



## Les poèmes de Théodulf, témoins de leur époque ?

Enimie Rouquette

---



### Édition électronique

URL : <http://journals.openedition.org/cem/16057>

DOI : 10.4000/cem.16057

ISSN : 1954-3093

### Éditeur

Centre d'études médiévales Saint-Germain d'Auxerre

### Référence électronique

Enimie Rouquette, « Les poèmes de Théodulf, témoins de leur époque ? », *Bulletin du centre d'études médiévales d'Auxerre | BUCEMA* [En ligne], Hors-série n° 11 | 2019, mis en ligne le 09 avril 2019, consulté le 01 mai 2019. URL : <http://journals.openedition.org/cem/16057> ; DOI : 10.4000/cem.16057

---

Ce document a été généré automatiquement le 1 mai 2019.



Les contenus du *Bulletin du centre d'études médiévales d'Auxerre (BUCEMA)* sont mis à disposition selon les termes de la Licence Creative Commons Attribution - Pas d'Utilisation Commerciale - Partage dans les Mêmes Conditions 4.0 International.

---

# Les poèmes de Théodulf, témoins de leur époque ?

Enimie Rouquette

---

## Introduction

- 1 Théodulf d'Orléans nous est connu à la fois comme un brillant écrivain à qui l'on doit une abondante œuvre poétique<sup>1</sup>, et comme l'un des principaux acteurs – en tant que conseiller de Charlemagne et en tant qu'évêque – du vaste mouvement de réformes mené par le souverain franc et son entourage et communément appelé « Renaissance carolingienne »<sup>2</sup>. Il est tentant, dès lors, de chercher dans ses poèmes les traces d'une implication politique susceptible d'avoir eu des répercussions sur son activité littéraire, dont le cadre principal était celui de la cour. Le présent article a donc pour ambition d'interroger le rapport que peuvent entretenir les poèmes de Théodulf avec leur époque et, plus particulièrement, avec les problématiques qui sous-tendent l'action réformatrice des Carolingiens. Ce rapport peut être envisagé dans deux sens. D'un côté, la médiation d'un savoir, de nature historique, est nécessaire pour appréhender les poèmes de Théodulf, du fait de la distance temporelle et culturelle qui nous en sépare, à laquelle s'ajoute la difficulté de la langue, un latin classicisant complexe, parsemé de tournures tardives ; mais, d'un autre côté, leur lecture peut venir enrichir ce savoir : c'est le cas chaque fois qu'un poème est convoqué comme source. Dans le processus de compréhension, par le lecteur moderne, de la poésie de la Renaissance carolingienne, entre en jeu un constant mouvement d'aller-retour entre les textes et leur contexte. Le résultat, le savoir, que produit ce mouvement d'aller-retour, nous l'appelons ici témoignage, en nous inspirant des travaux de C. Jouhaud, D. Ribard et N. Schapira :



Travailler les écrits que nous étudions comme des témoignages est un moyen pour sortir de l'alternative opposant approche documentaire et approche littéraire du passé. En effet, la notion même de témoignage écrit porte en elle tout ce qu'il s'agit de tenir ensemble dans l'analyse : la capacité du témoin à dire la réalité, et la puissante réalité de l'écriture elle-même, qui classe, formalise, communique. Les témoins témoignent – ils s'autorisent, se mettent en scène, se montrent, se légitiment – mais les écrits eux aussi témoignent : ils portent témoignage sur des pratiques d'écriture qu'il faut contextualiser dans une histoire des formes de présence de la littérature<sup>3</sup>.

- 2 Aborder les poèmes de Théodulf comme des témoins est donc avant tout un choix méthodologique. Il souligne la nécessité de prendre en compte leur inscription dans un cadre d'écriture précis, qui se manifeste de différentes façons : par des choix formels, celui d'une métrique héritée de l'Antiquité classique par exemple, par le recours constant à la réécriture de sources patristiques ou encore par la prépondérance des références bibliques. Seule une analyse que l'on pourrait qualifier de « littéraire » permet de rendre compte de ces composantes non discursives de la poésie, et de faire à travers elles parler sur leur époque ces témoins qui chantent sans voix<sup>4</sup>.
- 3 Le mouvement de réformes de la Renaissance carolingienne, entreprise profondément religieuse, qui vise essentiellement à la christianisation de la société, c'est-à-dire « à la fois l'empreinte de la religion sur les structures sociales, mais aussi l'adhésion des individus à la foi prônée<sup>5</sup> », est le fruit de l'action combinée de plusieurs acteurs appartenant à différentes strates de la société. De la volonté politique du roi franc part l'impulsion nécessaire aux réformes ; cette impulsion est relayée par un groupe

important, celui des évêques : dans son capitulaire épiscopal<sup>6</sup>, Théodulf essaie ainsi de mettre en pratique l'idéal réformateur carolingien par des consignes données aux prêtres de son évêché. Le roi, les évêques et les prêtres : tels sont les destinataires des trois poèmes que nous convoquerons dans cet article comme témoins de leur époque. Ces poèmes nous permettront d'appréhender trois facettes, indissociablement liées, de cet effort de *renouatio*<sup>7</sup> – politique, ecclésiologique et théologique –, en nous appuyant chaque fois sur un élément différent : la syntaxe, le lexique déployé et la structure du texte.

## Le témoignage de la syntaxe : les rapports entre royauté et papauté

- 4 Au cœur de la Renaissance carolingienne se trouve la question de la définition des dirigeants, des guides (*rectores*) du peuple chrétien. Le problème est double. D'une part, il s'agit de déterminer les rapports entre le roi et une *Ecclesia* conçue comme un corps politique recouvrant l'ensemble de l'État franc<sup>8</sup>. Se met en place « un modèle de coopération entre le roi et les évêques », où le premier joue un rôle primordial : durant le règne de Charlemagne domine « l'image d'une Église régie par le roi<sup>9</sup> ». D'autre part, se pose la question des relations entre cette *Ecclesia* franque et l'Église romaine. D'un point de vue théologique, cette dernière était reconnue comme une autorité par les différentes églises occidentales ; mais Charlemagne revendiquait avec elle une relation particulière en tant que son défenseur, au sein d'une sorte d'alliance franco-pontificale, qu'il faisait remonter à Charles Martel, bien que ce dernier n'ait pas répondu aux demandes pressantes d'aide militaire contre les Lombards formulées par le pape Grégoire III en 739<sup>10</sup>. En 791, en effet, Charlemagne fit recopier les lettres pontificales datant du règne de son grand-père ; le résultat de cette « collecte de documents entreprise à des fins propagandistes », le *Codex Carolinus*<sup>11</sup>, « a, de toute évidence, participé à la construction de l'idéologie carolingienne en suscitant, par le fait même de sa compilation, une réflexion sur la place du roi des Francs au côté du pape<sup>12</sup> ». En 796, après la victoire franque sur les Avars, le roi écrivit à Léon III, qui venait d'être ordonné pape, une lettre – sans doute composée en son nom par Alcuin –, où il exposait sa conception d'une division des compétences : au roi, la défense de l'Église par les armes, au pape, l'intercession spirituelle<sup>13</sup>.
- 5 Cette conception fut renforcée, du côté franc, par un événement qui souligne la position de faiblesse dans laquelle se trouvait Léon III, issu d'un milieu modeste, vis-à-vis de l'aristocratie romaine<sup>14</sup>. Le 25 avril 799, des proches du défunt pape Hadrien I<sup>er</sup> attaquèrent Léon III à l'occasion de la procession pascale. Cet attentat visait à lui ôter la possibilité de régner en s'en prenant à son intégrité physique : le pape aurait ainsi eu les yeux crevés et la langue arrachée, avant d'être enfermé dans l'église du couvent de Saint-Stéphane et Saint-Silvestre de Rome. Après une guérison miraculeuse attribuée à saint Pierre, sur laquelle nous reviendrons, Léon III s'évada et se rendit à Paderborn pour une confrontation, devant Charlemagne, avec les instigateurs de l'attentat<sup>15</sup>. Ces derniers n'auraient sans doute pas osé faire élire un nouveau pape contre la volonté du puissant roi des Francs et des Lombards, ce qui explique une telle confrontation<sup>16</sup>. En novembre 799, Léon repartit pour Rome, accompagné d'une délégation d'évêques francs. En 800, Charlemagne entreprit à son tour un voyage vers Rome, où il présida en décembre une assemblée composée d'ecclésiastiques et de nobles francs et romains (parmi lesquels se trouvait Théodulf), afin d'examiner les accusations portées contre Léon par les auteurs de

