuor milibus* secundum Iohannis apocalypsin qui sponsa ecclesia digni esse noscantur ; et domino huic magno sponso cubilia non terrena, sed cubicula sunt caelestia, quatenus cum laetitia

255 dicat sponsa : *Introduxit me rex in cubiculum suum.* Magno sponso domino et sponsae sanctae ecclesiae non est desiderii carnalis communio, sed munditia dei cultrix media fiducialiter inter sponso adssistit : si quis et nunc eorum qui in hac ecclesia degunt nuptias habeat cum perfecta munditia, imago quaedam atque figura est aeternarum illius gloriae nuptiarum. In his thalamis non est

260 cultura uaria hominum arte confecta, sed uelamina sunt caelestis et ineffabilis sacramenti ; huic sponsae aromata non ex terrenis floribus arboribusque conficiuntur, sed ex pulchritudine paradisi praeparantur animarum sanctarum epulis opportuna ; in illo thalamo diademata non de bratteis pusillam delectationem habentibus, sed una et maxima illic incorruptionis corona

265 consistit, quam reddit dominus his qui in eam fideliter permanserunt : corona enim gloriae illius erit ei qui permanserit usque ad finem ; gloriae namque huius ubertas non solum in terra est, sed in caelo et in terra eo quod huius sponsus caeli terraeque sit dominus. Beati qui sine pollutione uestimentum nuptiarum istarum quod est baptisma seruauerunt : isti procul dubio cum

270 sponso et sponsa in conspectu omnipotentis patris epulabuntur illis ineffabilibus deliciis et aeternis.

II. (v. 2) *Quia bona sunt ubera tua super uinum.*

Duo ubera duo testamenta dicenda sunt, a quibus etiam filii lactantur ecclesiae, lingua simul et mente uerba ueritatis accipientes et in perfectam uitam aetatemque crescentes ; hoc poculum super uinum est : non enim hauritur e terra, sed de caelis emanat. Ait enim : *Expectetur sicut pluuia eloquium meum et descendant sicut ros uerba mea.* Igitur qui supernam contemplationem habent ex scripturis hoc poculo lactantur sicut lingua sic

275 mente, et sicut in intima uentris sic hoc fundunt cordibus a tristitiae turba sedatis per paenitentiam et remissionem omnium peccatorum. Quod enim cor non laetabitur, licet nimis fuisse peccato uideatur oneratum, si ad compunctionem uenerit et ex ueteri quidem testamento audierit dicente iudice : *Ego sum qui deleo peccata tua et non memorabor amplius ?* Quis autem non

280 exultabit cum in nouo audierit testamento dicente domino : *Omnem uenientem ad me non abiciam foris ?* Quisquis ex istis uberibus spiritalibus biberit, nequaquam saginam impietatis excipiet et uino inimicorum non inebriabitur,

sed eius cor iustitiae germine satiatur. *Quia bona – inquit – sunt ubera tua super uinum* : sicut enim duo ubera ambo inhaerent cordi, sic et duo testamenta
 290 ex sancto spiritu adsunt et spiritalia dona nobis emanant ; ex his bibentes sapientiam temperatam satiabiliter inebriabuntur, ut de terrenis nequaquam debeant esse solliciti, sed caelesti *spiritu feruentes* imaginari. Et, reor, hoc est quod in Daudid conscriptum est : *Poculum tuum inebrians me quam praeclarum est* : praeclarum autem pro fortitudine posuit ; non enim soluit uelut ebrietas ut
 295 obscuratus quis corruat, sed exultatione magis impingat et inde corroborat, quatenus aliquis in terra non corruat sed consistat in indeclinabili rectitudine ad deum, sicut Hieremias in ueteri dicit : *Factus sum sicut uir contritus et sicut homo compressus a uino a facie domini et a facie decoris gloriae eius*. Sicut enim qui ex ebrietate contriti sunt nec quando conteruntur aliquid pati uidentur
 300 – uincit enim ebrietas dolorem contritionis et uino doloris sensus expellitur –, sic et propheta a facie gloriae domini super omnia gaudio debriatus inlatas sibi ab aduersariis contritiones non uelut uulnera sustinebat : uincebat enim laetitia quae ei ex decore domini inerat et gaudium quod habebat ex domini gloria dolores ab eius mente pellebat. Talis est ergo sanctorum ebrietas, haec est
 305 ebrietas cum sponso cenantium, hoc poculum dei scientiae et caritatis, hac ebrietate et sanctus apostolus inebriatus alia omnia damnum putabat *propter excellentiam scientiae dei*, hac ebrietate et sancti martyres inebriati in dolore leuigabantur supernae laetitiae muneribus impinguati.

310 III. (v. 3) *Et odor unguentorum tuorum super omnia aromata.*

Ad exhortationem ecclesiae sanctus spiritus tali domino utitur melodia, ut nos hunc odorem sentientes fetorem quidem sceleratorum peccatorum omnino respuamus, *bonum uero odorem Christi iustitiae* in nos hauriamus. *Odor – inquit – unguentorum tuorum super omnia aromata.* Unguentum,
 315 fratres carissimi, in honore regali et sacerdotali fuisse constitutum a sanctis didicimus scripturis. Non enim nobis multiscii ignotum hoc iudico quoniam secundum scripturas reges per unctionem regnare constituebantur, sed etiam illud uobis clarum esse conspicio quoniam et tunc sacerdotes unguento uncti sacerdotio fungebantur : quoniam igitur secundum legem unguento sacerdotes
 320 ungebantur et reges, clare iam indumentum regni et sacerdotii unigeniti scriptura diuina designat. *Odor – inquit – unguentorum tuorum super omnia aromata* ; ac si diceret : odor regni tui et sacerdotii super omnes unctiones, sicut et Danihel : *Suscitabit – inquit – deus regnum quod transcendat omnia regna terrae*. Propterea inquit : *Odor unguentorum tuorum super omnia aromata* : unguentum siquidem, fratres, quocumque loco fuerit, illic et odorem dextra laeuaque diffundit ; Christus igitur quae in caelo et in terra et in mari sunt cuncta complectens, regnum suum et dominationem ubique suauitatis odore complet ; huius regni odor super omne regnum est : nam si Salomon qui

330 magnus rex ab scriptura praedicatus est, cui omnes reges dona obtulerunt neque
sicut unctus lili gloria circumamictus est secundum Christi responsum, quanto
magis ceteri reges summo regis caelestis honore discreti sunt. Sicut enim maior
est domo is qui fabricauit eam, sic maior est Christus regum omnium
terrenorum : iste siquidem fecit eos, illi uero ab eo sunt facti.

335 IIII. *Vnguentum effusum nomen tuum.*

Iam hic clare et nimis aperte diuinorum et latentium sacramentorum
repleta scriptura et nomen magni regis ostendit dicens : *Vnguentum effusum
nomen tuum.*

340 V. *Ideo adolescentulae dilexerunt te, traxerunt te post te.*

Dicens scriptura diuina *unguentum effusum nomen tuum*, Christum eum
id est unctum denominat. Vnguentum enim effusum significat ad unctionem
proficere : nam et sacerdotale unguentum dicitur unctio et antiqui reges
unguento uncti regnare constituebantur. Quando ergo dicit : *Vnguentum effusum*
345 *nomen tuum*, duos modos significat ; sicut enim unguentum effusum domum
odorificat, ita domino nostro Iesu Christo in terra descendente et caelesti uirtute
super apostolos ueniente totus mundus bono pietatis odore repletus est, sicut
unus eorum clamat dicens sanctissimus Paulus apostolus : *Christi bonus odor*
sumus in his qui saluantur et in his qui dispereunt : aliis quidem odor de morte
350 *ad mortem, aliis autem odor de uita ad uitam.* Ipse denique suauitatis odor aliis
quidem est ad mortem, aliis uero ad uitam ; odor enim mortis erant apostoli
persecutoribus suis et tribulantibus eos et allegantibus, odor autem uitae rursus
fidelibus et his qui praedicationem suscipere merebantur et fidem operibus
iustitiae confirmabant. *Vnguentum effusum nomen tibi* : in eo ipso et illum
355 propheticum modum Mariae significat, quae confringens alabastrum unguenti
unxit dominum nostrum Iesum qui dicebat : *Amen amen dico uobis :
ubicumque praedicatum fuerit hoc euangelium in toto mundo, dicetur et quod
fecit haec in memoriam eius.* Hos ergo duos modos arbitror significare hanc
scripturam diuinam quae dicit : *Vnguentum effusum nomen tuum. Ideo*
360 *adolescentulae dilexerunt te* : ac si diceret quia regnum tuum et incarnata
praesentia unguenti instar effusi suauitatis odore totum mundum impleuit. *Ideo*
adolescentulae dilexerunt te, quae sunt animae fidelium : non enim solummodo
putes mulieres adolescentulas indicare sanctam scripturam, sed inter mulieres
quidem adolescentulas inuenimus non corpore sed potius fide. Non enim ea
365 solummodo quae corporis sunt quaeruntur : *Caro enim nihil prode est, spiritus*
est qui uiuificat. Inter adolescentulas ergo respice illam adolescentulam corpore
quidem debilem, anima uero fidelem atque fortissimam, hoc est illam quae
sanguinis profluuiio laborabat, quae dum a tergo uestem contigisset Christi,
sanguinis fluxum repente damnauit non corporis fortitudine sed fidei magna

370 uirtute ; non enim adulescenti corpore sed adulta prudentia fidei terminum
 posuit passioni : haec adulescentula traxit eum post semetipsum fimbria
 uestimenti eius retro contingens, quatenus in illa compleretur quod scriptum
 est : *Ideo adulescentulae dilexerunt te, traxerunt te post te.* Vnde quidem et alia
 adulescentula post Iesum clamabat, id est chananea syrophenicissa genere et
 375 adulescentula fide, quando discipuli dicebant : *Dimitte eam quia clamat post
 nos* ; et haec retro trahebat Iesum ad quam dixit : *Non est bonum tollere panem
 filiorum et mittere canibus* ; illa tamen adulta spiritu et fide nimis adulescentula
 dicebat : *Vtique, domine, nam et catelli edunt de micis quae cadunt de mensa
 dominorum suorum.* Considera ergo adulescentiam fidei humilitatisque
 380 uirtutem : istae itaque duae adulescentulae, id est quae in profluuio sanguinis
 erat et chananea syrophenicissa genere, quarum alia quidem erat immunda
 secundum legem, ut dono domini mundaretur, alia uero alienigena, ut salutem
 filiae reportaret, ambae traxerunt retro Iesum uirtutis eius famulae
 consistentes ; quae uirtute fortissimae licet essent infirmae corpore, meruerunt
 385 tamen de fonte eius haurire medicinam, quoniam in earum robustissima fide
 uere dictum esse uidebatur : *Cum infirmor, tunc fortis sum* ; corporis enim
 infirmitas in talibus fidei uirtutem ualde demonstrat. *Ideo adulescentulae
 dilexerunt te* : non solum quae curatae sunt fidei prudentia adultae mulieres,
 sed etiam aliae adulescentulae maiores et ualidiores earum quae praedictae sunt
 390 atque curatae, id est animae sanctorum martyrum, quae nimis adulta prudentia
 exutae diabolo sua corpora durabili prudentia et sustentationis uirtute
 tradiderunt et inexpugnabili fortitudine et inuincibili fidei thorace uestitae
 palmam uictoriae perceperunt, adultam fidei uirtutem seruantes et certaminis
 stadium uelociter percurrentes et proclamantes illud apostoli uerbum : *Cursum
 395 consummaui, fidem seruaui : de cetero reposita mihi est corona iustitiae quam
 reddet mihi dominus in illa die iustus iudex, non solum autem mihi sed etiam
 omnibus qui diligunt aduentum eius.*

VI. (v. 4) *In odorem unguentorum tuorum curremus.*

400 Vna est ecclesia et pluraliter ait : *Curremus*, quia licet multi esse
 uideamur, unum tamen sumus in Christo. Vide currentes omnes in odorem
 unguentorum Christi : ubi enim reliquiae iacent martyrum, ibi concurrere
 festinamus, quia ad odorem unguentorum Christi ire contendimus. Deinde iam
 gaudens multitudine fidelium christofora mater ecclesia circa sponsum suum
 405 laeta consistens in eo gloriatur et dicit :

