

Le VI^e Livre des *Oracles sibyllins*

Jean-Michel Roessli*

Introduction

Le corpus des *Oracles sibyllins* est un recueil de textes poétiques dont la composition s'étend du II^e siècle avant J.-C. au VII^e siècle de notre ère. Tel qu'il est parvenu jusqu'à nous et pris dans sa totalité, ce corpus compte quelque 4230 hexamètres grecs, distribués en douze livres de longueur inégale, numérotés de 1 à 14 en raison d'erreurs et de confusion dans la tradition manuscrite (les livres 9 et 10 n'existent pas)¹. Le livre le plus long compte 829 vers (livre 3), le plus court 28 (livre 6). L'ensemble est précédé d'un prologue², ajouté à la fin du V^e ou au début du VI^e siècle et dû à un éditeur chrétien resté anonyme. Ce recueil, qui se distingue notamment par son caractère composite et hétérogène, est l'œuvre d'auteurs juifs et chrétiens qui ont choisi de se placer sous l'autorité de la *Sibylle* païenne pour exprimer leurs conceptions théologiques et faire valoir leurs espérances eschatologiques, en imitant les Gentils sur leur propre terrain.

C'est la plus petite unité du corpus que je me propose d'examiner dans le cadre de cette contribution, le sixième livre, dont les vingt-huit vers posent à l'interprète des difficultés considérables, aussi bien d'ordre philologique que théologique³. Tous ces problèmes ne

* Université de Fribourg, Suisse. L'auteur tient à remercier Jackie Pigeaud de l'avoir invité à participer aux VIII^{èmes} Entretiens de La Garenne Lemot, ainsi que ses amis Bertrand Bouvier, Jean-Daniel Dubois, Alain Le Boulluec, Alexandre Roduit et Werner Steinmann, pour leurs remarques et suggestions. L'étude présentée ici constitue la forme provisoire d'un commentaire plus étendu.

¹ Contrairement à une idée encore tenace (cf. par exemple H. W. PARKE (éd. B. MCGING), *Sibyls and Sibylline Prophecy in Classical Antiquity*, Londres-New York, 1988, 1992, p. 1 et 3), ces livres n'ont pas disparu, mais n'existent tout simplement pas.

² Celui-ci figure dans quelques manuscrits de la famille Φ .

³ *Status quaestionis* sur le livre 6 : J. A. FABRICIUS, *Bibliotheca Graeca*, vol. I, Hambourg, 1707², p. 209-210 (= 1790⁴ [Reprint Hildesheim, 1966], p. 269-270); B. THORLACIUS, *Libri sibyllistarum veteris Ecclesiae, crisi, quatenus monumenta christiana sunt, subjecti*, Copenhague, 1815, p. 309-310; F. BLEEK, « Ueber die

pouvant être traités dans les limites de cet article, je me contenterai d'aborder les plus importants et m'efforcerai de voir comment la parole prophétique de la Sibylle est exploitée au profit du message chrétien.

Mais auparavant, lisons ce texte, que je livre ici dans une traduction encore inédite, destinée au second volume des *Écrits apocryphes chrétiens*, à paraître en Pléiade en automne 2005⁴. Cette traduction, qui se fonde sur un texte critique établi à partir d'une comparaison détaillée des éditions disponibles⁵, est assortie de plusieurs variantes, les unes prenant en compte les leçons des trois familles de manuscrits connues (Ω, Φ et Ψ) et les conjectures des philologues, les autres visant à rendre sensibles les nuances du texte et les problèmes d'interprétation qu'il peut poser.

Les vingt-huit vers du livre 6 ne se présentent pas explicitement comme un oracle de la Sibylle, mais plutôt comme un hymne⁶ au Fils de l'Immortel. Cet hymne, dont l'origine et