l'attentat. Ces accusations furent rejetées au nom de l'immunité du pape et Léon III définitivement rétabli<sup>17</sup>. À la suite de quoi, Charlemagne fut couronné empereur à Rome, le 25 décembre 800.

- 6 Le poème XXXII, *Ad regem*<sup>18</sup>, est une lettre en vers adressée par Théodulf à Charlemagne entre l'automne 799 et le début de l'année 800<sup>19</sup>. Dans les huit premiers vers de ce texte d'éloge, Théodulf présente Charlemagne comme la gloire du peuple chrétien, son protecteur et son père, comme l'arme des évêques et la défense du clergé. C'est par lui, affirme-t-il, que les évêques – au nombre duquel il faut compter le pape, évêque de Rome – détiennent leur pouvoir sacré : « *Per te pontifices iura sacrata tenent* » (v. 8). Cette affirmation est aussitôt corroborée par un récit des événements de 799, le pape étant appelé comme témoin de la véracité de la louange :

*Mentior, expertus si non Leo praesul id ipse est  
Quod recinet modulo fistula nostra breui,  
Quem male deiecit sua gens urbe atque cathedra,  
Quem letho potius quam tibi, uita, parat ;  
Quem bene suscepit tua, rex, miseratio clemens,  
Solatur, mulcet, perfouet, ornat, alit.  
Quem furibunda manus spoliauit lumine, lingua,  
Vestibus et sacris, ordinibusque piis !  
Reddidit haec Petrus, quae Iudas abstulit ater,  
Hic qui<sup>20</sup> confessor, proditor ille Dei est. (v. 9-18)*

Je mens, si le pape Léon lui-même n'a pas expérimenté ce fait  
Que chante notre flûte en de courtes mesures,  
Lui qu'avec malveillance son peuple écarta de Rome et de son trône,  
Et qu'il veut livrer à la mort plutôt qu'à toi, ô vie<sup>21</sup> ;  
Lui que ta compassion, roi clément, accueillit avec bienveillance,  
Et qu'elle console, adoucit, réchauffe, orne, nourrit ;  
Lui qu'une main furieuse déposséda de ses yeux, de sa langue,  
De ses habits sacrés, et de son rang dans l'ordre pieux du clergé !  
Pierre a rendu ce que le noir Judas avait pris  
– L'un confesse Dieu, l'autre le trahit.

- 7 Par sa seule syntaxe, le récit relègue le pape au rang d'une marionnette entre les mains des protagonistes, le plaçant dans une totale incapacité d'action. Se déploie, en effet, une succession de propositions relatives, dont Léon III est l'antécédent – c'est autour de sa personne que la crise romaine se déroule –, mais dont il n'est jamais le sujet, et toujours l'objet. La passivité du pape est ainsi formalisée par l'anaphore du pronom relatif à la forme accusative (*quem*). Les sujets des propositions relatives sont le peuple romain (et sa cruelle main) et la compassion du roi. Mais le vrai acteur, c'est saint Pierre (v. 17-18). L'issue heureuse de l'attentat pour Léon III est interprétée comme une victoire de la foi sur la trahison de « Judas », c'est-à-dire des assaillants du pape. S'attaquer au pape légitime est assimilé à trahir Dieu, et l'intercession de saint Pierre, comme celle de Charlemagne, est au contraire une profession de foi. L'asyndète entre les deux propositions constituant le v. 18, la juxtaposition des substantifs *confessor* et *proditor* et leur rime interne mettent en lumière cette idée.
- 8 Théodulf rend ensuite compte des deux versions de l'histoire qui parvinrent aux Francs. Dans l'une, le pape est effectivement mutilé, et miraculeusement guéri, tandis que dans l'autre, l'attentat échoue en partie et le pape conserve ses yeux et sa langue<sup>22</sup> :

*Reddita namque negat, negat haec ablata fuisse,  
Haec auferre tamen se uoluisse canit.  
Reddita sunt, mirum est ! mirum est auferre nequisse ! (v. 21-23)*

Or, il [le groupe des insurgés] affirme que [la vue et la parole] ne lui ont pas été rendues, et qu'elles ne lui ont pas été arrachées,

Et pourtant il reconnaît qu'il a voulu les lui arracher.

Elles furent rendues, c'est merveille ! C'est merveille qu'on n'ait pu les lui arracher !

- 9 Théodulf ne tranche pas encore entre ces deux versions, bien qu'il le fasse quelques vers plus bas en faveur de la guérison miraculeuse : les deux relèvent du miracle, comme le souligne une nouvelle asyndète, doublée d'une anaphore – « *mirum est ! Mirum est* ». Jouant avec cette incertitude sur le déroulement exact des événements, il crée un effet de surenchère, suggérant que le vrai miracle est l'intercession même du souverain franc dans la résolution de cette crise :

*Est tamen in dubio, hinc mirer an inde magis :*

*Nam saluare Petrus cum posset in urbe Quirina*

*Hostibus ex atris insidiisque feris,*

*Hoc tibi saluandum, rex clementissime, misit,*

*Teque sua uoluit fungier ille uice. (v. 24-28)*

Et cependant je ne sais ce qui des deux le plus m'émerveille :

En effet, alors que, dans la ville de Quirinus, Pierre pouvait le sauver

De ses noirs ennemis et de leurs cruels pièges,

Il te l'envoya, roi très clément, afin de le sauver,

Et il voulut que ce fût toi qui remplisses son rôle.