VII. *Introduxit me rex in cubiculum suum et exultemus et iucundemur in
 te.*

410 Cubiculum regis est ubi omnes sunt thesauri reconditi : caelestis enim
 regis sine dubitatione cubiculum est primum quidem corpus quod aedificauit

sibi, deinde etiam caelorum regnum quando dicit Saluator : *Beati qui persecutionem patiuntur propter iustitiam, quoniam ipsorum est regnum caelorum.* Recte ergo et consequenter praedicta est ista uox : ipsi enim intrauerunt in regnum caelorum quoniam ipsi persecutionem passi sunt propter iustitiam ; ideo et exultant in ea et in iucunditate sua dicunt : *Exultemus et iucundemur in te,* uidentes aeternam gratiam nuptiarum quae praeparatae sunt ab origine mundi et quae eis sunt compromissa recipientes. Deinceps adiciunt atque dicunt :

420 VIII. *Diligemus ubera tua super uinum.*

Hoc est diligemus duo testamenta per quae nos rex erudiens in caeleste cubiculum introduxit, quia enim per duo testamenta regnum caeleste meruimus. Vide uetus et nouum testamentum quemadmodum adhortantur uolentes pro iustitia et pro nomine Christi pati et ad *angustum atque contritum iter* accedere. Ex ueteri quidem testamento sapientiam audi dicentem : *Vsque ad mortem certare pro ueritate* ; similiter autem et in nouo reperies et in euangeliis ipsum dominum audi dicentem : *Non timeatis ab his qui uidentur corpus occidere, animam autem non possunt laedere* ; deinde rursus ex ueteri testamento : *Audite uerbum domini qui timetis uerbum eius ; propterea dicite : – Fratres nostri – odio uos habentibus et abominantibus* ; et cetera rursus audi in nouo testamento in euangeliis ex ore dominico dictum : *Diligite inimicos uestros* ; et iterum : *Benefacite odio uos habentibus* ; iterum in lege similiter audi dictum : *Si obuiaueris iumentum inimici tui quod corruit sub onus suum, non praetereas sed alleua illud.* Quid est hic aliud nisi illud : *Benefacite odio uos habentibus* ? Vnus enim et isdem legislator in utroque testamento consistit, unde et duo testamenta ex uno perenni fonte ubera uocata sunt affluentiam spiritalis lactis habentia. Ideo dicunt qui in cubiculum regis ingressi sunt : *Diligemus ubera tua super uinum.* Quid enim tale facit uinum quod dum sine mensura potatur tenebras magis adfert ? Splendida uero testamenta mentem confortant, in fide fundant et corroborant ad regna caelestia.

VIII. *Aequitas dilexit te.*

Omnes equidem scripturarum diuinarum sermones aequi sunt, iste uero de aequitate praecipuus. *Aequitas – inquit – dilexit te* : nisi enim quis aequus fuerit, unigenitum diligere non ualebit. *Abominatio est enim peccatori sapientia* ; aequus autem est qui malis omnibus priuatur, condelectatur uero in lege dei et mandata eius studet corde diligere, sicut ait et Dauid : *In consilio aequorum et congregatione magna opera domini.*

450

X. (v. 5) *Fusca sum et formosa, filiae Hierusalem.*

Fusca propter peccata, formosa propter paenitentiam : non est autem corporis fuscatio neque carnalis huius sponsae iterum putetur pulchritudo, sed
 455 fuscam eam dicit propter iniquitates, quoniam in ipsis erat fuscata per idololatriam ceterasque fallacias. *Fusca sum et formosa, filiae Hierusalem* : filias uocat animas prophetarum et confitetur quidem peccata ; splendet autem in sponsi clementia, quoniam ei datur paenitentia peccatorum. Considera itaque uere hanc fuscam atque formosam, dum inter ipsa principia ab eunucho
 460 Ethiope praedicationem suscepit unigeniti per Philippum apostolum, unde et Dauid ait : *Aethiopia praeueniat manus eius.*

XI. *Vt tabernacula Cedar, ut pelles Salomonis.*

Cedar interpretatur regio Ostracinarum. Vbique Cedarenenses in
 465 scriptura diuina de idololatria culpantur, sicut ait et Hieremias : *Transite insulas Chettim et Cedar mittite et intellegite uehementer si facta sunt talia, si mutant gentes deos suos.* Quoniam igitur ex idolorum illorum uesania conuerti coepit, confitetur et dicit : *Sicut tabernacula Cedar et pelles Salomonis*, hoc est de semetipsa dicit, ut ostendat quia et ex Iudaeis et ex gentibus constet. Eos
 470 enim qui ex gentibus uenerunt tabernaculis Cedar adsimilat, pelles uero Salomonis similiter eos qui ex Iudaeis crediderunt et omnes per saccum confessionis placantes deum.

XII. (v. 6) *Ne uideatis me quoniam ego sum infuscata, quia despexit me sol.*
 475

Ac si diceret : – Non me desperetis propter fuscationem delictorum, quia despexit me Christus iustitiae sol. Non enim erat sensibile quod dicebat, sed de isto erat sole quod loquebatur ; nam non diceret : *Quia despexit me sol* ; non enim fuscantur quos despicit sol iste, sed magis, dum umbra pascuntur,
 480 candidiores fiunt. Illa uero in idolorum uesania ante fidem conuersata et a iustitiae sole despecta fusca consistebat, donec *speciosus forma prae filiis hominum* ueniens suam speciem in ea formaret, sicut et Dauid ex persona eius gratias agit dicens : *Signatum est enim super nos lumen uultus tui, domine*, et alibi : *Erit claritas domini dei nostri super nos.*

485

XIII. *Filii matris meae dimicauerunt in me.*

Filios matris suae, hoc est caelestis regni, dicit sanctos apostolos, ut clarius ostendatur bonam magnamque dimicationem pace creuisse et zelo inspirante diuino, id est quam beati apostoli perfecerunt. Vide enim quid
 490 Paulus dicit : *Coram omnibus dixi Petro* : – *Si tu cum Iudaeus sis gentiliter et non iudaice uiuis, quomodo gentes cogis iudaizare ?* Hac igitur uera

dimicatione dimicati sunt in ea, unde dicit : *Filii matris meae dimicati sunt in me.*

495 XIII. *Posuerunt me custodem in uineis.*

Vinea multis quidem modis in scriptura diuina refertur, sed in breui dicendum est illud quod in euangelio refertur de illis qui non reddebant fructus his qui missi fuerant. Ait enim : *Veniet dominus uineae et malos male disperdet et uineam tradet aliis cultoribus qui facient fructus suos in tempore suo.*
 500 Dominus autem confirmabat uerbum ad eos dicens : *Auferetur a uobis regnum dei.* Deinde dicit de ista sponsa quam sciebat in canticis sibi loqui : *Dabitur genti facienti fructus suos* ; haec igitur ab apostolis posita est custos in ista uinea fidei multos uuarum fructus habenti. Deinde Iudaeorum synagoga quae particulariter cucurrit ad ecclesiam confitetur et dicit :

505 XV. *Vineam meam non custodiui.*

Hoc est ea quae mihi in lege praecepta sunt non seruauit, ut per confessionis modum remissionem impetret peccatorum.

510 XVI. (v. 7) *Annuntia mihi quem dilexit anima mea, ubi pascis, ubi cubas in meridie.*

Prius in Daudid hoc dixit uerbum : *Diligam te, domine, uirtus mea.* Ante enim dilecta haec a domino iterum meruit eum diligere sicut Paulus dicit apostolus : – *Non quia nos dileximus, sed quia ipse dilexit nos et tradidit semetipsum pro nobis.* Dilecta igitur iterum diligit et dicit : *Annuntia mihi quem dilexit anima mea, ubi pascis, ubi cubas in meridie.* Hoc est secundum horam passionis, quando *ab hora sexta usque ad nonam tenebrae factae sunt* ; ideo dixit : *Vbi pascis, ubi cubas in meridie* ; potest enim et temptationum incendium nimis exurere.

520 XVII. *Ne forte efficiar sicut operata super greges sodalium tuorum.*

Hoc est ne forte cum iudaicis haeresibus efficiar operata ; propterea respondit ei dicens :

525 XVIII. (v. 8) *Nisi cognoueris te pulchram inter mulieres.*

Hoc est nisi cognoueris qualis fuisti et qualis facta sis : bonam enim eam inter mulieres dicit, quoniam inter omnes haereses et synagogas haec sola pulchra est, non ex semetipsa pulchritudinem habens, sed ex *specioso forma prae filiis hominum.* Nam figurando in ea propriam pulchritudinem unigenitus per lauacrum regenerationis utiliter culpans eam dicit : *Nisi cognoueris te.*
 530

XVIII. *Egredere tu in uestigiis gregum et pasce haedos tuos.*

Si enim non cognoueris ubi fuisti prius et ubi nunc es, si non cognoueris
535 pulchritudinem quam percepisti a me, *egredere in uestigiis gregum et pasce
haedos tuos*. Comminatiuus sermo et increpatiuum uerbum : ubi enim inscitia
est, illic increpatio quoque subsequitur ; quia enim praedixit : *Ne forte efficiar
sicut operta super greges sodalium tuorum*, propterea uelut comminatiue
540 increpat ei dicens : *Nisi cognoueris pulchritudinem* quam ex me possides,
egredere de gregibus tuis et pasce haedos tuos, hoc est peccatorum animas ;
nisi enim cognoueris iustitiam per gratiam quam tibi ego ipse donauit, *pasce
haedos tuos*.

XX. *In tabernaculis pastorum.*

545 Hoc est super tabernacula regum Israhel secundum uerbum apostoli
clamantis : *Si enim illi non effugerunt respuentes eum qui in terra praedicatus
est*, et cetera.

550 XXI. (v. 9) *Equitatu meo in curribus pharaonis adsimilauit te, proxima
mea.*

Equitatum suum dicit multitudinem iustorum propter uelocitatem eorum
ad comprehendendam iustitiam. *In curribus enim pharaonis* illud significat
quoniam in pharaonis intellegibilis curribus erat aliquando haec turba
coniuncta, dum ab eo idololatriae cursu flagellaretur. Ergo ait : – Talem te
555 adhuc existentem equitatu meo assimilauit non reputans peccata quae in
idololatriae fecisti uesania, sed continuo per lauacrum regenerationis nostro te
equitatu comparauit, hoc est gregi iustorum uelocem cursum habenti in stadio
pietatis, sicut in euangelio dominus his qui unam horam laborauerunt solum
mercedem similem condonauit cum illis qui totius diei onera portauerunt.

560

XXII. (v. 10) *Quam speciosae factae sunt genae tuae tamquam turturis.*

Hoc animal castitati deuotum est, quod licet ferum sit tamen in una
coniunctione perdurat, sicut etiam haec sancta ecclesia quae olim quidem erat
fera, solum tamen Christum sponsum habebat et uirum qui eam sic
565 alloquebatur sicut et apostolus dicit : *Desponsauit uos uni uiro uirginem
mundam Christo*.