Entstehung und Zusammensetzung der uns in 8 Büchern erhaltenen Sammlung Sibyllinischer Orakel. Zweiter Teil », *Theologische Zeitschrift* 2 (1820) 199-201; J. H. FRIEDLIEB, *Die sibyllinischen Weissagungen*, Leipzig, 1852, p. XLIX-L; CH. ALEXANDRE, *Oracula Sibyllina*, vol. II, Paris, 1856, *Excursus ad sibyllinos libros*, V, cap. IX. *De libris sexto et septimo*, p. 379-383; H. EWALD, « Abhandlung über Entstehung, Inhalt und Werth der sibyllischen Bücher », dans *Abhandlungen der königlichen Gesellschaft der Wissenschaften zu Göttingen*, t. 8, 1858, Historisch-philologische Classe, Göttingen, 1860, p. 63-70; E. REUSS, « Les sibylles chrétiennes », *Nouvelle revue de théologie* 7 (1861) 235-236; H. DECHENT, « Charakter und Geschichte der altchristlichen Sibyllenschriften », *Zeitschrift für Kirchengeschichte* 2 (1878) 500-501; A. VON HARNACK, *Geschichte der altchristlichen Litteratur bis Eusebius*, t. II/1, Leipzig, 1897, p. 581; t. II/2, Leipzig, 1904, p. 185; J. GEFFCKEN, *Komposition und Entstehungszeit der Oracula Sibyllina* (TU N. F. 8.1), Leipzig, 1902, p. 31-32; W. BOUSSET, « Sibyllen und sibyllinische Bücher », *Realencyclopädie für Theologie und Kirche* 18 (1906) 277; S. SZÉKELY, *Bibliotheca Apocrypha*, Fribourg-en-Brisgau, 1913, p. 152.154-155; O. BARDENHEWER, *Geschichte der altkirchlichen Litteratur*, t. II, Fribourg-en-Brisgau, 1914, p. 712; A. RZACH, « Sibyllinische Orakel », *RE*, 1923, col. 2140-41; H. LECLERCQ, « Oracle », *DACL* 12 (1936) col. 2232; A. KURFESS, « Sibyllinische Weissagungen. Eine literar-historische Plauderei », *ThQ* 117 (1936) 361-362; E. AMANN, « Sibyllins (Livres) », *DTC* 14 (1941), 2028-2029; A. KURFESS, *Sibyllinische Weissagungen. Urtext und Übersetzung*, Munich, 1951, p. 313; E. SUÁREZ DE LA TORRE, « Oráculos Sibilinos », dans A. DíEZ MACHO (éd.), *Apócrifos del Antiguo Testamento*, t. III, Madrid, 1982, p. 246; J. J. COLLINS, « The Sibylline Oracles », dans J. H. CHARLESWORTH (éd.), *The Old Testament Pseudepigrapha*, vol. 1, Garden City, N. Y., 1983, p. 406; E. SCHÜRER, *The History of the Jewish People in the Age of Jesus Christ : (175 B. C. - A. D. 135)*, a new English version revised and edited by Geza Vermes (et alii), t. III.1, Edimbourg, 1986, p. 645; J. J. COLLINS, « The Development of the Sibylline Tradition », *ANRW*, II, 20.1, Berlin-New York, 1987, p. 449; K. STROBEL, *Das Imperium Romanum im "3. Jahrhundert". Modell einer historischen Krise*, Stuttgart, 1993, p. 359; M. D. USHER, « The Sixth Sibylline Oracle as a Literary Hymn », *GRBS* 36 (1995) 25-49; A. KURFESS - J.-D. GAUGER, *Sibyllinische Weissagungen*, Düsseldorf-Zurich, 1998, p. 455-456; A.-M. DENIS, *Introduction à la littérature religieuse judéo-hellénistique*, t. II, Turnhout, 2000, p. 985; L. ROSSO UBIGLI, « Sibyllinen », *TRE* 31 (2000) 243; E. SUÁREZ DE LA TORRE, « Oráculos Sibilinos », dans A. DíEZ MACHO - A. PIÑERO SÁENZ (éds.), *Apócrifos del Antiguo Testamento*, t. III, Madrid, 2002, p. 346 et 361.

⁴ P. GEOLTRAIN (†) – J.-D. KAESTLI (éds.), *Écrits apocryphes chrétiens* (coll. « La Pléiade »), Paris, 2005, t. II, p. 1045-1083, pour le livre 6, p. 1057-1060.

⁵ Voir la liste des éditions reproduite à la fin de cette étude. Pour une parfaite intelligibilité de l'apparat critique, il aurait été utile de fournir une bibliographie complète des travaux sur le texte des *Oracles sibyllins*, mais les limites imparties à cet article ne permettent pas de le faire. Les lecteurs se reporteront aux éditions critiques.