- 10 Si le sujet de l'action, celui qui sauve le pape, est bien saint Pierre, Charlemagne en est présenté comme l'envoyé, agissant en son lieu et place. Cette idée d'une délégation de pouvoirs du saint au roi est encore renforcée par les vers suivants :

*Per se reddit ei membrorum damna pauenda,*

*Et per te sedis officiique decus.*

*Caeli habet hic clauas, proprias te iussit habere,*

*Tu regis Ecclesiae, nam regit ille poli.*

*Tu regis eius opes, clerum populumque gubernat,*

*Hic te coelicolas ducet ad usque choros. (v. 29-34)*

Par lui-même il lui restitue les membres qu'il avait horriblement perdus,

Et par toi l'honneur de son siège et de sa charge.

Il possède les clefs du Ciel, il a voulu que tu aies les tiennes :

Toi, en effet, tu règnes sur les portes de l'Église, lui sur celles du ciel.

Toi, tu règnes sur les richesses de l'Église, gouvernes son clergé et son peuple,

Lui te conduit jusques aux chœurs demeurant dans les cieus.

- 11 L'idée que Charlemagne est l'intermédiaire de saint Pierre se marque par la tournure *per* + accusatif répétée aux v. 29-30 : aussi bien dans le miracle physique – la guérison du pape – que dans le miracle politique – le recouvrement par le pape de son trône grâce au roi franc –, c'est le saint qui agit, soit directement, soit par le biais de Charlemagne. En présentant ainsi ce dernier comme le vicaire (*uice*, v. 28) de saint Pierre, Théodulf lui attribue un rôle qui devrait, dans la tradition ecclésiologique, être celui du pape lui-même<sup>23</sup>. Il établit alors une équivalence entre le pouvoir de Charlemagne sur terre et celui de saint Pierre au ciel, formalisée stylistiquement par un jeu de balancement entre la deuxième personne (Charlemagne) et la troisième (saint Pierre). De plus, le roi devient, aux v. 32-33, le sujet grammatical de trois propositions indépendantes qui font de son pouvoir l'équivalent sur terre du pouvoir du saint au ciel et qui affirment son rôle non seulement de protecteur, mais aussi de recteur (*gubernat*) de l'ensemble du peuple chrétien, incluant l'Église romaine. Le texte va donc au-delà de la division des pouvoirs énoncée par Charlemagne en 796 : la personne du pape est entièrement évincée de la

direction de l'Église, au profit du seul roi des Francs, en même temps qu'elle l'est, grammaticalement, de la fonction sujet.

- 12 Le poème XXXII met en lumière le principal problème soulevé par la crise romaine et sa résolution, qui peut être envisagé aussi bien sous un angle politico-juridique que sous un angle théologique : celui de la légitimation de l'intervention de Charlemagne dans les affaires romaines. Entrent en jeu le statut de Rome et les positions respectives du pape et du souverain franc dans l'Église et dans le monde<sup>24</sup>. Théodulf proclame ici, notamment par le biais de choix syntaxiques, qui sont bien loin d'être anodins, non seulement la légitimité du souverain à restaurer le pape sur son trône, mais aussi son rôle de recteur de l'Église, dans une acception étendue de ce terme. Parce que le poème est un texte de louanges, on peut supposer qu'il reflète l'interprétation politique que Charlemagne voulait que l'on fit, à son profit, de son intervention.

## Les apports du lexique : la conception de la fonction épiscopale

- 13 Charlemagne s'appuyait, dans sa charge de *rector* du peuple chrétien, sur le clergé, et plus particulièrement sur les évêques. Ces derniers, situés au plus haut de l'*ordo* ecclésiastique, occupaient, dans une société imprégnée par la religion, une place prééminente<sup>25</sup>. C'est à ces hommes de pouvoir que s'adresse le poème II, *Ad episcopos*<sup>26</sup>. Long de près de trois cents vers, il leur offre en exemple et contre-exemple les portraits du bon et du mauvais évêque. Théodulf s'appuie ici sur le texte qui, pour lui et ses contemporains, fait référence en la matière, la *Règle Pastorale* de Grégoire le Grand<sup>27</sup>, considérée, en très grande partie grâce aux écrits d'Alcuin, comme un miroir (*speculum*) des évêques<sup>28</sup>. Or, si l'on compare le vocabulaire employé par Grégoire le Grand dans la *Règle Pastorale* et par Théodulf dans son poème pour évoquer les évêques, on peut constater certaines dissemblances, qui rendent compte d'un changement dans la conception de la fonction épiscopale entre la période mérovingienne et la Renaissance carolingienne.
- 14 Après seize vers introductifs, la partie proprement parénétique du poème, c'est-à-dire l'exhortation morale, s'ouvre et se ferme sur le terme *sacerdotes* (v. 17 et 279). Ce mot qui, au IV<sup>e</sup> siècle, ne désignait encore exclusivement que l'évêque<sup>29</sup>, est ambivalent au VIII<sup>e</sup> siècle. Il peut, en effet, renvoyer soit aux évêques par opposition aux prêtres, soit à l'ensemble des prêtres et des évêques, par opposition aux ordres mineurs<sup>30</sup>. Ce changement reflète une nouveauté dans l'appréhension de l'épiscopat et de sa relation à la prêtrise. Évêques et prêtres sont désormais considérés comme un seul degré de l'ordre ecclésiastique (*ordo*)<sup>31</sup> : si tout prêtre n'est pas évêque, tout évêque est prêtre. L'idée selon laquelle la différence entre le *pontifex* et le *sacerdos* n'est qu'une question de degré, non de nature, est également formulée par Théodulf au début de son capitulaire épiscopal<sup>32</sup>.
- 15 Dans le poème, Théodulf s'adresse donc aux évêques en tant que prêtres. Il attend le v. 121 pour employer un mot désignant sans ambiguïté leur grade, *pontifex*<sup>33</sup>. Or, ce terme lui-même n'est pas choisi au hasard. C'est en effet précisément en tant que *sacerdos* qu'Isidore de Séville, autorité essentielle du monde carolingien<sup>34</sup>, définit le *pontifex* dans les *Etymologiae* (VII, XII, 13) : l'évêque est le « *princeps sacerdotum* » (prince des prêtres), le « *summus sacerdos* » (prêtre suprême)<sup>35</sup>.
- 16 Inversement, les substantifs, qui, dans la *Règle Pastorale*, soulignent la position hiérarchique de l'évêque, sont absents du poème de Théodulf ou y prennent un sens

différent de leur acception grégorienne. Ainsi, le terme de *praepositus*, employé par Grégoire, à la suite d'Augustin, pour souligner la prééminence de l'évêque<sup>36</sup>, n'est jamais utilisé dans notre texte. Quant au terme de *rector*, il n'apparaît qu'une seule fois (v. 57-60), alors que ses occurrences sont les plus fréquentes dans la *Règle Pastorale*<sup>37</sup> :

*Adsolet ambabus constringi pedibus unus*

*Rector, si rector iure uocandus erit,*

*Qui nocet exemplo, qui non iuuat arte docendi,*

*Quo nequit aut sua mens, aut aliena regi. (v. 57-60)*

Souvent un guide – si vraiment on peut l'appeler guide –

Se trouve enchaîné aux pieds par ces deux pestes à la fois [l'ignorance et la dépravation],

Quand il nuit par son exemple, qu'il n'est d'aucune aide par son enseignement,

Qu'il ne peut guider ni son propre esprit, ni celui d'autrui.