XXIII. *Ceruix tua ut redimicula.*

570 Stupor est quemadmodum consequentia dictorum spiritalis intellectus
hanc cognitionem firmat. Dum enim comparasset turturi gentes propter
ferocitatem, mox eos qui ex Iudaeis collecti crediderunt insinuauit ; postquam
dixit : *Genae tuae sicut turturis*, mox intulit : *Ceruix tua sicut redimicula*, ut
aperte monstraret eos qui ex Iudaeis crediderunt commemorando redimiculum

575 quod datum est Thamar ab Iuda. *Palam est enim quia ex Iuda ortus est dominus noster Iesus Christus*, secundum apostolum. Deinde cum generationem eius narrasset, sponsus simul ei et ornamenta condonat ; unde et apostoli inferunt atque dicunt :

580 XXIII. (v. 11) *Similitudines auri faciemus tibi cum stigmatibus argenti.*
 Similitudines igitur auri non aliud arbitror esse quam sanctos martyres dei, quoniam per ignem probati clariorem fidem suam demonstraerunt. Ait enim scriptura : *Sicut aurum conflatum probauit eos et sicut holocaustomata sacrificii suscepit eos.* Vt autem per suam consequentiam panderetur quia de martyribus dictum est, uide quid sequitur : *Cum stigmatibus argenti.* Stigmata 585 uero aperte sunt martyres qui flagella et tormenta pro Christo sunt passi, sicut et Paulus testatur dicens : *Ego autem stigmata Iesu porto in corpore meo.* Subsequitur autem sermo dicens :

590 XXV. (v. 12) *Quoadusque rex sit in recubitu suo.*
 Ac si diceret usque ad regenerationem per epulas nuptiarum usque tunc has auri similitudines congregari, hoc est eos qui pro fide patiuntur, et non solum hoc, sed etiam qui pacis tempore *per angustam et contritam uiam* currunt et martyres actibus imitantur. Deinde sponsa respondit et dicit :

595 XXVI. *Nardus mea dedit odorem suum.*
 Cum enim sponsus diceret de martyribus, respondit sponsa gratias ei agens et dicit : *Nardus mea dedit odorem suum*, hoc est tu mihi haec bona fecisti. Per nardum enim commemorat alabastrum unguenti de quo et dominus dicit : *Dimittite et quid molesti estis mulieri ? Bonum enim opus operata est in* 600 *me : sumens enim haec unguentum hoc, in diem sepulturae meae fecit hoc.* Sponsa igitur ueluti gratias agens dicit : – Tu mihi odorem suauitatis dedisti martyrum ; *nardus enim dedit odorem suum* : hoc est tuum martyrium et tuus bonus odor inuitauit martyres pati pro te, quoniam primus passus es pro nobis. Per consequentiam itaque rei congruentia declaratur.

605 XXVII. (v. 13) *Fasciculus guttae fratruelis meus mihi.*
 Per guttam itaque commemorat et sanguinem et aquam quae fluxerunt de latere Iesu. *Fasciculus* – inquit – *guttae fratruelis meus mihi* ; ac si diceret : ex aqua uel sanguine quae stillauit ex eius latere ipse mihi factus sponsus est et ego ei sponsa, sanguine quidem ex eius latere fluenti quo ei redempta et 610 coaequata sum, aqua uero per quam a carne eius ei baptizata sum atque clarificata, spiritu uero quo diuinitati eius copulata sum et consummata.

615 XXVIII. *In medio uberum meorum commorabitur.*

Hoc est in medio duorum testamentorum testimonium sacramentorum istorum commorabitur, et ex ueteri quidem illud quod in Isaia refertur : *Sicut ouis ad occisionem ductus est* ; ex nouo uero quod per Philippum eunucho in Christum interpretatur.

620

XXVIII. (v. 14) *Botrus cypri siue floris fratruelis meus mihi.*

Botrum cypri ipsum characterem humanum unigeniti nominauit.

XXX. *In uineis Engaddi.*

625

Gaddi adeptio interpretatur ; sicut enim botrus quando redolet florente uinea, tunc fit delectabilis intuentibus, sic et hi qui in Christum credentes initium fidei perceperunt, nondum maturum fructum habentes florenti botruo comparantur ; quia uero adepti sunt qui ex gentibus crediderunt in Christum testatur mihi apostolus dicens : *Electio adepta est*, qui ex gentibus et ex Iudaeis electi sunt. Et quia sponsus in eis qui baptizantur figuratur, propterea laudans eum sponsa dicit : *Botrus cypri siue floris fratruelis meus mihi* in ecclesiis ; *in uineis Engaddi*, hoc est in his qui adepti sunt maximum huius fidei donum. Deinceps recompensans ei praeconia et mulcans eam spiritali pulchritudine dicit :

635

XXXI. (v. 15) *Ecce speciosa proxima mea, ecce speciosa.*

Per geminatam laudem duplicat eius pulchritudinem quando secundo dicit : *Ecce speciosa proxima mea, ecce speciosa*, ut ostendat eam speciosam non solum intrinsecus sed etiam extrinsecus existentem : et intrinsecus quidem intellegentiis fidei a corde uenientibus, extrinsecus autem oculorum honestate et compositione gressuum et ceterarum iustitiae conuenientium actionum. Quia uero haec ita sunt uide quid sequitur :

640

XXXII. *Oculi tuae columbae.*

645

Columbae siquidem non simpliciter sensibiles oculos dicit, sed spiritus sancti qui super dominum in specie columbae descendit : acumen enim uisus intellegentiae eius spiritali columbae mirifice comparauit. Deinde sponsa ad sponsum dicit :

650

XXXIII. (v. 16) *Ecce bonus fratruelis meus et quidem speciosus, cubile nostrum umbrosum.*

Et haec iterum multipliciter sponsi pulchritudinem laudat, ac si diceret : speciosus in euangeliiis, bonus in prophetis et quidem speciosus in apostolis. *Speciosi enim pedes euangelizantium bona* : bonus in adiutorio temporalium bonorum et quidem speciosus in bonorum promissione perennium. *Cubile* –

655

inquit – *nostrum umbrosum* ; quando enim in morte declinamus, praesenti iam saeculo liberati, tunc nostra umbra magis enascitur ex intellegibili igne secundum prophetam dicentem : *In scapulis suis obumbravit tibi et sub pinnis eius sperabis* ; praecipue tamen in Daudid dicit : *Nam si ambulem in medio*
660 *umbrae mortis non timebo mala, quoniam tu mecum es.*

XXXIII. (v. 17) *Tigna domuum nostrarum cedri.*

Consequentiam contemplare dictorum. Postquam enim dixit : ecce bonus in prophetis et quidem speciosus in apostolis, ait : *Tigna domuum*
665 *nostrarum cedri*, ac si diceret quia et prophetae tigna sunt ecclesiarum. Scriptum est enim : *Iustus ut palma florebit, sicut cedrus qui in Libano est multiplicabitur.*

XXXV. *Trabes nostrae cupressi.*

670 Per has sanctos monstrat apostolos secundum Isaiam dicentem : *Pro constipatione oriatur cupressus.* Quoniam igitur tigna a trabibus interius componuntur atque celantur, pulchritudo uero domus trabibus indicatur ; propterea prius prophetas tignis comparat, deinde propter splendidum ornamentum ecclesiae per apostolos ei collatum dixit : *Trabes nostrae*
675 *cupressi*, ut illud interpretaretur apostoli : *Posuit deus in ecclesia primum apostolos, secundo prophetas.* Super splendent enim apostoli prophetis in ecclesia, quoniam per eos sponsa uocata est ; unde et consequenter ait :

XXXVI. (v. 1) *Ego flos campi et lilium conuallium.*

Commence l'exposé de saint Épiphane, évêque des Chypriotes, sur le Cantique des Cantiques

Comme si un cavalier excitait un cheval qui ne le veut guère, frappant des pieds afin de le faire courir, le forçait à la rapidité et l'habituaient par la course à se hâter à l'assaut, ainsi aussi je me propose de secouer notre misérable intelligence avec *des pieds brillants*¹ en vue de l'empressement, jusqu'à ce que selon la volonté d'hommes admirables, d'un prêtre ou bien d'un diacre, je tente d'arriver à une interprétation spirituelle du Cantique des Cantiques, chassé de ma paresse. Maintenant donc je leur demande deux choses conjointes : non seulement d'éveiller dès à présent à un élan d'interprétation, mais encore de diriger mon esprit vers une parole droite grâce à leurs discours, dans la mesure où courant en ordre, nous marchions sur un chemin irréprochable et, considérant comme *irrépréhensibles* selon l'apôtre et selon l'usage de nos sens ceux qui soutiennent *un discours salutaire*², nous méritions de parvenir à la ville immortelle des bienheureux. En effet, nous ne possédons rien de nous, mais nous rapportant à celui qui accorda des grâces, nous nous approchons de l'étude de la présente œuvre. Ainsi donc, lorsque chacun aura consacré sa pensée et son esprit au Seigneur, il aura éloigné toute son intelligence de la sagesse terrestre, préparé son âme avec la force de la pureté et revêtu sa tête de la couronne céleste des grâces. Ainsi, qu'il saisisse la sainte Écriture du Cantique spirituel. Assurément puisque le titre même prive immédiatement d'une compréhension charnelle ceux dont la réflexion est droite en s'approchant de cette œuvre. En effet, le Cantique n'est pas écrit ou du moins nommé sans ornement, mais il s'agit du Cantique des Cantiques, comme on rappelle le Saint des Saints. De fait, comme celui-ci possède l'honneur de sacrements assez importants et assez secrets, alors qu'en tout cas une seule fois dans l'année le grand prêtre entrait dans le Saint des Saints, ainsi aussi le Cantique des Cantiques possède le sacrement spirituel et assez haut des intelligences cachées. De même également, le Sabbat des sabbats lui-même possède, dans la sécurité présente, le repos assez grand des biens futurs. En effet, je pense que, par le Sabbat des sabbats, la sainte Écriture veut dire le repos futur dans ce siècle et les promesses disposées de cette sécurité : en effet là le Sabbat des sabbats, le repos du siècle futur et le festin de ces présents sabbats ici accomplis, tout cela est découvert par la faiblesse des péchés. En effet, ceux qui sont ici paralysés dans les péchés jouiront pleinement du repos parfait dans le siècle futur. Comme donc ces sabbats-là sont beaucoup plus importants que ces sabbats-ci, ainsi aussi il est manifeste que le Cantique des Cantiques possède quelque grandeur plus importante, spirituelle et au-delà des cantiques que l'on trouve écrits dans d'autres livres. Assurément puisque de nombreux cantiques ont été écrits dans des livres divins. Écoute le cantique de Moïse : *Chantons – dit-il – pour le Seigneur : en effet, il a été honoré de façon glorieuse*³ ; et on trouve pareillement d'autres cantiques dans la loi. Écoute aussi le cantique d'Isaïe : *Je chanterai – dit-il – pour celui qui est aimé le cantique de ma vigne chérie*⁴. Écoute aussi le cantique que chante Anna : *Mon cœur – dit-elle – a été réconforté dans le Seigneur*⁵, et d'autres cantiques sont présents dans les psaumes : *Chantons pour le Seigneur un cantique nouveau*⁶, et tu trouves des cantiques dans les Écritures divines. Mais par un titre excessivement plus grand et plus noble, comme le Saint des Saints et le Sabbat des sabbats, on a honoré le Cantique des Cantiques. C'est pourquoi il me semble qu'il faille comprendre de

¹ Rm 10,15.

² Tt 2,8.

³ Ex 15,1.

⁴ Is 5,1.

⁵ 1 S 2,1.