⁶ Charles ALEXANDRE l'avait déjà relevé dans son *editio maior* des *Oracula sibyllina* (vol. II, *Excursus ad sibyllinos libros*, Paris, 1856, V, p. 380 : « potius hymno quam vaticinio similis »; *ibid.*, VII, p. 615 : « non vaticinio, non historiae sed potius hymno similis... paene lyricus »). Cette dernière remarque est citée par M. D. USHER, *o. l.* ci-dessus note 3, p. 25, qui se propose de fournir une analyse littéraire de l'hymne et de le situer dans une tradition hymnique plus large. Contrairement à l'auteur de la rubrique sur les *Oracles sibyllins* dans la nouvelle édition de l'*Introduction à la littérature religieuse judéo-hellénistique* d'Albert-Marie DENIS,

le caractère chrétiens ne font aucun doute, retrace brièvement, mais avec dramatisme, les grandes étapes de la vie du Christ – sans que celui-ci ne soit jamais nommé –, et s’achève par une invocation adressée au bois de la croix.

Abréviations

<i>ANRW</i>	<i>Aufstieg und Niedergang der Römischen Welt</i>
<i>DACL</i>	<i>Dictionnaire d'archéologie chrétienne et de liturgie</i>
<i>DDD</i>	<i>Dictionary of Deities and Demons in the Bible</i>
<i>DTC</i>	<i>Dictionnaire de théologie catholique</i>
<i>GCS</i>	<i>Die Griechischen Christlichen Schriftsteller</i>
<i>GRBS</i>	<i>Greek, Roman and Byzantine Studies</i>
<i>RE</i>	<i>Paulys Realencyclopädie der classischen Altertumswissenschaft</i>
<i>SC</i>	<i>Sources chrétiennes</i>
<i>ThQ</i>	<i>Theologische Quartalschrift</i>
<i>ThT</i>	<i>Théosophie dite de Tübingen</i>
<i>TOB</i>	<i>Traduction œcuménique de la Bible</i>
<i>TRE</i>	<i>Theologische Realenzyklopädie</i>
<i>TU</i>	<i>Texte und Untersuchungen</i>

Turnhout, 2000, t. II, p. 985, j'éviterai de parler d'une hymne au féminin, car rien n'indique que ce poème a connu un usage liturgique.

LIVRE 6 : NOUVEAU TEXTE CRITIQUE ⁷

1	ἀθανάτου μέγαν υἷον αἰοίδιμον ἐκ φρενὸς αὐδῶ,
2	ᾧ θρόνον ὑψιστος γενέτης παρέδωκε λαβέσθαι
3	οὐπω γεννηθέντι· ἐπεὶ κατὰ σάρκα τὸ δισσὸν
4	ἠγέρθη, προχοαῖς ἀπολουσάμενος ποταμοῖο
5	Ἰορδάνου, ὃς φέρεται γλαυκῶ ποδὶ κύματα σύρων,
6	ἐκ πυρὸς ἐκφεύξας πρῶτος θεὸν ὄψεται ἠδὺν
7	πνεύματι γινόμενον, λευκαῖς πτερύγεσσι πελεΐης.
8	ἀνθήσει δ' ἄνθος καθαρὸν, βρύσουσι δὲ πηγαί.
9	δείξει δ' ἀνθρώποισιν ὁδοῦς, δείξει δὲ κελεύθους
10	οὐρανίας· πάντας δὲ σοφοῖς μύθοισι διδάξει.
11	ἦξει δ' ἔς τε δίκην καὶ πιάσσει λαὸν ἀπεχθῆ
12	αἶνετὸν ἀυχήσας πατρὸς γένος οὐρανίδαο.
13	κύματα πεζεύσει, νόσον ἀνθρώπων ἀπολύσει,
14	στήσει τεθνηῶτας, ἀπάσεται ἄλγεα λυγρά·
15	ἐκ δὲ μιῆς πῆρης ἄρτου κόρος ἔσσεται ἀνδρῶν,
16	οἶκος ὅταν Δαυὶδ φύῃ φυτὸν· ἐν χειρὶ δ' αὐτοῦ