- 17 La question de la hiérarchie est abordée ici sous l'angle étymologique : le *rector* a, en effet, la charge de guider les âmes, de les diriger, *regere*. Théodulf met donc en valeur le rôle pastoral de l'évêque au détriment de sa position hiérarchique, choisissant l'une contre l'autre lorsqu'il attribue une valeur au terme de *rector*. Au vu de cet amoindrissement de la posture hiérarchique de l'évêque, il n'est guère étonnant que les deux substantifs les plus fréquemment employés dans le poème pour désigner ses destinataires soient *pater* et *pastor* (cinq occurrences chacun), qui renvoient à la fonction proprement pastorale de l'évêque, le définissant dans son rapport avec ses ouailles. Le mot *pater* évoque un certain nombre de qualités dont l'évêque doit faire preuve : autorité modérée de mansuétude, amour, douceur, attention. Quant au terme de *pastor*, berger, qui apparaît à de nombreuses reprises dans l'Ancien Testament et fut appliqué au Christ dans le Nouveau, il souligne le fait que l'évêque a des comptes à rendre à Dieu pour le troupeau dont il a la charge. C'est pourquoi, il ne doit pas s'enorgueillir de sa position, mais en percevoir le poids : sa charge n'est pas un cadeau mais un fardeau, *sarcina* (v. 253), terme augustinien renvoyant à la responsabilité épiscopale<sup>38</sup>. L'opposition entre les deux aspects de l'épiscopat, le rang hiérarchique et honorifique et la fonction pastorale, est mise en évidence, dans le poème, par la reprise de jeux de mots issus des textes d'Augustin, présents aussi dans la *Règle Pastorale*, et devenus des topoi de la littérature pastorale : *honus/onus* (l'honneur/la charge, v. 175 et 254) et *praeesse/prodesse* (être à la tête de/aider, v. 167)<sup>39</sup>. Comme l'a montré C. Van Rhijn à partir de capitulaires épiscopaux, l'idée selon laquelle le *sacerdos* porte la responsabilité non seulement de son propre salut spirituel, mais également de son troupeau entier, n'avait jusque-là jamais été exprimée avec autant d'insistance : le sacerdoce implique désormais de la part des « pasteurs » une exemplarité constante<sup>40</sup>.

- 18 Le vocabulaire employé par Théodulf pour désigner son destinataire est révélateur des changements qui affectent dès le VIII<sup>e</sup> siècle la conception de l'épiscopat et de la prêtrise. Alors que l'accent, dans les textes de la période mérovingienne, portait sur la relation hiérarchique liant les prêtres aux évêques et sur la notion d'obéissance, il se déplace, pendant la période carolingienne, sur l'idée d'une tâche commune, d'obligations et de responsabilités partagées<sup>41</sup>, allant de pair avec un « discours de plus en plus "presbytéro-centré"<sup>42</sup> ». Le poème *Ad episcopos* est donc le témoin d'une réflexion ecclésiologique que Théodulf contribue à développer également par son capitulaire, et qu'il faut mettre en relation avec la volonté des élites à éduquer le peuple et le clergé.



## Le rôle de la réécriture : la tension entre élitisme et diffusion du savoir

19 Dans l'*Epistola de litteris colendis*<sup>43</sup>, Charlemagne encourage les clercs, et notamment les prêtres, à se consacrer à l'étude des lettres afin d'être capables d'accomplir leur mission, qui est de transmettre aux fidèles la doctrine chrétienne. L'éducation des clercs est ainsi considérée comme une condition nécessaire pour mener le peuple au salut. Parallèlement, les prêtres sont invités à tenir des écoles afin que tous puissent apprendre à lire, et donc accéder aux textes sacrés. À cet effort de formation du clergé et du peuple, s'ajoute un travail sur le texte biblique. Celui-ci ne doit pas simplement être corrigé (*emendare*), pour éviter qu'un texte fautif ne corrompe celui qui le copie ou qui le lit<sup>44</sup>, mais aussi étudié, pour qu'en apparaissent ses différents sens. Cette double exigence de formation et d'interprétation exégétique révèle une tension fondamentale au sein des réformes carolingiennes. En effet, si, d'un côté, l'entreprise d'éducation du peuple et du clergé découle de la volonté de permettre à tout chrétien d'accéder à la parole de Dieu, de l'autre, la maîtrise de l'exégèse ainsi que de la culture patristique, sur laquelle s'appuie<sup>45</sup> la première, est réservée à une élite ecclésiastique lettrée, qui assume la position de guide du peuple, de recteur de l'*Ecclesia*<sup>46</sup>.

20 Le poème XIX de Théodulf<sup>47</sup>, à tort négligé des commentateurs, se fait l'écho de cette tension entre volonté pédagogique et conscience élitiste, pour peu que, l'étudiant sous le prisme de la réécriture et de l'exégèse, on prenne garde à sa structure. Il s'agit d'une mise en vers du livre II, II des *Moralia in Iob* de Grégoire le Grand, qui s'ouvre sur la remarque suivante :

*Aliquando namque a positione loci, aliquando a positione corporis, aliquando a qualitate aeris, aliquando a qualitate temporis signant, quid de uentura actione subiiciant*<sup>48</sup>.

En effet, tantôt par la position du lieu, tantôt par la position du corps, tantôt par l'indication de la température, tantôt par l'indication du moment, elles [les Saintes Écritures] indiquent ce qu'elles prévoient des événements futurs.

21 La réécriture est perceptible dès le titre du poème, « *De eo quod temporis status, et locus, et aura*<sup>49</sup> et motio, ingenium tractatoris adiuuat » [Du fait que le moment, le lieu, la température et le mouvement aident l'esprit de l'exégète], et son premier distique, qui le prolonge :

*Temporis ergo status, locus, aura et motio, gestae*

*Siue rei modus aptum adiuuat ingenium. (v. 1-2)*

Donc le moment, le lieu, la température et le mouvement, ou encore

La façon dont est faite l'action, aident l'esprit capable.

22 À l'instar de son modèle grégorien, le poème expose donc cinq éléments utiles pour l'interprétation d'un récit biblique – le moment (v. 3-10), le lieu (v. 11-25), la température (v. 25-32), la position des corps (v. 33-46) et l'ordre où se déroulent les actions du Christ (v. 47-56 ; ce dernier point est absent du texte de Grégoire) – illustrés par des exemples tirés de l'Ancien et surtout du Nouveau Testament. À qui était destiné ce poème méthodologique ? Son titre mentionne le *tractator*, substantif qui désigne à la fois l'exégète et le prédicateur<sup>50</sup>. Ses derniers vers évoquent par ailleurs la prédication, par l'intermédiaire de l'épisode de la multiplication des pains, tel qu'il est raconté dans *Matth* . 14, 16-21 :

*Discipulisque dapes tribuit, dant plebibus illi,*

*Quod hi docti illa, plebs pia constet eis. (v. 55-56)*

Et il confia à manger aux disciples, qui à leur tour le donnent au peuple,  
 Pour qu'il soit clair qu'eux sont instruits par cette nourriture, et la pieuse foule par  
 eux.