⁶ Ps 95,1 (= 97,1 ; 149,1).

manière plus subtile le sens de cette Écriture sacrée et excessivement très haute, alors qu'on n'a pas dit le Cantique des Cantiques qu'a fait Salomon ou qu'a dit Salomon, mais (v. 1) *le Cantique des Cantiques que possède Salomon lui-même*. En effet, parce que Salomon est considéré comme un pacificateur ou un pacifiste, en conséquence ce Cantique des Cantiques est reconnu comme des préceptes pour toute personne qui a fait la paix et est privée des scandales de la débauche intellectuelle. De fait, quiconque ne distingue pas le sens propre et les passions n'aura ni le Cantique des Cantiques ni le Saint des Saints ni le Sabbat des sabbats. Mais si quelqu'un repousse tout ce qui fait scandale, désire la paix véritable et couronne son âme ainsi que son corps de la puissance de la pureté, il aura le Cantique des Cantiques, lorsqu'il aura compris qu'il n'y a rien de terrestre, rien de charnel en celui-ci. Mais l'homme apaisé considérant spirituellement tout ce qui fut écrit se maintiendra véritablement. En effet, on dit : *C'est une grande paix pour ceux qui aiment ton nom, Seigneur, et non un scandale*¹. Et comme dans une maison, il y a quelques vestibules, des portes, un portique, des salles à manger et de splendides cours, il y a aussi dans toutes celles-ci une chambre à coucher intérieure que l'on appelle chambre nuptiale dans laquelle l'épouse, se reposant avec l'époux, lui dit des choses secrètes d'une assez haute intelligence. Ainsi aussi dans le Cantique des Cantiques, la sainte épouse l'Église, abîme des sacrements de la foi, adresse des paroles à son propre époux comme lorsque, installée dans la chambre nuptiale, elle dit en ces termes : *Qu'il m'embrasse des baisers de sa bouche*.
Se termine la préface

Commence l'exposé d'Épiphane, évêque de Chypre, sur le Cantique des Cantiques

I. (v. 2) Voici le début tel qu'il a été mentionné : *Qu'il m'embrasse des baisers de sa bouche*. C'est comme des prétendants choisis par l'époux céleste pour l'épouse adorée : ils lui racontent la beauté de l'époux, c'est-à-dire Isaïe lui proclame : *Celui-là est beau dans une robe*² ; et un autre dit : *Il est d'une beauté plus admirable que les fils des hommes*³ ; et de nouveau un autre la persuade et lui dit : *Un ami fidèle est une protection forte, un ami fidèle est un remède pour la vie, avec un ami fidèle il n'y a pas de compensation*⁴ ; et David s'entretient avec elle : *Écoute, fille, vois, penche ton oreille et oublie ton peuple et la maison de ton père ; le roi a désiré ardemment ta beauté, parce qu'il est lui-même Seigneur*⁵ ; et pour la seconde fois, Isaïe honore les noces conformes à la loi et dit : *Et comme l'époux se réjouira de son épouse, ainsi le Seigneur se réjouira de toi*⁶. Ainsi donc, leurs conversations, ou bien d'autres semblables, arrivent aux oreilles de l'épouse évoquée, et elle proclame et dit : *Qu'il m'embrasse d'un baiser de sa bouche*. Toi donc qui liras le Cantique spirituel, qui que tu sois, n'offense pas l'esprit par un désir charnel avant d'avoir entendu un baiser spirituel et non souillé par la chair. Vraiment, un baiser spirituel diffère beaucoup et incomparablement d'un baiser charnel : en effet, comme le jour surpasse davantage la nuit de par la lumière et comme il y a *un corps vivant et un corps spirituel*⁷, ainsi il y a un baiser corporel et un baiser spirituel et, de même qu'il y a *des corps terrestres et des corps célestes*⁸ selon l'apôtre, ainsi il y a et des baisers terrestres et des baisers célestes. Mais certes un baiser d'en bas, de la terre,

¹ Ps 118,165.

² Is 63,1.

³ Ps 44,3.

⁴ Si 6,14.16.15.

⁵ Ps 44,11-12.

⁶ Is 62,5.

⁷ 1 Co 15,44.

⁸ 1 Co 15,40.

détourne vers la terre, tandis qu'un baiser d'en haut, du ciel, attire vers le ciel. *Mais autre est la gloire des célestes – dit-il – et autre la gloire des terrestres*¹ : autre est l'amour qui offre des pensées terrestres issues de ce qui est inférieur, de l'argent, des biens et de la passion du désir, et autre est celui qui, vaquant autour des choses célestes avec un esprit divin, épanche un sentiment éphémère vers les biens d'en haut et un amour envers le Seigneur *qui nous a aimés*². L'amour est donc un mélange de bien et de mal : bon en effet est l'amour concernant le mariage, mauvais cependant celui concernant la débauche. Tous en effet ne sont pas amenés vers les uniques épouses qui ont été unies à eux par Dieu légitimement selon son désir ; de fait, pour ceux à qui celles-là suffisent, c'est un bien, mais beaucoup réalisent aussi avec injustice des unions secrètes dans lesquelles ils sont très mal emportés. Transformé, cet amour les accusera d'inimitiés jusqu'à ce que le jugement de Dieu, dévoilant les choses secrètes de tous sans exception, advienne et rende à chacun ce qui est digne. Mais l'amour des choses supérieures est saint, possède des charmes éternels, répand des joies permanentes, produit des ardeurs infinies, détient une gloire ineffable, accorde des honneurs égaux aux saints anges et nous dévoile comme d'un miroir le Seigneur lui-même *qui nous a aimés*³, procure les dons d'une grâce excellente, engendre une confiance envers le Seigneur, fournit le sommet de la justice et nous prépare sur la terre un honneur et dans les cieus une gloire éternelle. Certes vous avez entendu la différence d'un baiser ainsi que le jugement : prends connaissance de la distinction, choisis le meilleur, fuis ce qui fait du tort, garde ce qui sauve. *Qu'il m'embrasse des baisers – dit-elle – de sa bouche*. En effet, l'apôtre dit : *Nous ne savons que demander comme il faut, mais l'Esprit s'adresse pour nous à Dieu en des plaintes indicibles ; et celui qui scrute les cœurs sait quel est le sentiment de l'Esprit, qu'il s'adresse selon Dieu pour les saints*⁴. Et en cela donc, comprends le Saint-Esprit s'adressant préalablement depuis ce moment à la place de l'Église avant qu'elle ne soit unie au Seigneur et comme disant de sa personne à Dieu avec une intention favorable : *Qu'il m'embrasse des baisers de sa bouche*. Vraiment en effet, c'était trop convenable pour qu'elle recherche autant les preuves de l'amour divin qu'elle était indigne de celui-ci : et de fait, elle avait été rendue ennemie en raison de la folie des idoles, et elle s'efforce de restaurer l'entente. *Qu'il m'embrasse – dit-elle – des baisers de sa bouche*. C'est-à-dire le Fils, comme si elle disait : Je ne veux pas être embrassée seulement de la bouche des prophètes, mais qu'il s'approche lui-même et *qu'il m'embrasse des baisers de sa bouche*. Tiens maintenant l'œil de ta pensée vers le haut : ce n'est pas charnel, mais spirituel ce qui est dit. En effet, elle ne veut pas seulement être instruite par la bouche des prophètes, mais : Que le Fils lui-même, dit-elle, s'approche et m'instruise des baisers de sa bouche. En effet, ma mère l'Église disait jadis : Je ne serai pas sauvée par des faibles, je rechercherai un médecin grand et parfait. J'ai été versée dans l'ivresse des ténèbres : ce sont la lampe de la loi et les prophètes – on dit en effet : *Ta loi est une lampe pour mes pas et une lumière pour mes chemins*⁵ – et ils ne seront pas capables de m'éclairer, si ne vient pas la lumière achevée, afin que l'excellence de la clarté chasse l'excellence des ténèbres et que je voie le chemin qui me tire à nouveau jusqu'au paradis. *Qu'il m'embrasse des baisers de sa bouche* : il devance la loi, il dépasse les prophètes aussi par son zèle et l'Église demande d'être embrassée par le Fils unique lui-même. En effet, la bouche de Dieu, c'est le Fils : d'où aussi, comme Dieu existe, il est appelé Verbe, puisque quelles que soient toutes les choses qu'il veuille, le Père parle par le Fils. *Qu'il m'embrasse – dit-elle – des baisers de sa bouche* ; et elle n'a pas

¹ 1 Co 15,40.

² Ep 5,2 ; Ap 1,5.

³ Ep 5,2 ; Ap 1,5.

⁴ Rm 8,26-27.

⁵ Ps 108,105.

dit : *dans un baiser de sa bouche*, mais : *des baisers de sa bouche*, comme de ces baisers qui avaient déjà existé jadis. *Des baisers* – dit-elle – *de sa bouche* : c'est-à-dire de ceux par lesquels il a embrassé les anciens justes et les patriarches et les prophètes, qu'il m'embrasse moi aussi. Avant qu'elle ne soit rassemblée à partir des nations, l'Église disait : *Qu'il m'embrasse*, comme si elle disait : non seulement par les prophètes, mais aussi par le Fils comme aussi les prophètes. En conséquence, elle reçut aussi ce qu'elle demanda fidèlement. Retire-toi donc, retire-toi à présent, homme, et ne t'efforce pas de comprendre ces choses selon la lettre : *En effet, la lettre tue, mais l'esprit vivifie*¹. En effet, il ne faut pas comprendre cela de manière charnelle, mais de manière spirituelle : en effet, par les baisers par lesquels il a embrassé Abel pour ses offrandes de moutons², il a aussi embrassé celle qui offre des moutons doués de raison au Seigneur, c'est-à-dire ses fils, mais Abel a pris la gloire de la mort pour l'amour qu'il eut envers le Seigneur et les martyrs de celle-ci sont morts pareillement pour l'amour du Seigneur. *Qu'il m'embrasse des baisers de sa bouche* : *de ses baisers* par lesquels il a embrassé Énoch, qu'il m'embrasse moi aussi. Aie confiance, ô bienheureuse : en effet, il t'a embrassée comme aussi Énoch. En effet, de même que, *transporté par Dieu*, on ne le trouva plus sur terre³, ainsi toi aussi, transportée loin de l'ignorance, on te trouvera seulement dans la connaissance de Dieu. Mais toi aussi tu as été déplacée loin de la terre : en effet, tu possèdes la beauté des cieux de laquelle l'apôtre dit : *Notre demeure est dans les cieux*⁴. Le Christ te fait entrer au ciel et toi aussi tu es revêtue de lui en ton âme, il est permis que tu sois sur terre. Et l'époux te prendra tout entière au ciel, lorsqu'il viendra t'apporter la résurrection et relever tous tes membres endormis de leurs propres enveloppes : alors tu seras emportée vers les chambres célestes et tu occuperas perpétuellement avec le Fils ton époux et le Père tout-puissant lui-même des festins ineffables. Alors aussi les désirs tout entiers de la chair seront damnés, jusqu'à ce que viennent les noces spirituelles ; alors, des festins éternels seront ouverts à des liens qui ne peuvent être rompus, c'est-à-dire à tes membres. *Qu'il m'embrasse des baisers de sa bouche* : des baisers par lesquels il a embrassé Noé, qu'il m'embrasse moi aussi. Ô frères, très grand amour du Seigneur envers Noé, un amour dont le jugement est assumé par la construction d'une arche⁵. De fait, alors que le monde entier avait été détruit, lui-même fut sauvé pour le renouvellement d'une créature nouvelle ; mais on reconnaît que l'Église de Dieu fut aimée d'un plus grand lien d'amour et plus chérie que Noé. Assurément puisque Noé fut une préfiguration⁶ de l'Église : celui-là fut sauvé du déluge avec ses fils par un ouvrage en bois ; quant à celle-ci, elle sera sauvée du déluge enflammé de l'achèvement de sa race par le bois de la croix salutaire avec une abondance plus grande. En raison de l'amitié qu'il eut pour Dieu, Noé préserva ses fils pour les descendants de la terre ; quant à celle-ci, établie dans l'amitié du Seigneur, elle engendra de nombreux habitants dans les royaumes célestes. Et le grand Isaïe est pour nous un témoin voisin à ce sujet, lui qui prédit la fécondité de celle-ci à partir du Christ en disant : *Il fut livré à la mort et compté parmi les injustes et lui-même porta les péchés de beaucoup et il fut livré en raison de leurs péchés. Réjouis-toi, stérile qui n'enfantais pas ; élève la voix, crie, toi qui ne concevais pas, parce que plus nombreux sont les fils de la délaissée que ceux*

¹ 2 Co 3,6.

² Gn 4,4.

³ Gn 5,18-24.

⁴ Ph 3,20.

⁵ Gn 6,9 sq.