1-9 pauca ex his versibus legi possunt in Q hic partim lacero, partim magnopere detricto | 1 ἐκ Ω (ἐν P) Φ Ψ | 2 γενέτης Φ Ψ M : om. Q V additum in margine altera manu in H | 3 οὐπω γεννηθέντι Ω : μήπου γεννηθέντος (γενηθέντος A) Φ Ψ – κατὰ Ω : διὰ Φ om. Ψ – τὸ δισσὸν Φ Ψ Castalio Orsopoeus Alexandre Geffcken Kurfess : δοθεῖσαν (δοθεῖσα V) Ω Friedlieb Rzach | 4 προχοαῖς Ω : προχοαῖς δ' Φ Ψ | 5 γλαυκῶ ποδὶ κύματα Φ M : γλαυκῶ ποδὶ κύμα Ψ γλαυκῶπιδι κύματι H Z (κύμασι V) γλαυκῶπιδα κύματα conī. Rzach λευκῶπιδα κύματα conī. Mendelssohn cf. ὁ γὰρ Ἰορδάνης λευκότερα σύρει τὰ κύματα von Gutschmid (Kleine Schriften V 705) | 6 ἐκ Φ Ψ Fabricius Rzach : ὃς Ω Friedlieb Alexandre Geffcken Kurfess Erbetta – πυρὸς Ω Φ Ψ Friedlieb Alexandre Geffcken Kurfess Erbetta : πατρὸς conī. Fabricius – ἐκφεύξας πρῶτος (πρῶτον V) Ω Friedlieb Fehr Alexandre Geffcken Kurfess Erbetta : ἐκ (ἐν P) πρῶτου πρῶτος Φ Ψ Fabricius – θεὸν ὄψεται ἠδὺν Ω Friedlieb Fehr Geffcken : θεὸς ὃς τε καὶ ἠδὺν Φ Castalio Orsopoeus θεὸς ὅτε ἠδὺν Ψ θεὸς ᾧ τε καὶ ἠδὺν Fabricius θεοῦ ὄψεται ἠδὺν Bleek Alexandre Rzach θεὸν ὄψεται ἠδὺν Kurfess Erbetta Usher | 7 πνεύματι γινόμενον Φ Ψ Geffcken : πνεύματι γεννηθέντα Ω Friedlieb Fehr πνεῦμ' ἐπιγινόμενον conī. Fabricius Bleek rec. Alexandre Rzach Kurfess Erbetta Usher – λευκαῖς πτερύγεσσι πελεΐης (πελίης F) Ω Φ Ψ : λευκῆς πτερύγεσσι πελεΐης Fabricius Rzach Erbetta | 8 ἀνθήσει δ' ἄνθος καθαρὸν Ω Φ Ψ Lactantius (om. B G) ThT – βρύσουσι δὲ Ω Alexandre Rzach Geffcken Kurfess Usher : βρύσουσι δὲ Φ Ψ βρίθουσι δὲ ThT βρίσουσι δὲ Beatrice – πηγαί Ω Alexandre² Rzach Geffcken Kurfess Usher : πάντα Φ Ψ ThT Alexandre¹ Friedlieb | 9 Ω Ψ Φ ThT | 10 οὐρανίας V H ThT : οὐρανίους Φ Ψ M Q – σοφοῖς Ω Φ Ψ Beatrice : σοφοῦς ThT – μύθοισι Ω Φ ThT (μύθοις P) Ψ | 11 ἦξει δ' ἔς Ω : ἄξει (ᾧξει A) δ' εἰς (ἔς) Erbse Φ Ψ ThT – τε δίκην Ω Φ Ψ ThT – καὶ πιάσσει ipsi correxi ex Ω (« καὶ πιάσει » [τιάσει H] Ω) : καὶ πείσει Φ Ψ Beatrice – λαὸν ἀπεχθῆ Ω Φ Ψ Friedlieb Beatrice : ἀπειθῆ conī. Alexandre ex Or sib 1, 204; 3, 668; 8, 301 rec. Rzach Geffcken Kurfess Usher καὶ δείξει πλοῦτον ἀπεχθῆ ThT | 12 ἀυχῆσ.. Q, ἀυχέισας καὶ V, ἀυχῆ καὶ H ἀυχῆισ καὶ Z | 13-15 Lactantius (div. Inst. 4.15.25 ; om. H M) | 13 κύματα πεζεύσει Ψ Lactantius ThT : κύματα πεζεύσειε Ω Φ – κύματα πεζεύσει = Or sib 1, 356 – νόσον ἀνθρώπων ἀπολύσει Lactance (om. H M) : νόσους δ' ἀνδρῶν ἀπολύσει Φ νόσον ἀνθρώπων ἀπελάσσει ThT νόσους δ' ἀνδρῶν ἀπολύσει Castalio Orsopoeus νόμους δ' ἀνδρῶν ἀπολύσει Ψ νόμους τ' ἀνδρῶν ἀπολύει M νόμοις τ' ἀνθρώπων ἀπολύει Q V H | 14 τεθνηῶτας (τεθνηῶτας H) Ω Lactantius (τεθνεῶτας A τεθνεότας P) Φ Ψ – ἀπάσεται Lactantius ThT : ἀποίσειται Ω κάπῶσεται P κάπῶσεται A – ἄλγεα λυγρά Φ Ψ : ἄλγεα πολλά Ω Lactantius ThT | 15 μιῆς Ω Φ Spanheim ex Lactantii Armamentarii Parisiensis codice – ῥίζης Φ Ψ rec. Alexandre Buresch Wilamowitz : πῆρης Lactantius ThT rec. Rzach Geffcken Kurfess Usher πηγῆς Spanheim ex Lactantii Armamentarii Parisiensis codice σπείρης Ω – ἄρτου κόρος ἔσσεται ἀνδρῶν Ω Φ Ψ Lactantius ThT | 16 Δαυὶδ Ψ : Δαυὶδ M δᾶδ Φ Q V H – χειρὶ (χειρὶ Q M L)