- 23 Ce distique s'inscrit dans une longue tradition patristique faisant de l'épisode de la multiplication des pains la *figura*, le type, de la prédication chrétienne<sup>51</sup>. Si le Christ ne donne pas la nourriture directement au peuple des croyants, c'est parce que son enseignement a besoin d'intermédiaires instruits (*docti*) dans les mystères de l'Écriture. Se manifeste ici une problématique politico-ecclésiologique contemporaine : la question était de savoir qui pouvait assumer la charge de prédication. Plusieurs capitulaires la réservent aux seuls évêques, et de nombreux textes manifestent une réticence à l'égard de la prédication non épiscopale<sup>52</sup>. L'*Admonitio generalis* ne permet aux prêtres que la lecture des Écritures, non son interprétation ; Alcuin, au contraire, met en cause cette approche, demandant que la prédication soit autorisée à l'ensemble du clergé<sup>53</sup>. Que nous disent ces vers sur la position de Théodulf dans ce débat ? Le choix de garder le mot *discipuli* (disciples), qui est celui du texte biblique, quand des autorités patristiques, sur ce même épisode, évoquent les *apostoli* (apôtres)<sup>54</sup>, laisse entendre que Théodulf est pour la prédication des prêtres – évêques et prêtres partageant une même fonction. En effet, si les apôtres sont traditionnellement considérés comme la préfiguration des évêques, les disciples annoncent quant à eux les simples prêtres<sup>55</sup>. Nous proposons donc de lire le poème XIX comme une méthode d'exégèse en vue de la prédication des prêtres, répondant indirectement aux exigences de formation des clercs sur laquelle s'est concentrée la législation carolingienne. Il témoigne de la « réalité de la pratique exégétique » carolingienne décrite par S. Shimahara : « Dans la pratique, cette élite savante des docteurs-prédicateurs s'adresse aux autres responsables du peuple chrétien, prédicateurs ou auxiliaires de la prédication<sup>56</sup>. »
- 24 Pour mieux cerner les enjeux du poème, il faut revenir à présent sur les différents types d'exégèse et, plus particulièrement, les exégèses littérale et typologique. L'exégèse du sens littéral porte sur le déroulement des événements racontés dans la Bible et considérés comme vrais, qui sont pour le christianisme la forme historique de la révélation divine<sup>57</sup>. La théorie augustinienne sur la différence entre la *res* et le *signum*, développée dans le *De Doctrina Christiana*<sup>58</sup>, permet d'en mieux comprendre la nature. Augustin y définit le signe (*signum*) comme une chose (*res*) à partir de laquelle autre chose vient à la pensée : ainsi par la fumée nous apprenons qu'il y a un feu. Le signe existe donc à la fois comme chose et comme signe, car tout signe est une chose (II, II, 2). Le lecteur doit par sa lecture et son interprétation aspirer à découvrir les pensées et la volonté de Dieu à travers les signes consignés dans la Bible (II, v, 6), que ces derniers soient les mots employés ou les actes rapportés dans le texte saint. Les récits bibliques portant sur des événements vrais peuvent donc se comprendre au sens propre et au sens figuré : à la fois choses et signes, les événements qu'ils racontent valent pour eux-mêmes et pour ce qu'ils signifient. L'exégèse *ad litteram* s'efforce donc de voir ce dont le récit est le *signum*, grâce à une analyse rhétorique du texte biblique<sup>59</sup>. Elle est une étape essentielle dans la lecture de la Bible, le point de départ nécessaire pour accomplir ce que G. Dahan appelle le « saut herméneutique<sup>60</sup> ». Il ne s'agit pas d'un passage du propre au figuré, déjà présent dans l'analyse du sens littéral, mais d'un déplacement de la lettre à l'esprit, selon la phrase de Paul en II Cor. 3, 6 : « *littera enim occidit, spiritus autem uiuificat* » [la lettre tue, mais l'esprit vivifie]. La prééminence du sens spirituel sur le sens littéral vient du fait que le premier porte des vérités proprement chrétiennes : la personne du Christ est l'élément à partir duquel se fait toute interprétation spirituelle des Écritures. Son premier niveau est

l'exégèse typologique, qui se fonde sur la conviction d'une unité entre les deux Testaments, le Nouveau étant l'accomplissement sur le plan spirituel des prophéties faites dans l'Ancien<sup>61</sup>.

- 25 Le chapitre II, II des *Moralia in Iob* est une digression méthodologique sur le sens littéral, et Théodulf y reste également attaché. Cette insistance sur le sens premier des Écritures s'explique par la visée pédagogique du poème et son arrière-plan pastoral. Le prêche peut, en effet, rester au niveau de la Lettre, car c'est l'unique sens que la plupart des hommes sont capables de comprendre : seul un petit nombre, une élite, accède aux sens forts et mystérieux – Grégoire le Grand, *Moralia in Iob*, I, XXI, 29 –, en pénétre l'Esprit. Mais si Théodulf en reste explicitement au niveau de l'exégèse littérale, il confère implicitement à son poème une forte dimension spirituelle. Il réorganise pour cela sa source grégorienne, dont il modifie l'ordre et parfois les exemples, afin que leur enchaînement fasse sens : Dieu cherchant Adam après le péché originel (*Gen.* 3, 8-9), le Christ pardonnant à la femme adultère (*Ioh.* 8, 1-11), le reniement puis les larmes de saint Pierre (*Luc.* 22, 56-62), la vision par Étienne et Marc du Christ après son ascension (*Act.* 7, 55-28 et *Marc.* 16, 19), et enfin la multiplication des pains (*Matth.* 14, 16-21). Le poème va donc, selon un ordre chronologique, des premiers temps aux temps présents – figurés par la multiplication des pains, c'est-à-dire la prédication. Cette succession porte en fait une réflexion sur la question du salut. Le poème s'ouvre sur Adam et se referme sur le Christ : ce passage du pécheur au salvateur, du premier homme au nouvel homme, est un motif typologique majeur, fondé sur *I Cor.* 15, 22 et *Rom.* 5, 12-19, qui fait de l'un la préfiguration de l'autre, dans une dialectique allant de l'orgueil à l'humilité, du péché à la rédemption, de la chute à l'élévation. Cette idée de rédemption est portée par l'épisode de la femme adultère, qui, succédant à celui d'Adam, est ainsi expliqué :

*Mons oleae namque est domini miseratio celsa :*

*Quo nos inquirens uenit ab arce poli,*

*Qua delibutos recreat nos unguine sancto,*

*Luminis et tribuit et pietatis opem.*

*Mane diem reuocans aduenit nocte fugata :*

*Quo noua lux adiit, legis et umbra abiit. (v. 19-24)*

Le mont des Oliviers est en effet la haute miséricorde du Seigneur :

Par elle il vint nous chercher depuis la citadelle du Ciel,

Par elle il nous recrée, qui sommes oints de l'onguent saint,

Et nous gratifie de l'œuvre de sa lumière et de son amour.