⁶ Épiphane utilise ici le mot *typus*, décalque latin du terme grec τύπος, alors qu'il aurait pu se servir également de *figura*, forme exclusivement latine. Sur le vocabulaire de la typologie, voir chapitre II, p. 24-30.

de l'épouse¹. En effet, jadis stérile, elle ne concevait pas du plus profond le Verbe de Dieu, mais elle avait été délaissée parce qu'elle pullulait en perversité des dogmes impies comme en épines. Mais maintenant que le Fils de Dieu avait souffert pour elle et qu'elle-même avait été admise à partager de nouveau les sacrements dans la parenté de celui-ci non par des passions charnelles, mais spirituelles, elle engendra pour lui une multitude de fils, même plus que la Synagogue d'Israël qui considérait pour ainsi dire le mari comme propriétaire de la loi. Quant à celle-ci, elle ne possède pas la loi, mais l'homme législateur et elle mérita d'être unie à lui qui fut célébré par la loi dans des noces spirituelles, comme le dit quelque part l'apôtre, comparant les choses spirituelles aux choses spirituelles : *Les maris doivent aimer leurs épouses comme aussi le Christ aime l'Église*². Et ce n'est pas seulement cela, mais encore Adam le prétend ; il dit en effet : *C'est pourquoi l'homme quittera son père et sa mère et s'attachera à son épouse et ils seront deux en une seule chair. Ce sacrement est grand : et moi, je veux dire pour le Christ et l'Église*³. Vraiment en effet, grands sont les mystères supérieurs partagés par Adam au sujet du Christ et de l'Église : en effet, de même qu'Adam fut endormi et que, lui prenant une côte, il lui créa une épouse, ainsi aussi notre Seigneur Jésus-Christ fut endormi pour nous dans la mort, afin que de son côté soit construite l'Église très sainte et incorporée à lui⁴. C'est que vraiment, comme la femme du côté d'Adam, ainsi aussi l'Église fut faite du côté du Christ. Dans l'Évangile selon Jean nous en possédons un témoignage fort sûr ; il dit en effet : *Et quelqu'un transperça le côté de Jésus après qu'il a été crucifié. Et lorsqu'il fut endormi pour nous dans la mort, il en sortit aussi de l'eau et du sang et celui qui vit le témoignage le rapporta et son témoignage est vrai et lui-même reconnut que c'était véridique*⁵. En effet, celui qui transperça le côté de Jésus était l'un de ceux qui le crucifièrent et il assuma le jugement ; il dit en effet : *Ils vivent celui qu'ils ont blessé*⁶. Et afin qu'il leur montre que toutes ces choses quelles qu'elles soient qu'ils faisaient contre eux-mêmes étaient aussi réalisées pour les nations, le Seigneur Dieu fit couler de ce coup de l'eau et du sang. Pourquoi en effet de l'eau et du sang sortaient du côté de Jésus mort, si ce n'est parce que déjà ce grand et admirable sacrement avait été institué, puisque comme lorsqu'Adam dormait, il prit une de ses côtes et lui fit une épouse, ainsi du côté de Jésus mort pour nous, prenant de l'eau et du sang, il se rebâtit avec ceux-ci une Église ? Certes par l'eau de sa chair par laquelle elle fut baptisée à lui et même glorifiée, et par le sang coulant de son côté par lequel elle fut rachetée et unie à lui, et par l'Esprit par lequel elle puisse être unie parfaitement à sa divinité : *Parce qu'il y en a trois – dit-il – qui témoignent : l'eau et le sang et l'Esprit, et parce que les trois sont un*⁷ ; *et celui qui a vu – dit-il – le témoignage le rapporta et son témoignage est vrai et lui-même reconnut qu'il disait la vérité*⁸. Qu'est-ce que cela, ô très aimé du Christ et très saint Jean ? Pourquoi parmi toutes tes paroles affirmes-tu au plus haut point la véracité de cette parole, alors que nous avons la ferme conviction de la véracité et de la sûreté de tous tes dires ? Quelle est alors la richesse de tels témoignages ? Assurément puisque de toute cause d'économie par laquelle le Christ s'est incarné et même a souffert, il exposait un témoignage aux fidèles et pour cette raison non pas seulement pour lui, mais aussi à ceux qui observèrent, il amena l'affaire : *en effet, dans la bouche de*

¹ Is 53,12 ; 54,1.

² Ep 5,25.

³ Ep 5,31-32.

⁴ Gn 2,21-22.

⁵ Jn 19,34-35.

⁶ Jn 19,37 ; Za 12,10 ; Ap 1,7.

⁷ 1 Jn 5,8.

⁸ Jn 19,35.

*deux ou trois témoins toute parole se maintiendra*¹. Et voilà pourquoi il fallait que le discours concernant l'union du Christ et de l'Église soit supérieur à tout : en effet, cette eau et ce sang du côté furent un signe de développement et un lien indissoluble du Christ et de l'Église, comme aussi la côte que prit Dieu à Adam fut le sacrement indivisible des noces légitimes et honorables. En effet, on dit ainsi : *Et Dieu amena son épouse à Adam et Adam dit : Voici maintenant l'os de mes os et la chair de ma chair ; celle-ci sera appelée femme, parce qu'elle a été tirée de son mari*². Cela aussi l'apôtre le dit du Christ et de l'Église, parce que nous sommes ses membres de sa chair et de ses os³. *Et Adam donna comme nom – dit-il – à sa femme « vie », parce qu'elle est la mère de tous les vivants*⁴. De façon combien plus appropriée l'Église sera appelée de ce nom ! En effet, tirée de la terre, Ève est la mère de ceux qui vécurent sur terre, quant à celle-ci, fiancée depuis les cieux, elle est la mère des célestes qui reçurent la vie éternelle. C'est pourquoi on a dit : *Il quitte son père et sa mère et s'attachera à son épouse et ils seront deux en une seule chair*⁵. Cela l'apôtre l'a dit particulièrement pour le Christ et l'Église ; et de fait, alors qu'ils avaient été deux, le Christ et l'Église furent rassemblés en une seule chair inviolable. En effet, le Fils de Dieu prit sur lui l'humanité tout entière de l'Église de laquelle il fut revêtu et il lui donna en retour en vue de la communion sa sainte chair afin de le recevoir. Il dit en effet : *Prenez et mangez, car ceci est mon corps* ; et une seconde fois : *Prenez et buvez, car ceci est mon sang*⁶. Et il se fait ainsi qu'ils furent deux en une seule chair incorruptible, en une divinité indicible, en une charité indissoluble, en une gloire insaisissable, en une unité indivisible : ainsi donc, c'est l'amour, c'est un baiser du Christ. Comprends que le Saint-Esprit demandait d'embrasser l'Église ; en effet, en raison de l'affection de celle-ci, ceux qui avaient été jadis ennemis furent reçus dans l'amour par le Dieu bon. En raison de ce baiser, le Seigneur du ciel descendit sur terre afin de transporter glorifiée au-dessus des cieux son Église établie sur terre ; en raison de ce baiser, le Christ descendit dans la mort par la mort afin de ressusciter ses membres qui étaient dans la mort et de l'offrir pure au Père ; en raison de ce baiser, avalant ce qui leur fit perdre la parole, les instigateurs d'apostasie se perdirent en un écoulement de confusion. Quant à nous qui étions jadis dans les ténèbres, un jour de lumière assez grande brilla pour nous. *Qu'il m'embrasse – donc – des baisers de sa bouche* : ce baiser et ces noces sont certes pour toutes les passions de la pureté étrangère et tout entière convenable. En effet, la beauté c'est aussi le mariage présent pour ceux qui se comportent bien, ainsi que des noces honorables, mais parmi elles, dans la sainte Église du Christ la virginité est meilleure. On dit en effet : *Car je vous ai fiancés à un seul homme, comme une vierge pure à présenter au Christ*⁷. Et la femme ne s'est pas ainsi tenue elle-même éloignée des multiples mariages, comme celle-ci s'est préservée pure des multiples dieux : la Synagogue des Israélites est soumise à tout reproche, elle est attaquée par les prophètes et elle est blâmée trop souvent en raison de la débauche des idoles, quant à celle-ci, elle possède pour l'assurance de sa pureté les témoins de la vérité qui sont morts pour elle et ont été achevés au nom de la piété. Entendant donc des noces certes étrangères à la souillure de la chair et non tachées de l'impureté de la débauche, mais qu'il y a des compagnons de l'amour spirituel donnant aussi leur adhésion aux sacrements éternels, celle-ci a préparé les noces de l'époux céleste en se tenant pure loin des péchés, noces certes invisibles aux yeux davantage corrompus de ces hommes, mais

¹ Mt 18,16 ; Dt 19,15 ; 2 Co 13,1.

² Gn 2,22-23.

³ Ep 5,30.

⁴ Gn 3,20.

⁵ Gn 2,24.

⁶ Mt 26,26-28.

⁷ 2 Co 11,2.

visibles pour les anges et pour ceux qui en furent dignes après la résurrection. C'est pourquoi la diversité des manteaux n'orne pas plus qu'il ne faut la noble grandeur de ce mariage, mais le ciel du ciel avec la gloire et les sacrements des voiles ineffables. En effet, il dit : *Le ciel du ciel au Seigneur, mais il donna la terre aux fils des hommes*¹. Mais ces hymnes ne sont pas chantés pour le grand époux par un esprit terrestre ni par des désirs corporels, mais par *cent-quarante-quatre-mille*², selon l'Apocalypse de Jean, qui reconnaîtraient être dignes de l'Église épouse. Et les chambres pour le Seigneur ce grand époux ne sont pas terrestres, mais les chambres à coucher sont célestes, puisque l'épouse dit avec joie : *Le roi m'a introduite dans sa chambre*³. Pour le grand époux le Seigneur et pour l'épouse sainte l'Église, ce n'est pas une communion d'un désir charnel, mais la pureté adoratrice de Dieu est présente avec confiance au milieu des époux : si quelqu'un aussi maintenant, parmi ceux qui demeurent dans cette Église, a des noces avec une pureté parfaite, c'est une image et une figure des noces éternelles de cette gloire. Dans ces mariages, la culture variée des hommes n'a pas été composée par l'art, mais ce sont les voiles d'un sacrement céleste et ineffable ; des aromates ne sont pas fabriqués pour cette épouse à partir de fleurs et d'arbres terrestres, mais ils sont préparés à partir de la beauté du paradis, eux qui sont propices aux festins des âmes saintes. Dans ce mariage, les diadèmes ne sont pas en feuilles de métal de faible agrément, mais là, cela consiste en une couronne unique et très grande d'une durée éternelle que le Seigneur accorde à ceux qui sont restés fidèlement dans celle-ci : en effet, celui qui restera jusqu'à la fin aura une couronne de cette gloire. Et de fait, l'abondance de cette gloire n'est pas seulement sur la terre, mais dans le ciel et sur la terre parce que le Seigneur est l'époux de ce ciel et de cette terre. Heureux ceux qui ont conservé sans souillure le vêtement de ces noces qu'est le baptême : sans aucun doute, avec l'époux et l'épouse sous le regard du Père tout-puissant, ceux-là prendront part au banquet par ces délices ineffables et éternels.

II. (v. 2) *Car tes seins sont meilleurs que le vin.*

Les deux seins doivent être compris comme les deux Testaments, par lesquels aussi les fils de l'Église sont allaités, recevant à la fois par la langue et par l'esprit les paroles de vérité et grandissant dans la vie et l'âge parfaits. Cette boisson est meilleure que le vin : en effet, elle n'est pas puisée de la terre, mais elle provient des cieux. Il dit en effet : *Que mon discours soit désiré comme la pluie et que mes paroles descendent comme la rosée*⁴. Donc, ceux qui ont une contemplation supérieure à partir des Écritures sont allaités de cette boisson comme par la langue ainsi que par l'esprit, et comme au plus profond de leur ventre, ainsi ils la répandent dans leurs cœurs apaisés du trouble de la tristesse pour la repentance et la rémission de tous leurs péchés. En effet, le cœur ne se réjouira-t-il pas de ceci : il est permis qu'il semble avoir été avec excès accablé par le péché, s'il en vient au repentir et s'il écoute dans l'Ancien Testament le juge dire : *Moi, je suis celui qui détruis tes péchés et ne m'en souviendrai pas davantage*⁵ ? Et qui ne se réjouira pas lorsqu'il entendra dans le Nouveau Testament le Seigneur dire : *Toute personne venant à moi, je ne la repousserai pas dehors*⁶ ? Quiconque boira de ces seins spirituels ne recevra en aucune manière la nourriture abondante de l'impiété et ne sera pas enivré du vin des ennemis, mais son cœur sera rassasié d'un germe de justice. *Car tes seins – dit-elle – sont meilleurs que le vin* : en effet, de même que les deux seins restent attachés tous

¹ Ps 113,16.

² Ap 14,3.

³ Ct 1,4.

⁴ Dt 32,2.