TRADUCTION

- 1 De l'Immortel je chante du fond du cœur le Fils puissant et vénéré⁸,
- 2 à qui le Très-Haut, son Père, a donné un trône en partage⁹,
- 3 alors qu'il n'était pas encore né. Après que, selon la chair, une deuxième fois¹⁰,
- 4 il se sera levé, s'étant lavé dans les courants du fleuve
- 5 Jourdain, qui s'avance d'un pas vert en déroulant ses flots¹¹,
- 6 <alors>, ayant échappé au feu, le premier¹², il verra un Dieu doux
- 7 venant en Esprit sur les ailes blanches d'une colombe¹³.
- 8 Une fleur pure fleurira, des sources jailliront¹⁴.
- 9 Il montrera les chemins aux hommes, il leur montrera les sentiers
- 10 célestes. Il les instruira tous par de sages récits¹⁵.
- 11 Il ira au jugement et réprimera le peuple ennemi¹⁶,
- 12 en se flattant de la descendance glorieuse du Père céleste.
- 13 Il marchera sur les flots, délivrera les hommes de la maladie¹⁷,
- 14 il redressera les morts, chassera les horribles souffrances¹⁸.
- 15 D'une seule racine les hommes auront leur content de pain¹⁹,
- 16 lorsque la maison de David donnera naissance à son rejeton. Dans sa main

⁸ Littéralement : « De l'Immortel je chante de tout mon être le grand Fils digne d'être chanté. » Autre traduction grammaticalement possible : « D'un cœur immortel je chante le grand Fils digne d'être chanté », adoptée par M. D. USHER, *o. l.* ci-dessus note 3, p. 28.

⁹ Littéralement : « à qui l'Engendreur suprême a transmis le trône pour qu'il le prenne. »

¹⁰ Littéralement : « pour la deuxième fois. » Leçon de Ω : « selon la chair qui lui a été donnée. »

¹¹ Ou : « en charriant ses flots. » En raison de l'hypallage, on pourrait traduire cette relative de la façon suivante : « qui s'avance pas à pas en déroulant ses vagues vertes. »

¹² Autres traductions possibles : « Ensuite, selon la chair, pour la deuxième fois, / il s'est levé, après s'être lavé dans les courants du fleuve / Jourdain, qui s'avance d'un pas vert en déroulant ses flots. / Ayant échappé au feu, le premier, il verra ... » ou « Puisque, selon la chair, une deuxième fois, / il s'est levé, après s'être lavé dans les courants du fleuve ... » Leçon de Ω : « ayant échappé au feu, lui, le premier, il verra ... »

¹³ Leçon de Ω : « ... il verra un Dieu doux, / engendré par l'Esprit aux blanches ailes d'une colombe. » Conjecture de Fabricius : « ... il verra le doux Esprit de Dieu, venant sur les ailes d'une blanche colombe. » Conjecture de Charles Alexandre : « ... il verra le doux Esprit de Dieu, venant sur les ailes blanches d'une colombe. » Conjecture de Kurfess (en partie inspirée par celle de Bleek), adoptée par Usher : « ... il verra Dieu, / un esprit doux venant sur les ailes blanches d'une colombe. »