C'est le matin lorsqu'il vient, ramenant le jour quand la nuit a fui :

Par là vint une nouvelle Lumière, et s'en alla l'ombre de la Loi.

- 26 Ces vers, et plus particulièrement les v. 23-24, sont une invitation à dépasser la lecture littérale pour s'engager dans l'interprétation typologique, à pénétrer dans le sens spirituel de la Bible : l'expression d' « ombre de la Loi », *legis umbra*, tirée d'*Hebr.* 10, 1, évoque en effet la démarche typologique<sup>62</sup>. Cette invitation intervient quand le poème explique la descente du Christ du mont des Oliviers comme une image de la venue de Dieu sur terre par l'Incarnation ; c'est en effet précisément cette venue qui entraîne, pour les chrétiens, la réinterprétation de l'ensemble de l'Ancien Testament à la lumière du Nouveau, c'est-à-dire le saut herméneutique, le passage du sens littéral au sens spirituel. Le verbe *recreare*, au v. 21, évoque quant à lui la conception qu'ont du salut Ambroise et Augustin. Dans le cadre de la distinction opérée par Paul entre homme intérieur et homme extérieur (*II Cor.* 4, 16), il prend chez ces auteurs une signification rédemptionnelle : il désigne la recréation de l'homme intérieur, tel qu'il était avant le péché, à l'image de Dieu. Dans les *Enarrationes in Psalmos*, Augustin rapproche cette

recréation de l'homme de la double nature de Jésus, divine et humaine<sup>63</sup>. Par le verbe *recreare*, Théodulf pose donc la péripécie de la femme adultère comme une image du salut de l'homme par la venue de Dieu en la personne du Fils : le poème prend ainsi une signification sotériologique et christologique<sup>64</sup>.

- 27 Formellement, le poème XIX s'en tient à l'exégèse littérale, offrant à tout *tractator* des clefs pour comprendre le texte biblique. Mais le lecteur qui maîtrise les codes de l'exégèse typologique et les écrits des autorités patristiques, le lecteur *doctus* et *aptus*, peut, seul, en percevoir la dimension typologique et surtout christologique, sur laquelle se fonde la pensée doctrinale de la rédemption par l'Incarnation, et que révèle une étude de la structure du poème. Le sens spirituel, sans lequel la lettre est morte selon l'exégèse chrétienne, ne peut donc être saisi que par l'*aptum ingenium*, l'esprit apte, expression employée dès l'incipit du poème et qui reflète bien la conception élitiste qu'ont de l'exégèse les penseurs carolingiens<sup>65</sup>. Ce texte s'ancre donc dans des problématiques contemporaines, aussi bien ecclésiologiques – la prédication des prêtres – que théologiques. À la fois simple sur un plan et érudit sur l'autre, selon que l'on s'en tienne ou non à la lettre, il témoigne bien de l'appartenance de Théodulf au monde des lettrés carolingiens, dans une tension entre pédagogie et élitisme.

## Conclusion

- 28 Les poèmes de Théodulf, lorsqu'on les aborde comme des textes littéraires, se révèlent, indéniablement, témoins de leur époque. La prise en compte des modalités de leur rédaction, de leurs destinataires et de leur rapport aux sources patristiques, est essentielle à cet égard, et les outils propres à l'analyse littéraire nous apportent une aide précieuse face à ces écrits, qui, par leur langue et par leur époque, nous sont doublement étrangers. C'est ce que nous espérons avoir montré dans cet article, à travers la lecture de trois poèmes, rarement mis en avant malgré leur grande richesse. En les étudiant sous les angles de la syntaxe, du lexique et de la structure, nous avons cherché à dégager les problématiques politiques, ecclésiologiques et théologiques qui les sous-tendent. Une constante est alors apparue : la volonté de définir, ou plutôt de redéfinir, les rapports entre les différentes composantes de l'*Ecclesia* – le pape, le roi, les évêques, le peuple et le reste du clergé –, afin de mettre en ordre la société chrétienne, de la mener au salut. Dans cette *Ecclesia*, Théodulf, évêque d'Orléans, conseiller de Charlemagne et poète maîtrisant parfaitement la culture classique et patristique, occupe une position privilégiée que reflètent ses textes : son point de vue est celui d'une élite cléricale intellectuelle, non dépourvue d'ailleurs de contradictions, entre volonté de diffusion du savoir et conception élitiste de ce même savoir. C'est à travers le regard de cette élite que nous pouvons contempler, lorsque nous lisons les poèmes de Théodulf, la Renaissance carolingienne.

## NOTES

1. L'édition de référence est celle des *Monumenta Germaniae Historica* : THÉODULF D'ORLÉANS, *Theodulfi Carmina*, éd. E. DÜMMLER, Berlin, 1881 (MGH, *Poetae latini Aevi Carolini I*), p. 437-581. Nous avons préparé une nouvelle édition dans le cadre de notre thèse de doctorat, intitulée « *Theodulfica Musa*. Étude, édition critique et traduction des poèmes de Théodulf d'Orléans », sous la direction de C. Veyrard-Cosme, université Sorbonne Nouvelle – Paris 3, soutenue le 1<sup>er</sup> décembre 2018. Les traductions proposées dans cet article en sont tirées, ainsi qu'une partie des analyses.
2. Pour une présentation de la Renaissance carolingienne, voir par exemple P. DEPREUX, « Ambitions et limites des réformes culturelles à l'époque carolingienne », *Revue historique*, 304 (2002), p. 721-753.
3. C. JOUHAUD, D. RIBARD et N. SCHAPIRA, *Histoire, littérature, témoignage : écrire les malheurs du temps*, Paris, 2009, p. 13.
4. C'est par cette image que Théodulf évoque la tablette de cire sur laquelle le notaire Ercambald recueille les propos tenus à la cour pendant les assemblées (poème XXV, v. 150) : « *Verbaque suscipiat, quae sine uoce canat* » [Elle recueille les propos, qu'elle chante sans voix]. Il reprend ainsi la définition qu'Isidore de Séville donne des lettres de l'alphabet, capables de faire parler sans voix les mots des absents (ISIDORE DE SÉVILLE, *Etymologiae*, I, III, 1).
5. P. DEPREUX, « Ambitions et limites... », *op. cit.*, p. 725.
6. THÉODULF D'ORLÉANS, *Capitulaires*, éd. P. BROMMER, Hanovre, 1984 (MGH, *Capitula episcoporum I*), p. 73-184.
7. Sur le terme de *renouatio*, comme sur celui de « renaissance », voir M. SOT, « *Renouatio*, renaissance et réforme à l'époque carolingienne : recherche sur les mots », *Bulletin de la Société nationale des Antiquaires de France* (2007), p. 62-72.
8. Sur cette conception de l'*ecclesia*, voir notamment M. DE JONG, « *Sacrum palatium et ecclesia*. L'autorité religieuse royale sous les Carolingiens (790-840) », *Annales. Histoire, sciences sociales*, 58/6 (2003), p. 1243-1271, ici p. 1246 et 1255-1256.
9. M. LAUWERS, « Le glaive et la parole. Charlemagne, Alcuin et le modèle du *rex praedicator* : notes d'ecclésiologie carolingienne », *Annales de Bretagne et des pays de l'Ouest*, 111/3 (2004), p. 221-244, ici p. 242.
10. Voir sur ce point F. CLOSE, « De l'alliance franco-romaine à l'alliance franco-pontificale. Sur la mention de l'appel de Grégoire III (739) dans l'historiographie carolingienne », *Francia. Forschungen zur westeuropäischen Geschichte*, 37 (2010), p. 1-24.
11. *Codex Carolinus*, éd. W. GUNDLACH, Berlin, 1892 (MGH, *Epistolae*, 3), p. 469-653.
12. F. CLOSE, « De l'alliance franco-romaine... », *op. cit.*, p. 2-3.
13. ALCUIN, *Epistolae*, éd. E. DÜMMLER, Berlin, 1895 (MGH, *Epistolae*, 2), p. 1-481, ici p. 136-138, lettre 93.
14. Pour le résumé qui suit, nous nous appuyons essentiellement sur deux articles : R. SCHIEFFER, « Das Attentat auf Papst Leo III. », in P. GODMAN, J. JARNUT et P. JOHANEK (dir.), *Am Vorabend der Kaiserkrönung*, Berlin, 2002, p. 75-85 ; M. BECHER, « Die Reise Papst Leos III. zu Karl dem Großen : Überlegungen zu Chronologie, Verlauf und Inhalt der Paderborner Verhandlungen des Jahres 799 », in P. GODMAN, J. JARNUT et P. JOHANEK (dir.), *Am Vorabend der Kaiserkrönung*, Berlin, 2002, p. 87-112.