⁵ Is 43,25 ; Jr 31,34.

⁶ Jn 6,37.

deux au cœur, ainsi aussi les deux Testaments proviennent de l'Esprit-Saint et des dons spirituels en découlent pour nous. Buvant d'eux la sagesse modérée à en être rassasiés, ils ne seront pas enivrés, de sorte qu'ils ne doivent en aucune manière se préoccuper des choses terrestres, mais *enflammés de l'esprit*¹ divin, ils doivent imiter. Et, je pense, c'est ce qui a été inscrit en David : *Comme ton breuvage m'enivrant est remarquable*² : et il l'a établi remarquable pour la puissance. En effet, l'ivresse n'a pour ainsi dire pas détruit de manière à ce que, obscurci, quelqu'un s'écroule, mais qu'il engraisse davantage par le transport de joie et de là qu'il se fortifie, dans la mesure où personne ne tombe sur la terre, mais qu'il se maintienne dans une droiture inébranlable vers Dieu, comme Jérémie le dit dans l'Ancien Testament : *Je suis devenu comme un homme contrit et comme un humain comprimé par le vin par la beauté du Seigneur et par l'image de la beauté de sa gloire*³. En effet, comme ceux qui furent accablés par l'ivresse ne souffrent en rien, même quand ils sont accablés – en effet, l'ivresse enferme la douleur de la contrition et la sensation de douleur est chassée par le vin –, ainsi aussi le prophète, enivré complètement de joie par l'image de la gloire du Seigneur au-dessus de tout, endurait les destructions portées contre lui par des adversaires non pas comme des blessures : en effet, l'allégresse donnée par la beauté du Seigneur vainquait et la joie procurée par la gloire du Seigneur chassait les douleurs de son esprit. Telle est donc l'ivresse des saints, c'est l'ivresse de ceux qui mangent avec l'époux, cette boisson de la connaissance et de l'amour de Dieu. En raison de cette ivresse aussi le saint apôtre enivré considérait toutes les autres choses comme un dommage *en raison de la supériorité de la connaissance de Dieu*⁴ ; en raison de cette ivresse aussi les saints martyrs enivrés étaient allégés dans la douleur, engraisés par les bienfaits de l'allégresse supérieure.

III. (v. 3) *Et l'odeur de tes huiles est meilleure que tous les aromates.*

Pour l'exhortation de l'Église, le Saint-Esprit utilise pour un tel Seigneur une mélodie, afin que nous, qui sentons cette odeur, rejetions complètement la mauvaise odeur des péchés infâmes et tirions à nous la *bonne odeur de la justice du Christ*⁵. *L'odeur – dit-elle – de tes huiles est meilleure que tous les aromates.* L'huile, très chers frères, avait été créée dans un honneur royal et sacerdotal, nous l'avons appris par les saintes Écritures. En effet, j'estime que, très instruits, nous ne l'ignorons pas puisque, selon les Écritures, les rois étaient institués à régner par l'onction, mais encore je considère cela comme clair pour vous puisqu'également les prêtres alors exerçaient le sacerdoce en ayant été oints d'huile. Puisque donc selon la loi les prêtres étaient oints d'huile ainsi que les rois, l'Écriture divine désigne clairement déjà le vêtement de la royauté et du sacerdoce du Fils unique. *L'odeur – dit-elle – de tes huiles est meilleure que tous les aromates.* C'est comme si elle disait : l'odeur de ta royauté et de ton sacerdoce est meilleure que toutes les onctions, comme aussi Daniël : *Dieu bâtera – dit-il – un royaume qui surpassera tous les royaumes de la terre*⁶. Voilà pourquoi elle dit : *L'odeur de tes huiles est meilleure que tous les aromates*, puisque l'huile, frères, en quelque lieu qu'elle soit, là aussi la main droite et la main gauche répandent une odeur. Embrassant donc tout ce qui est au ciel, sur terre et dans la mer, le Christ achève sa royauté et sa domination en tous lieux par l'odeur de la douceur. L'odeur de cette royauté surpasse toute royauté : de fait, si Salomon, qui fut célébré comme grand roi par l'Écriture et à qui tous les rois ont

¹ Rm 12,11.

² Ps 22,5.

³ Jr 23,9.

⁴ Ph 3,8.

⁵ 2 Co 2,15.

⁶ Dn 2,44.

offert des présents, en tant qu'oïnt ne fut même pas enveloppé de la gloire du lis selon la réponse du Christ, combien plus les autres rois furent différenciés du suprême honneur du roi céleste¹. En effet, comme est plus important que la maison celui qui l'a fabriquée, ainsi le Christ est plus important que tous les rois terrestres : puisque celui-là les a créés, alors ceux-ci ont été créés par lui.

III. *Ton nom est une huile répandue.*

Déjà ici clairement et fort ouvertement l'Écriture remplie des mystères divins et secrets montre également le nom du grand roi en disant : *Ton nom est une huile répandue.*

V. *C'est pourquoi les jeunes filles t'ont aimé, t'ont tiré en arrière.*

En disant *ton nom est une huile répandue*, l'Écriture divine nomme le Christ lui-même, c'est-à-dire l'oïnt. En effet, l'huile répandue signifie s'avancer vers l'onction : de fait aussi l'huile sacerdotale est dite onction et les anciens rois étaient institués à régner en ayant été oints avec de l'huile. Quand donc elle dit : *Ton nom est une huile répandue*, elle désigne deux figures². Comme en effet l'huile répandue parfume la maison, ainsi quand notre Seigneur Jésus-Christ est descendu sur terre et quand la puissance céleste est venue sur les apôtres, le monde tout entier a été rempli de la bonne odeur de la piété, comme le proclame l'un d'eux, le très saint apôtre Paul : *Nous sommes la bonne odeur du Christ parmi ceux qui sont sauvés et parmi ceux qui sont perdus : certes pour les uns c'est une odeur qui conduit de la mort à la mort, mais pour les autres c'est une odeur qui conduit de la vie à la vie*³. Bref, l'odeur elle-même de la douceur conduit certes pour les uns à la mort, mais pour les autres à la vie ; en effet, les apôtres étaient l'odeur de la mort pour leurs persécuteurs et ceux qui les tourmentaient et les renvoyaient, mais l'odeur de la vie de nouveau pour les fidèles et ceux qui méritaient de recevoir la prédication et affermissaient leur foi par des œuvres de justice. *Ton nom est une huile répandue* : en cela même elle désigne aussi la figure prophétique de Marie qui, en brisant un vase d'huile, a oint notre Seigneur Jésus qui disait : *Amen, amen je vous le dis : partout dans le monde où cet évangile sera proclamé, on dira aussi en sa mémoire ce qu'elle a fait*⁴. Selon moi elle désigne donc ces deux figures, cette Écriture divine qui dit : *Ton nom est une huile répandue. C'est pourquoi les jeunes filles t'ont aimé* : c'est comme si elle disait que ton royaume et les choses incarnées présentes ont rempli le monde entier d'une odeur d'huile comme une douceur répandue. *C'est pourquoi les jeunes filles t'ont aimé*, elles qui sont les âmes des fidèles : en effet, ne pense pas seulement que la sainte Écriture indique des jeunes femmes, mais parmi les femmes certes on en trouve des jeunes non de corps, mais plutôt de foi. En effet, on ne recherche pas seulement celles qui sont de corps : *La chair en effet n'est utile en rien, c'est l'esprit qui vivifie*⁵. Parmi les jeunes filles, regarde donc cette jeune fille certes faible de corps, mais fidèle et très courageuse d'âme, c'est celle-là qui souffrait d'un écoulement de sang et alors qu'elle avait touché le vêtement du Christ par derrière, elle arrêta soudain le flux de sang non par la force du corps, mais par la grande puissance de la foi⁶. En effet, il n'a pas mis un terme à la souffrance grâce à la jeunesse du corps, mais grâce à la sagesse déjà grande de la foi : cette jeune fille l'a tiré en arrière en touchant par derrière les franges de son vêtement, afin que fût

¹ Mt 6,28-29.

² À la suite d'A. Ceresa-Gastaldo, on traduit *modus* par « figure », puisqu'il s'agit bien ici d'un cas d'interprétation figurative. Cf. *Philonis Carpasii Commentarium in Canticum Canticorum*, p. 213.

³ 2 Co 2,15-16.

⁴ Mt 26,13 ; Mc 14,19.

⁵ Jn 6,64.

⁶ Mt 9,20-22.

accompli en elle ce qui a été écrit : *C'est pourquoi les jeunes filles t'ont aimé, t'ont tiré en arrière*. D'où aussi une autre jeune fille criait après Jésus, c'est la Chananéenne de race syrophénicienne et à la foi jeune, lorsque les disciples disaient : *Renvoie-la parce qu'elle crie après nous*¹. Et celle-ci tirait par derrière Jésus qui lui dit : *Il n'est pas bon de prendre le pain des fils et de le jeter aux chiens*² ; celle-là cependant, avec un esprit déjà grand et une foi fort jeune, disait : *De toute façon, Seigneur, les petits chiens aussi mangent de fait des miettes qui tombent de la table de leurs maîtres*³. Considère donc la jeunesse de la foi et la puissance de l'humilité : ainsi donc ces deux jeunes femmes, c'est-à-dire celle qui souffrait d'un écoulement de sang et la Chananéenne de race syrophénicienne, dont l'une certes était impure selon la loi, afin qu'elle soit purifiée par un don du Seigneur, et l'autre était étrangère, afin qu'elle ramène la santé à sa fille, toutes deux tirèrent par derrière Jésus en se présentant en servantes de sa puissance. Très courageuses par la puissance, celles-ci pouvaient être infirmes de corps, mais elles méritèrent cependant de tirer un remède de sa source, parce que dans leur foi très robuste, il semblait avoir été dit conformément à la vérité : *Lorsque je suis malade, alors je suis fort*⁴. En effet, la faiblesse du corps montre fortement dans de telles situations la puissance de la foi. *C'est pourquoi les jeunes filles t'ont aimé* : non seulement les femmes adultes qui ont été guéries par la sagesse de la foi, mais aussi d'autres jeunes filles plus grandes et plus fortes parmi celles qui ont été mentionnées précédemment et même guéries, c'est-à-dire les âmes des saints martyrs qui, avec une sagesse pleinement adulte, dépouillées, pleines d'une sagesse durable et d'une puissance de soutien, ont livré leurs corps au diable et, vêtues de la force inexpugnable et de la cuirasse invincible de la foi⁵, ont reçu la palme de la victoire, conservant la puissance adulte de la foi et parcourant rapidement le stade du combat en proclamant cette parole de l'apôtre : *J'ai achevé la course, j'ai conservé la foi : du reste m'a été remise la couronne de justice que me donnera ce jour-là le Seigneur, juge juste, et non seulement à moi, mais aussi à tous ceux qui honorent sa venue*⁶.

VI. (v. 4) *Courons vers l'odeur de tes parfums.*

Une est l'Église et on dit au pluriel : *Courons*, parce que nous pouvons être nombreux, cependant nous sommes un dans le Christ. Vois tous ceux qui courent vers l'odeur des parfums du Christ : en effet, là où gisent les reliques des martyrs, là nous nous hâtons d'accourir, parce que nous nous efforçons d'aller vers l'odeur des parfums du Christ. Ensuite, se réjouissant déjà de la multitude des fidèles, la mère Église, porteuse du Christ, se présente joyeuse autour de son époux, se glorifie en lui et dit :

VII. *Le roi m'a introduite dans sa chambre ; soyons dans la joie et réjouissons-nous en toi.*

La chambre du roi, c'est où tous les trésors ont été cachés. En effet, la chambre du roi céleste est certes sans hésitation le premier corps qu'il a édifié pour lui, ensuite également le royaume des cieux quand le Sauveur dit : *Heureux ceux qui subissent la persécution à cause de la justice, parce que le royaume des cieux est à eux*⁷. Donc convenablement et logiquement cette voix a été prédite : en effet, eux-mêmes sont entrés dans le royaume des cieux parce qu'eux-mêmes ont subi la

¹ Mt 15,23.

² Mt 15,26.

³ Mt 15,27.