¹⁴ Ou : « jailliront en abondance. » Leçon de la *Théosophie* dite de *Tübingen* : « tout s'épanouit. » Leçon de Φ et Ψ : « tout jaillit en abondance. »

¹⁵ Ou : « Il les instruira tous par des paroles de sagesse. »

¹⁶ Leçon de Ω : « Il ira au jugement et persuadera le peuple ennemi ». Leçon de Φ et de Ψ : « Il traduira en justice et persuadera le peuple ennemi. » Leçon de la *Théosophie* dite de *Tübingen* : « Il conduira au jugement et exhibera l'odieuse richesse. » Conjecture d'Alexandre : « Il ira au jugement et persuadera le peuple indocile ». Le dernier mot (ἀπειθή) résulte d'une conjecture inspirée par les parallèles en Or sib 1, 204 ; 3, 668 et 8, 301, lesquels découlent sans doute d'Is 30, 9 ; 65, 2 et de Rm 10, 21.

¹⁷ Leçon de la *Théosophie* dite de *Tübingen* : « repoussera la maladie loin des hommes. » Leçon de Φ : « délivrera les hommes des maladies. » Leçon de Ψ : « affranchira les hommes des lois. » Leçon de Ω : « libère les hommes des lois. »

¹⁸ Leçon de Ω et de Lactance : « chassera d'innombrables souffrances. »

¹⁹ Leçon de Ω : « D'une seule corbeille... » Leçon de Lactance : « D'une seule besace... » Leçon d'un ancien manuscrit des *Institutions divines* de Lactance : « D'une seule source... »

17 κόσμος ὅλος καὶ γαῖα καὶ οὐρανὸς ἠδὲ θάλασσα.
 18 ἀστράψει δ' ἐπὶ γῆς, οἷόν ποτε πρῶτα φανέντα
 19 εἶδον ἀπ' ἀλλήλων πλευρῶν δύο γεννηθέντες.
 20 ἔσεται, ἠνίκα γαῖα χαρήσεται ἐλπίδι παιδός.
 21 σοὶ δὲ μόνη, Σοδομίτι γαίη, κακὰ πῆματα κεῖται·
 22 αὐτὴ γὰρ δύσφρων τὸν σὸν θεὸν οὐκ ἐνόησας
 23 ἐλθόντα θνητοῖσιν ἐν ὄμμασιν· ἀλλ' ἀπ' ἀκάνθης
 24 ἔστεψας στεφάνῳ, φοβερὴν δὲ χολὴν ἐκέρασσας
 25 εἰς ὕβριν καὶ πῆμα· τό σοι κακὰ πῆματα τεύξει.
 26 ᾧ ξύλον ᾧ μακαριστόν, ἐφ' οὗ θεὸς ἐξετανύσθη,
 27 οὐχ ἔξει σε χθών, ἀλλ' οὐρανὸν οἶκον ἐσώψει,
 28 ἠνίκα δ' ἀστράψει τὸ νέον θεοῦ ἔμπυρον ὄμμα.²⁰