15. Cette rencontre donna lieu à une épopée célèbre, *Karolus Magnus et Leo Papa*, dont on trouvera le texte et la traduction dans H. BEUMANN, F. BRUNHÖLZ et W. WINKELMAN, *Karolus Magnus et Leo Papa. Ein paderborner Epos vom Jahre 799*, t. 8, Paderborn, 1966, p. 55-97.
16. M. BECHER, « Die Reise Papst Leos III... », *op. cit.*, p. 99.
17. Sur ce synode et ses conclusions, voir par exemple L. WALLACH, « The Roman Synod of December 800 and the Alleged Trial of Leo III. A Theory and the Historical Facts », *The Harvard Theological Review*, 49/2 (1956), p. 123-142.
18. THÉODULF D'ORLÉANS, *Carmina...*, *op. cit.*, p. 523-524.
19. R. SCHIEFFER, « Das Attentat auf Papst Leo III... », *op. cit.*, p. 81 pour la datation.
20. E. Dümmler corrige la leçon « *qui* » de l'*editio princeps* en « *quia* ». Sans doute le fait-il pour des raisons de métrique ; on trouve cependant à plusieurs reprises dans la poésie de Théodulf un *i* long à « *qui* » alors même que celui-ci est au nominatif. La leçon « *qui* » étant donc acceptable, nous la conservons.
21. Nous avons ici un exemple de vocatif *ad absurdum* dont était friand Théodulf.
22. Sur ces différentes versions et leurs implications politiques, voir R. SCHIEFFER, « Das Attentat auf Papst Leo III... », *op. cit.*, p. 81-85.
23. Dans une lettre datée de juin 799, Alcuin rappelle ainsi que c'est au pape qu'échoie la fonction de vicaire de saint Pierre : ALCUIN, *Epistolae...*, *op. cit.*, p. 288, lettre 174, l. 18.
24. H. BEUMANN, « Das Paderborner Epos und die Kaiseridee Karls des Grossen », in H. BEUMANN *et al.* (dir.), *Karolus Magnus...*, *op. cit.*, p. 39.
25. Sur le pouvoir épiscopal, voir par exemple l'article de G. BÜHRER-THIERRY, « Épiscopat et royauté dans le monde carolingien », in W. FALKOWSKI et Y. SASSIER (dir.), *Le monde carolingien. Bilan, perspectives, champs de recherches*, Turnhout, 2009, p. 143-156.
26. THÉODULF D'ORLÉANS, *Carmina...*, *op. cit.*, p. 452-458.
27. GRÉGOIRE LE GRAND, *Règle pastorale*, introd. B. JUDIC, éd. F. ROMMEL, trad. E. DEKKERS et C. MOREL, 2 vol., Paris, 1992 (Sources chrétiennes, 381-382).
28. C. VEYRARD-COSME, *Tacitus nuntius : recherches sur l'écriture des Lettres d'Alcuin (730 ?-804)*, Paris, 2013, p. 247-255. Pour une introduction sur le genre littéraire du *speculum*, voir l'article de P. HADOT, « Fürstenspiegel », in T. KLAUSER et E. DASSMANN (dir.), *Reallexikon für Antike und Christentum : Sachwörterbuch zur Auseinandersetzung des Christentums mit der antiken Welt*, t. 8, Stuttgart, 1972, col. 555-632.
29. P.-M. GY, « Remarques sur le vocabulaire antique du sacerdoce chrétien », in J. GUYOT (dir.), *Études sur le Sacrement de l'Ordre*, Paris, 1957, p. 127-145.
30. C. VAN RHIJN, *Shepherds of the Lord : priests and episcopal statutes in the Carolingian period*, Turnhout, 2007, p. 53-54.
31. Cette conception s'appuie, notamment, sur des écrits des Jérôme et de l'*Ambrosiaster* : O. ROUSSEAU, « La doctrine du ministère épiscopal et ses vicissitudes dans l'Église d'Occident », in Y. CONGAR et B. DUPUY (dir.), *L'épiscopat et l'Église universelle*, Paris, 1962, p. 279-308, ici p. 279-281.
32. THÉODULF D'ORLÉANS, *Capitulaires...*, *op. cit.*, p. 104 (l. 6).
33. Le titre, qui contient le mot *episcopus* (évêque), est un ajout du premier éditeur : J. SIRMOND, *Theodulfi Aurelianensis episcopi Opera. Jacobi Sirmondi Societatis Jesu presbyteri cura & studio edita, notisque illustrata*, Paris, 1646, p. 303.
34. Voir J. FONTAINE, « La figure d'Isidore de Séville à l'époque carolingienne », in J. FONTAINE et C. PELLISTRANDI (dir.), *L'Europe héritière de l'Espagne wisigothique*, Madrid, 1992, p. 195-211.
35. ISIDORE DE SÉVILLE, *Etymologiae*, livre VII. *Dieu, les anges, les saints*, éd. J.-Y. GUILLAUMIN, trad. J.-Y. GUILLAUMIN et P. MONAT, Paris, 2012 (Auteurs latins du Moyen Âge, 24), p. 137.
36. Y. CONGAR, « Quelques expressions traditionnelles du service chrétien », in Y. CONGAR et B. DUPUY (dir.), *L'épiscopat...*, *op. cit.*, p. 124-132.