⁴ 2 Co 12,10.

⁵ Ep 6,14-17.

⁶ 2 Tm 4,7-8.

⁷ Mt 5,10.

persécution à cause de la justice. Pour cette raison aussi ils sont dans la joie en elle et dans leur joie, ils disent : *Soyons dans la joie et réjouissons-nous en toi*, voyant la grâce éternelle des noces préparées depuis l'origine du monde et recevant celles qui leur ont été promises. À la suite, ils ajoutent et disent :

VIII. *Nous honorerons tes seins plus que le vin.*

C'est-à-dire nous honorerons les deux Testaments par lesquels le roi, en nous instruisant, nous a introduits dans la chambre céleste parce qu'en effet, par les deux Testaments, nous avons gagné le royaume céleste. Vois comment l'Ancien et le Nouveau Testaments encouragent ceux qui le veulent à souffrir pour la justice et pour le nom du Christ et à accéder à *un chemin étroit et resserré*¹. Écoute dans l'Ancien Testament la sagesse dire : *Lutte jusqu'à la mort pour la vérité*². Et tu le trouveras semblablement aussi dans le Nouveau, et écoute le Seigneur lui-même dire dans les Évangiles : *Ne craignez pas de ceux qui tuent le corps, mais ne peuvent blesser l'âme*³. Ensuite de nouveau dans l'Ancien Testament : *Écoutez la parole du Seigneur, vous qui craignez sa parole ; à cause de cela, dites : « Nos frères » à ceux qui vous ont en haine et qui vous repoussent avec horreur*⁴. Écoute encore tout le reste dans le Nouveau Testament, ce qui est dit de la bouche du Seigneur dans les Évangiles : *Aimez vos ennemis* ; et de nouveau : *Faites du bien à ceux qui vous ont en haine*⁵. De nouveau, écoute ce qui est dit semblablement dans la loi : *Si tu passes devant le cheval de ton ennemi qui s'est écroulé sous son fardeau, ne le laisse pas de côté, mais relève-le*⁶. Qu'est-ce d'autre sinon cela : *Faites du bien à ceux qui vous ont en haine ?* En effet, un seul et même législateur est présent dans l'un et l'autre Testaments, d'où aussi on a appelé les deux Testaments les seins d'une unique source qui ne tarit pas, ayant une abondance de lait spirituel. C'est pourquoi ceux qui sont entrés dans la chambre du roi disent : *Nous honorerons tes seins plus que le vin*. En effet, que fait le vin qui apporte davantage de ténèbres tant qu'il est bu sans mesure ? Mais les Testaments resplendissants reconfortent l'esprit, le fondent dans la foi et le fortifient vers les royaumes célestes.

VIII. *La justice t'a honoré.*

Certes, tous les discours des divines Écritures sont justes, et celui-ci particulièrement au sujet de la justice. *La justice – dit-elle – t'a honoré* : en effet, si quelqu'un n'est pas juste, il ne pourra pas honorer le Fils unique. *En effet, la sagesse est une abomination pour le pécheur*⁷ ; mais est juste celui qui est privé de tous les maux, prend véritablement plaisir dans la loi de Dieu et s'applique avec son cœur à choisir les mandats de celui-ci, comme le dit aussi David : *Dans le conseil et la réunion des justes sont les grandes œuvres du Seigneur*⁸.

X. (v. 5) *Je suis noire et belle, filles de Jérusalem.*

Noire en raison des péchés, belle en raison de la pénitence. Ce n'est pas la teinte sombre du corps ni la beauté charnelle de cette épouse qui est ici considérée, mais on la dit noire en raison des injustices, parce qu'elle était devenue noire en elles par l'idolâtrie et les autres tromperies. *Je suis noire et belle, filles de Jérusalem* : elle appelle filles les âmes des prophètes et avoue certes ses péchés. Elle resplendit dans

¹ Mt 7,14.

² Si 4,28.

³ Mt 10,28.

⁴ Is 66,5.

⁵ Mt 5,44.

⁶ Ex 23,5.

⁷ Si 1,25.

⁸ Ps 110,1-2.

la clémence de l'époux, parce que la pénitence des péchés lui est donnée. C'est pourquoi considère-la vraiment noire et belle, tandis qu'au commencement l'eunuque éthiopien a accueilli la prédication du Fils unique par l'intermédiaire de l'apôtre Philippe¹, d'où aussi David dit : *L'Éthiopie devancera ses mains*².

XI. *Comme les tentes de Qédar, comme les abris*³ *de Salomon.*

Qédar est interprété comme la région des Ostraciniens⁴. Partout dans l'Écriture divine, les Qédarites sont accusés d'idolâtrie, comme le dit aussi Jérémie : *Dépassez les îles Chettim et laissez de côté Qédar et comprenez vivement si de telles choses ont été faites, si les nations changent leurs dieux*⁵. Puisque donc, à partir de la folie de ces idoles, elle a commencé à se convertir, elle dit ouvertement : *Comme les tentes de Qédar et les abris de Salomon*, c'est ce qu'elle dit au sujet d'elle-même, de sorte qu'elle montre qu'elle résulte des Juifs et des nations. En effet, ceux qui sont venus des nations, elle les assimile aux tentes de Qédar, et aux abris de Salomon semblablement, ceux qui parmi les Juifs croient et tous ceux qui apaisent Dieu par le vêtement de la confession.

XII. (v. 6) *Ne me regardez pas parce que moi j'ai été brunie, parce que le soleil m'a méprisée*⁶.

C'est comme si elle disait : Ne désespérez pas de moi en raison de la teinte sombre des fautes, parce que le Christ soleil de justice m'a méprisée. En effet, ce n'était pas sensible ce qu'elle disait, mais c'était de ce soleil qu'elle parlait. De fait, elle ne dirait pas : *Parce que le soleil m'a méprisée*. En effet, ceux que ce soleil méprise ne sont pas brunis, mais plutôt, tandis qu'ils vivent à l'ombre, ils sont rendus plus blancs. Quant à elle, tournée vers la folie des idoles plus que vers la foi et méprisée par le soleil de justice, elle se présentait noire jusqu'à ce que *celui d'une beauté plus admirable que les fils des hommes*⁷ vienne organiser son apparence en elle, comme aussi David rend grâce de sa personne en disant : *En effet, c'est un signe sur nous que la lumière de ton visage, Seigneur*⁸, et ailleurs : *L'éclat de notre Seigneur Dieu sera sur nous*⁹.

¹ Ac 8,26 sq.

² Ps 67,32.

³ *Pellis*, dont l'acception première est « peau », signifie également « tente ». Cf. *Pellis*, dans F. GAFFIOT, *Le Grand Gaffiot*, p. 1149. Cependant, nous avons décidé de le traduire ici par « abri », pour éviter la redondance avec *tabernaculum*, que nous avons rendu par « tente ».

⁴ Nous avons choisi de traduire le terme *Ostracini* par « Ostraciniens », bien que nous n'ayons pas trouvé de trace de ce peuple dans les dictionnaires. En revanche, il existait une ville nommée *Ostracine* ou *Ostracina* (en grec Ὀστρακίνη), située en Basse-Égypte à la limite de l'Arabie Pétrée et de la Palestine. Nous supposons qu'Épiphane a voulu faire allusion au peuple de ce lieu. Cf. *Ostracine*, dans A. FORCELLINI e.a., *Lexicon totius Latinitatis*, t. VI, p. 401 ; *Ostracine*, dans F. GAFFIOT, *Le Grand Gaffiot*, p. 1112. D'après A. Ceresa-Gastaldo, on peut trouver une importante note sur Qédar et les Ostraciniens dans l'édition de P. F. Foggini. Cf. *Philonis Carpasii Commentarium in Canticum Canticorum*, p. 216.

⁵ Jr 2,10.

⁶ À la suite d'A. Ceresa-Gastaldo, on traduit *despexit* avec le sens de « mépriser », comme Philon l'entendait également. Cf. *Philonis Carpasii Commentarium in Canticum Canticorum*, p. 217 (note XII, 1).

⁷ Ps 44,3.

⁸ Ps 4,7.

⁹ Ps 89,17.

XIII. *Les fils de ma mère ont lutté pour moi.*

Par les fils de sa mère, c'est-à-dire du royaume céleste, elle veut dire les saints apôtres, afin de montrer plus clairement que la bonne et grande lutte a grandi grâce à la paix et à l'inspiration du zèle divin, c'est-à-dire celle que les heureux apôtres ont accomplie. Vois en effet ce que dit Paul : *Devant tous j'ai dit à Pierre : Si toi, alors que tu es Juif à la manière des nations et ne vis pas de façon juive, comment forces-tu les nations à judaïser ?*¹ Ils ont donc lutté par cette véritable lutte pour elle, d'où elle dit : *Les fils de ma mère ont lutté pour moi.*

XIII. *Ils m'ont placée comme gardienne dans les vignes.*

La vigne se retrouve certes de beaucoup de manières dans l'Écriture divine, mais en bref il faut dire ce qui se retrouve dans l'Évangile au sujet de celles qui ne rendaient pas de fruits à ceux qui avaient été envoyés. Il dit en effet : *Le Seigneur viendra à la vigne et détruira de façon mauvaise les mauvais et livrera la vigne à d'autres vigneronns qui porteront leurs fruits en leur temps*². Et le Seigneur confirmait la parole en leur disant : *Le royaume de Dieu vous sera enlevé*³. Ensuite il dit de cette épouse – et il savait que cette épouse lui parlait dans les Cantiques – : *Il sera donné à la nation portant ses fruits*⁴. Celle-ci donc fut placée par les apôtres comme gardienne dans cette vigne de la foi ayant de nombreux raisins. Ensuite la Synagogue des Juifs qui a particulièrement couru vers l'Église dit manifestement :

XV. *Ma vigne, je ne l'ai pas gardée.*

C'est-à-dire les choses qui m'ont été enseignées dans la loi, je ne les ai pas gardées de sorte que par le moyen de la confession, on obtienne la rémission des péchés.

XVI. (v. 7) *Annonce-moi, toi que mon âme a choisi, où tu fais pâître, où tu es étendu à midi.*

Auparavant en David on a dit cette parole : *Je t'aimerai, Seigneur, ma puissance*⁵. En effet, aimée d'abord par le Seigneur, celle-ci a mérité en retour de l'aimer comme le dit l'apôtre Paul : *Ce n'est pas parce que nous, nous avons aimé, mais parce que lui-même nous a aimés et s'est livré lui-même pour nous*⁶. Donc aimée, elle aime en retour et dit : *Annonce-moi, toi que mon âme a choisi, où tu fais pâître, où tu es étendu à midi.* C'est d'après l'heure de la passion, quand depuis la sixième heure jusqu'à la neuvième les ténèbres se firent⁷. Pour cette raison elle a dit : *Où tu fais pâître, où tu es étendu à midi* ; en effet, l'incendie des tentations aussi peut enflammer extrêmement.

XVII. *De sorte que je ne sois pas perdue parmi les troupeaux de tes compagnons.*

C'est-à-dire de sorte que je ne sois pas perdue parmi les hérésies juives. À cause de cela, on lui répond en disant :

XVIII. (v. 8) *Si tu ne te reconnais pas belle entre les femmes.*

C'est-à-dire si tu ne reconnais pas comment tu fus et comment tu es devenue. En effet, on dit qu'elle est bonne entre les femmes parce que, entre toutes les hérésies

¹ Ga 2,14.

² Mt 21,40-41.

³ Mt 21,43.

⁴ Mt 21,43.

⁵ Ps 17,2.

⁶ 1 Jn 4,10 ; Ep 5,2.

⁷ Mt 27,45.

et les Synagogues, elle seule est belle non pas de sa propre beauté, mais de *celui d'une beauté plus admirable que les fils des hommes*¹. De fait, en façonnant en elle une beauté propre par le baptême de la régénération, le Fils unique la blâme avantageusement et lui dit : *Si tu ne te reconnais pas*.