²⁰ 17 κόσμος ὅλος Ω Φ Ψ = Or sib 1, 162; 2, 21 – καὶ οὐρανὸς ἠδὲ θάλασσα Ω Φ Ψ cf. Or sib 3, 20 | 18 γῆς Φ Ψ : γῆν Ω – πρῶτα φανέντα Φ Ψ : φῶτα φανέντος Ω | 19 εἶδον Φ Ψ : εἶδος Ω – γεννηθέντες Alexandre Geffcken Kurfess Usher : γεννηθέντα Ω (γεννηθέντι Η) Φ Ψ γεννηθέντε Anonyme de Paris (Hase) Rzach | 20 ἔσεται Ω : ἔσται Φ Ψ – χαρήσεται Φ Ψ Μ : χαρίσεται V H | 21 μόνη om. Μ – Σοδομίτι Alexandre : σοδομίτι Φ Ψ σοδομίτι Ω Σολυμίτι Anonyme de Londres – γαίη om. Ω – κακὰ πῆματα κεῖται cf. Or sib 6, 25 κακὰ πῆματα τεύξει – κεῖται Φ Ψ : κείσεται Ω | 22 αὐτὴ Φ Ψ : αὐτὴ Ω – δύσφρων Ω Φ Lactance : δύσφρον Ψ – τὸν σὸν θεὸν οὐκ ἐνόησας cf. Or sib 7, 53; 7, 66 – τὸν σὸν Φ Ψ Lactance : τόνσον Ω – θεὸν Ω Lactance (Augustin) : νόμον Φ Ψ – οὐκ ἐνόησας Φ Ψ Lactance (Augustin “non intellexisti”) : οὐκ ἐνόησεν Ω | 23 ἐλθόντα θνητοῖσιν ἐν ὄμμασιν (ἐνὸμ"ασιν Η) Ω : πταίοντα θνητοῖσι νοήμασιν Φ Ψ Buresch παίζοντα θνητοῖσι νοήμασιν Lactance Augustin (“ludentem mortalibus mentibus”) Rzach – ἀπ' Ω Ψ : ἐπ' Φ | 24 δὲ Ω Φ Ψ : τε Lactance – ἐκέρασσας Lactance Alexandre : ἐκέρασας Φ Ψ Μ ἐκεέρασας V H | 25 εἰς ὕβριν καὶ πῆμα Norelli (Rzach) : εἰς ὕβριν καὶ πνεῦμα (πνεῦμα Α)· τί σοι Φ Μ εἰς ὕβριν καὶ πνεύματός σοι Ψ εἰς (εἰ V H) ὕβριν καὶ πνεύματός οἱ V (οἱ Η) εἰς ὕβριν καὶ πῶμα· τό σοι Alexandre εἰς βρώσιν καὶ πῶμα· τό σοι Kurfess ex Or sib 1, 367; 8, 303 (LXX Ps 68, 22) Usher | 26 ante hunc versum annotatio περὶ τοῦ σταυροῦ in Z – ᾧ ξύλον ᾧ μακαριστόν Ω Φ Jean le Lydien ThT : ᾧ μακαρίστον γ' ᾧ ξύλον Ψ ᾧ ξύλον μακαριστόν Sozomène – ἐφ' οὗ Ω Sozomène : ἐφ' ᾧ Φ ThT ᾧ Ψ ὑφ' οὗ Jean le Lydien | 27 οὐχ ἔξει σε χθών conī. Castalio rec. omnes editiones : οὐχ ἔξει σ' (ἔξεις P) οὐ χθών Φ οὐχ ἔξεις οὐκέτι χθών Ψ οὐχ ἔξεις ἐχθρὸν Ω – οὐρανὸν Ω Φ Ψ Castalio Alexandre : οὐρανοῦ Rzach fortassis Buresch | 28 ἠνίκα δ' ἀστράψει Ω Volkmann : ἠνίκα ἀστράψει (ἀστράψει Α) Φ ἠνίκα ἀστράψεις Ψ ἠνίκα ἀστράψει Geffcken Usher ἠνίκα ἄν ἀστράψει Alexandre² Rzach ἠνίκα ἀπαστράψει Van Herwerden Kurfess – τὸ νέον θεοῦ Φ Ψ : τόνσον (τόσον Μ) θεός (θς superscripto ὕ) Ω τὸ σόν, θεός Alexandre ex Ω – ἔμπυρον ὄμμα Ω Φ Ψ (ὄμμα ἔμπυρον L)

- 17 (reposera) l'univers tout entier, et la terre, et le ciel, et la mer.
18 Il brillera sur la terre comme l'éclair, tel que le virent autrefois les deux
19 qui sont nés de la côte l'un de l'autre, quand il se manifesta pour la première fois.
20 Cela se produira, lorsque la terre se réjouira dans l'espérance d'un enfant.
21 À toi seule, terre de Sodome, d'amères épreuves sont réservées,
22 car toi-même insensée tu n'as pas reconnu ton Dieu²¹,
23 venu sous des traits mortels²², mais tu l'as ceint
24 d'une couronne d'épines et tu as mélangé un fiel terrible
25 en guise d'outrage et d'épreuve²³. Cela te vaudra d'amères épreuves.
26 Ô bois, ô bienheureux, sur lequel Dieu fut étendu,
27 la terre ne pourra te retenir, mais tu contempleras le ciel pour demeure²⁴,
28 lorsque la face brûlante de Dieu brillera de nouveau comme l'éclair !²⁵