37. Voir GRÉGOIRE LE GRAND, *Règle pastorale*, introd. B. JUDIC, éd. F. ROMMEL, trad. E. DEKKERS et C. MOREL, t. 1, Paris, 1992 (Sources chrétiennes, 381), p. 63.
38. Sur ce terme, voir GRÉGOIRE LE GRAND, *Règle pastorale...*, *ibid.*, p. 54-55.
39. Sur ces jeux de mots, voir Y. CONGAR, « Quelques expressions traditionnelles... », *op. cit.*, p. 101-105.
40. C. VAN RHIJN, *Shepherds of the Lord...*, *op. cit.*, p. 63.
41. C. VAN RHIJN, *Shepherds of the Lord...*, *ibid.*, p. 64.
42. Expression d'Alain Rauwell, cf. « Les hiérarchies internes à l'ordre sacerdotal et la question de la sacramentalité de l'épiscopat dans l'Église romaine de S. Augustin à Pierre Lombard », in F. BOUGARD, D. IOGNA-PRAT et R. LE JAN (dir.), *Hiérarchie et stratification sociale dans l'Occident médiéval (400-1100)*, Turnhout, 2008, p. 105-115, ici p. 105 ; citée par C. VAN RHIJN, *Shepherds of the Lord...*, *ibid.*, p. 65.
43. *Epistola de litteris colendis*, éd. A. BORETIUS, Hanovre, 1883 (MGH, *Capitula regum Francorum*, 1), p. 78-79.
44. *Die Admonitio generalis Karls des Grossen*, éd. H. MORDEK, K. ZECHIEL-ECKES et M. GLATTHAAR, Hanovre, 2013 (MGH, *Fontes*, 16), p. 224, par. 70, l. 320-326.
45. La production exégétique de la période carolingienne se caractérise par un recours accru, par rapport à la période précédente, aux sources patristiques : S. SHIMAHARA, « Citations explicites ou recours implicites ? Les usages de l'autorité des Pères dans l'exégèse carolingienne », in R. BERNDT et M. FÉDOU (dir.), *Les réceptions des Pères de l'Église au Moyen Âge*, t. 1 (*Le devenir de la tradition ecclésiale*), Münster, 2013, p. 369-388, ici p. 369-372.
46. Voir à ce sujet S. SHIMAHARA, « L'exégèse biblique et les élites : qui sont les recteurs de l'Église à l'époque carolingienne ? », in F. BOUGARD, R. LE JAN et R. MCKITTERICK (dir.), *La culture du haut Moyen Âge, une question d'élites ?*, Turnhout, 2009, p. 201-217.
47. THÉODULF D'ORLÉANS, *Carmina...*, *op. cit.*, p. 476-477.
48. GRÉGOIRE LE GRAND, *Moralia in Iob. Libri I-IX*, éd. M. ADRIAEN, Turnhout, 1979 (*Corpus Christianorum Series Latina*, 143A), p. 59.
49. E. Dümmler, à la suite de J. Sirmond, donne « *causa* », leçon que nous considérons comme fautive. La cause n'est en effet avancée ni dans le corps du poème ni dans le texte de Grégoire comme un élément à prendre en compte pour interpréter un récit biblique. Nous le corrigeons en « *aura* », mot qui correspond à un point développé aussi bien par Grégoire que par Théodulf et qui apparaît au v. 1.
50. Sur le double sens de ce mot, voir C. MOHRMANN, « Praedicare – Tractare – Sermo », in *Études sur le latin des chrétiens*, t. 2 (*Latin chrétien et médiéval*), Rome, 1961, p. 63-79, ici p. 70.
51. Voir ainsi GRÉGOIRE LE GRAND, *Moralia in Iob*, I, XIX, 27, pour n'en donner qu'un exemple.
52. K. MITALAÏTE, « La transmission de la doctrine dans la prédication carolingienne », *Revue des sciences philosophiques et théologiques*, 97/2 (2013), p. 243-276, ici p. 245 et 250-252.
53. K. MITALAÏTE, « La transmission... », *ibid.*, p. 251 ; M. LAUWERS, « Le glaive et la parole... », *op. cit.*, p. 227-228.
54. Par exemple AMBROISE, *Expositio evangelii Lucae*, VI, 84 ; HILAIRE DE POITIERS, *In Mattheum*, XIV, 11 ; GRÉGOIRE LE GRAND, *Moralia in Iob*, I, XIX, 27.
55. THÉODULF D'ORLÉANS, *Capitulaires...*, *op. cit.*, p. 104 (l. 6-8) ; voir également M. LAUWERS, « Le glaive et la parole... », *op. cit.*, p. 238-239.
56. S. SHIMAHARA, « L'exégèse biblique et les élites... », *op. cit.*, p. 203.
57. Voir, sur ce point, l'introduction dans AUGUSTIN, *La Genèse au sens littéral en douze livres. De Genesi ad litteram l. XII*, trad. P. AGAËSSE et A. SOLIGNAC, Paris, 1972 (Bibliothèque augustinienne, 48), p. 32-33.
58. AUGUSTIN, *De doctrina christiana. De vera religione*, éd. K. D. DAUR et J. MARTIN, Turnhout, 1962 (*Corpus Christianorum Series Latina*, 32).

59. Le sens littéral « englobe tout ce qui est décryptage du langage métaphorique et des tropes » : G. DAHAN, « Le sens littéral dans l'exégèse chrétienne de la Bible au Moyen Âge », in O.-T. VENARD (dir.), *Le sens littéral des Écritures*, Paris, 2009, p. 237-262, ici p. 225.
60. G. DAHAN, *L'exégèse chrétienne de la Bible en Occident médiéval : XII<sup>e</sup>-XIV<sup>e</sup> siècle*, Paris, 1999, p. 435.
61. Pour un article détaillé sur le sens typologique, voir par exemple J. DANIELOU, « L'unité des deux Testaments dans l'œuvre d'Origène », *Revue des sciences religieuses*, 22/1 (1948), p. 27-56.
62. Elle apparaît par exemple au début de l'homélie XVII des *Homélie sur Josué* d'Origène, traduite par Rufin, qui s'ouvre sur une explication de la démarche typologique.
63. K. MITALAÏTÉ, *Philosophie et théologie de l'image dans les Libri Carolini*, Paris, 2007, p. 143-145.
64. La sotériologie considère la place centrale du Christ dans l'économie du salut ; elle est étroitement associée à la christologie, qui envisage de son côté l'identité du Christ et la nature de son être. Sur cette définition et sur le lien, dans le développement du dogme, entre christologie et sotériologie, voir B. SESBOUË et J. WOLINSKI, *Histoire des dogmes*, t. 1 : *Le Dieu du salut. La tradition, la règle de foi et les Symboles - L'Économie du salut - Le développement des dogmes trinitaires et christologiques*, Paris, 1994, p. 341-342. L'expression « économie du salut » désigne quant à elle « le plan de Dieu sur l'homme et la mise en œuvre de ce plan » (*ibid.*, p. 362).
65. S. SHIMAHARA, « L'exégèse biblique et les élites... », *op. cit.*, p. 201.
- 

AUTEUR

ENIMIE ROUQUETTE

Université Sorbonne Nouvelle – Paris 3