XVIII. *Toi, sors dans les traces des troupeaux et fais paître tes chevreaux.*

En effet, si tu ne reconnais pas où tu fus avant et où tu es maintenant, si tu ne reconnais pas la beauté que tu as reçue de moi, *sors dans les traces des troupeaux et fais paître tes chevreaux*. C'est un discours menaçant et une parole qui reproche : en effet, là où se trouve l'ignorance, là aussi suit le reproche. Parce qu'en effet, elle a dit au préalable : *De sorte que je ne sois pas perdue parmi les troupeaux de tes compagnons*, à cause de cela, comme de façon menaçante, on lui reproche en disant : *Si tu ne reconnais pas la beauté que tu possèdes de moi, sors de tes troupeaux et fais paître tes chevreaux*, c'est-à-dire les âmes des pécheurs. En effet, si tu ne reconnais pas la justice par la grâce que moi-même je t'ai donnée, *fais paître tes chevreaux*.

XX. *Dans les tentes des bergers.*

C'est-à-dire parmi les tentes des rois d'Israël selon la parole de l'apôtre proclamant : *En effet, si ceux-là n'ont pas fui en rejetant celui qui a été célébré sur terre*², et tout le reste.

XXI. (v. 9) *À ma cavalerie aux chars de pharaon, je t'ai comparée, ma chérie.*

Par sa cavalerie, il veut dire la multitude des justes en raison de leur rapidité à embrasser la justice. En effet, *aux chars de pharaon*, cela signifie qu'aux chars de l'intelligent pharaon avait un jour été liée cette foule, alors qu'elle était flagellée par cette course de l'idolâtrie. Donc il dit : Toi, te montrant telle jusqu'à maintenant, je t'ai comparée à ma cavalerie non en comptant les péchés que tu as faits dans la folie de l'idolâtrie, mais immédiatement après je t'ai comparée à notre cavalerie par le baptême de la régénération, c'est-à-dire au troupeau des justes ayant une course rapide dans le stade de la piété, comme dans l'Évangile le Seigneur a donné à ceux qui ont travaillé une heure seulement un salaire semblable à ceux qui ont porté des fardeaux pendant un jour entier³.

XXII. (v. 10) *Que tes joues sont belles comme celles d'une tourterelle.*

Cet animal a été consacré à la pureté, ce qui est permis d'être sauvage persiste cependant dans une seule union, comme aussi cette sainte Église, qui était jadis certes sauvage, avait cependant le seul Christ comme époux et mari qui lui adressait ainsi la parole comme le dit aussi l'apôtre : *Je vous ai fiancé à un seul homme, vierge élégante, le Christ*⁴.

XXIII. *Ta nuque est comme des cordons.*

C'est ravissant comme la suite des paroles d'intelligence spirituelle confirme cette idée. En effet, alors qu'il avait mis sur le même pied les nations et la tourterelle selon la vaillance, il fit ensuite entrer ceux qui, choisis parmi les Juifs, crurent. Ensuite il dit : *Tes joues sont comme celles d'une tourterelle*, ensuite il avança : *Ta nuque est comme des cordons*, afin qu'il indique clairement ceux qui crurent parmi les Juifs en mentionnant le cordon que Juda a donné à Thamar⁵. *Il est manifeste, en*

¹ Ps 44,3.

² He 12,25.

³ Mt 20,1-16.

⁴ 2 Co 11,2.

⁵ Gn 38,18.

*effet, que notre Seigneur Jésus-Christ est né de Juda*¹, selon l'apôtre. Ensuite, comme il avait raconté sa génération, l'époux lui donne en même temps aussi des parures ; de là aussi les apôtres mettent en avant et disent :

XXIII. (v. 11) *Nous ferons pour toi des représentations d'or avec des marques d'argent.*

Donc les représentations d'or ne sont rien d'autre, à mon avis, que les saints martyrs de Dieu parce que, éprouvés par un feu assez célèbre, ils ont démontré leur foi. En effet, l'Écriture dit : *Comme de l'or fondu, il les a éprouvés et comme un holocauste de sacrifice, il les a reconnus*². Mais afin de dévoiler par la suite qu'il s'agit de martyrs, vois ce qui suit : *Avec des marques d'argent*. Vraiment clairement, les marques sont les martyrs qui ont supporté les fouets et les instruments de torture pour le Christ, comme en témoigne aussi Paul en disant : *Et moi je porte les marques de Jésus dans mon corps*³. Et le discours se poursuit ainsi :

XXV. (v. 12) *Jusqu'à ce que le roi soit dans son lit.*

Comme s'il disait : jusqu'à la régénération par le banquet des noces, jusqu'alors ces représentations d'or sont rassemblées, c'est-à-dire ceux qui souffrent pour la foi et non seulement ceci, mais aussi qui, en temps de paix, courent *par un chemin étroit et resserré*⁴ et imitent les martyrs par leurs actes. Ensuite l'épouse répondit et dit :

XXVI. *Mon nard a donné son parfum.*

En effet, tandis que l'époux avait parlé des martyrs, l'épouse répondit en lui adressant des remerciements et dit : *Mon nard a donné son parfum, c'est-à-dire toi, tu as fait ces bonnes choses pour moi. Par le nard, en effet, elle évoque le vase de parfum au sujet duquel le Seigneur dit aussi : Allez-vous-en ! Pourquoi êtes-vous désagréables avec cette femme ? Elle a réalisé une bonne œuvre pour moi. En effet, en prenant ce parfum, elle l'a fait pour le jour de mon ensevelissement*⁵. Comme en adressant des remerciements, l'épouse dit donc : Toi, tu m'as donné le parfum de la douceur des martyrs. *Le nard, en effet, a donné son parfum, c'est-à-dire ton martyre et ta bonne odeur ont invité les martyrs à souffrir pour toi parce que, le premier, tu as souffert pour nous. Par conséquent donc la conformité de la chose est déclarée.*

XXVII. (v. 13) *Mon bien-aimé est pour moi un bouquet de gouttes.*

Par la goutte donc, elle évoque le sang et l'eau qui s'écoulèrent du côté de Jésus. *Mon bien-aimé – dit-elle – est pour moi un bouquet de gouttes*⁶. C'est comme si elle disait : de l'eau ou bien du sang qui tomba goutte à goutte de son côté, lui-même devint mon époux et moi son épouse, par le sang s'écoulant de son côté, par lequel j'ai été rachetée par lui et rendue son égale, et par l'eau par laquelle j'ai été baptisée à lui par sa chair ainsi que glorifiée, et par l'Esprit par lequel j'ai été complètement unie à sa divinité⁷.

¹ He 7,14.

² Sg 3,6.

³ Ga 6,17.

⁴ Mt 7,14.

⁵ Mc 14,6 ; Mt 26,10.12.

⁶ Jn 19,34.

⁷ 1 Jn 5,6-8.

XXVIII. *Au milieu de mes seins, il séjournera.*

C'est-à-dire au milieu des deux Testaments, le témoignage de ces sacrements séjournera. De l'Ancien certes, ce qui est rapporté en Isaïe : *Comme une brebis, il a été conduit à l'assassinat*¹ ; et également du Nouveau, ce que Philippe interprète dans le Christ pour un eunuque².

XXVIII. (v. 14) *Mon bien-aimé est pour moi une grappe de henné ou bien de fleurs.*

Par la grappe de henné, elle a nommé l'aspect humain lui-même du Fils unique.

XXX. *Dans les vignes d'Engaddi.*

Gaddi signifie « acquisition ». En effet, comme lorsqu'une grappe exhale une odeur grâce à une vigne en fleurs, alors elle devient délectable pour ceux qui la regardent, ainsi aussi ceux qui, croyant au Christ, ont perçu le début de la foi, n'ayant pas encore un fruit mûr, sont comparés à une grappe en fleurs. Mais qu'y soient parvenus ceux qui, parmi les nations, crurent au Christ, l'apôtre m'en témoigne en disant : *L'élection a été acquise*³, ceux qui, parmi les nations et les Juifs, ont été choisis. Et le fait que l'époux soit représenté en ceux qui sont baptisés, par cela, l'épouse en le louant dit : *Mon bien-aimé est pour moi une grappe de henné ou bien de fleurs* dans les églises ; *dans les vignes d'Engaddi*, c'est-à-dire en ceux qui ont atteint au plus haut point le don de sa foi. À la suite, lui offrant en retour des éloges et la traitant avec une beauté spirituelle, il dit :

XXXI. (v. 15) *Voici la belle, ma chérie, voici la belle.*

Par une double louange, il augmente sa beauté quand il dit deux fois : *Voici la belle, ma chérie, voici la belle*, afin de la montrer se manifestant belle non seulement à l'intérieur, mais aussi à l'extérieur. À l'intérieur certes par les intelligences de la foi venant du cœur, mais aussi à l'extérieur par l'honnêteté des yeux et l'accord des pas et de toutes les autres actions conformes à la justice. Et parce que ces choses sont ainsi, vois ce qui suit :

XXXII. *Tu as les yeux d'une colombe.*

Non, il ne veut pas dire simplement les yeux sensibles d'une colombe, mais de l'Esprit-Saint qui descendit sur le Seigneur sous l'apparence d'une colombe⁴. En effet, il a étonnement comparé la finesse de la vue de son intelligence avec une colombe spirituelle. Ensuite, l'épouse dit à l'époux :

XXXIII. (v. 16) *Voici mon bien-aimé et certes beau, notre couche est ombragée.*

Et de nouveau celle-ci loue de multiples manières la beauté de l'époux, comme si elle disait : beau dans les Évangiles, bon dans les prophètes et certes beau dans les apôtres. *Beaux*, en effet, *sont les pieds de ceux qui prêchent de bonnes choses*⁵ : bon dans le secours des biens temporels et certes beau dans la promesse des biens éternels. *Notre couche* – dit-elle – *est ombragée*. Quand en effet nous diminuons vers la mort, libérés désormais du siècle présent, alors notre ombre s'élève davantage du feu intelligible selon le prophète disant : *Avec ses épaules il t'a*

¹ Is 53,7 ; Ac 8,32.

² Ac 8,26-40.

³ Rm 11,7.

⁴ Mt 3,16 ; Mc 1,10 ; Lc 3,22.

⁵ Rm 10,15 ; Is 52,7.

*couvert d'ombre et sous ses ailes tu espéreras*¹. En particulier cependant dans David, il dit : *De fait, si je marche au milieu de l'ombre de la mort, je ne craindrai pas les maux, parce que tu es avec moi*².

XXXIII. (v. 17) *Les poutres de nos demeures sont des cèdres.*

Contempons la suite des paroles. En effet, après avoir dit : voici qu'il est bon dans les prophètes et certes beau dans les apôtres, elle dit : *Les poutres de nos demeures sont des cèdres*, comme si elle disait qu'aussi les prophètes sont les poutres des Églises. En effet, il a été écrit : *Lorsque le palmier fleurira, le juste se multipliera comme un cèdre du Liban*³.

XXXV. *Nos toits sont des cyprès.*

Par ceux-ci, elle désigne les saints apôtres selon Isaïe disant : *Au lieu de l'épine*⁴, *le cyprès se lèvera*⁵. Puisque donc les poutres sont réunies et même cachées par les toits plus en dedans, alors la beauté de la maison est révélée par les toits. Pour cette raison, elle désigne d'abord les prophètes par les poutres, ensuite en raison du resplendissant équipement de l'Église amassé pour elle par les apôtres, elle dit : *Nos toits sont des cyprès*, de manière à interpréter cette parole de l'apôtre : *Dieu a placé dans l'Église premièrement les apôtres, deuxièmement les prophètes*⁶. En effet, les apôtres brillent au-dessus des prophètes dans l'Église, parce que par eux l'épouse a été appelée. De là aussi par conséquent elle dit :

XXXVI. (v. 1) *Moi je suis une fleur de la plaine et un lis des vallées.*

¹ Ps 90,4.

² Ps 22,4.

³ Ps 91,13.

⁴ À la suite d'A. Ceresa-Gastaldo, on traduit le terme *constipatio* par « épine » – conformément à la citation biblique de Is 55,13 – bien que cet usage ne se retrouve pas dans les dictionnaires. Cf. *Philonis Carpasii Commentarium in Canticum Canticorum*, p. 223.

⁵ Is 55,13.

⁶ 1 Co 12,28.