²¹ Littéralement : « tu n'as pas compris ton Dieu. » Cf. AUGUSTINUS, *De civitate dei*, XVIII, 23, 2 : « tuum Deum non intellexisti. » Leçon de Φ et Ψ : « tu n'as pas compris ta loi. »

²² Littéralement : « avec des yeux mortels. » Cf. Or sib 4, 11. On peut aussi comprendre : « venu devant des yeux mortels. » Leçon de Lactance : « qui se joue des pensées [ou : des esprits] des mortels », avec un jeu de mots sur le verbe νοέω et le substantif νόημα, c'est-à-dire sur les « pensées » ou « intentions » de ces hommes qui ne « comprennent » pas Dieu; cf. AUGUSTINUS, *De civitate dei*, XVIII, 23, 2 : « ludentem mortalibus mentibus. »

²³ Conjecture de Kurfess : « ... tu as mélangé un fiel terrible / en guise de nourriture et de boisson... »

²⁴ Peut-être, selon Rzach et Buresch : « tu contempleras la demeure céleste » (ἀλλ' οὐρανοῦ οἶκον ἐσόψει).

²⁵ Ou : « lorsque la face brûlante et régénérée de Dieu brillera comme l'éclair ! » Leçon de Ω : « lorsque ton œil de feu, Dieu, brillera comme l'éclair ! » Leçon de Ψ : « lorsque tu feras de nouveau briller comme l'éclair la face brûlante de Dieu ! »

Essai d'interprétation

On présente habituellement le sixième livre des *Oracles Sibyllins* comme un hymne prophétique à la gloire du Christ. Le mot « Christos » n'apparaissant nulle part dans le poème – il faudra interroger ce silence –, il vaut mieux parler d'un hymne au Fils de l'Immortel (« ἄθανάτου υἱὸν »), même si les prophéties de l'hymne ne laissent planer aucun doute sur l'identité messianique ou christologique de Celui-ci. La mention de la Sibylle ne figure nulle part dans le poème, mais comme celui-ci a été inséré dans le corpus des *Oracles sibyllins* et que Lactance, au début du quatrième siècle, en attribue explicitement quelques vers à la *Sibylle*²⁶, il n'y a aucune raison de mettre en doute l'identité pseudépigraphe de la voix qui s'y exprime. Le poème peut donc être considéré comme un « hymne oraculaire » célébrant, à la manière d'un *vaticinium ex eventu*, la « carrière » et l'apothéose de Jésus de Nazareth²⁷.

Malgré sa brièveté, ce poème comporte manifestement plusieurs strates distinctes, à l'instar des autres livres du corpus, dont le caractère composite a souvent été souligné. Néanmoins, la forme dans laquelle le texte nous est parvenu présente une unité rédactionnelle indéniable, sans doute due au travail éditorial d'un copiste-théologien du V^e ou du VI^e siècle. C'est cet ensemble unifié que je me propose de commenter et d'analyser, non sans m'efforcer de mettre en évidence et de tenir compte des couches rédactionnelles qui le composent.

Pour la commodité de l'analyse, je distinguerai sept parties dans ce court poème²⁸ :

- 1) un premier vers d'introduction, dont la teneur est à la fois solennelle et programmatique (v. 1)²⁹;
- 2) un vers et demi sur la royauté originelle du Fils et son intimité avec le Très-Haut (v. 2-3a);
- 3) quatre vers et demi sur l'épiphanie du baptême (v. 3b-7);
- 4) dix vers sur le ministère terrestre du Fils ou ses accomplissements futurs (v. 8-17);
- 5) trois vers visant à mettre en parallèle la christophanie qui s'est produite au jardin d'Éden avec l'avènement futur du Fils de l'Homme (v. 18-20)³⁰;
- 6) une première apostrophe constituée de cinq vers d'imprécation contre la terre de Sodome, accusée de ne pas avoir reconnu son Dieu et de l'avoir rejeté (v. 21-25);
- 7) une deuxième apostrophe présentant la forme d'un macarisme adressé au bois de la croix et à son ascension dans les cieux (v. 26-28)³¹.

²⁶ Ce sont le vers 8a dans *Les Institutions divines*, IV, 13, 21; les vers 13-15 en IV, 15, 25; et les vers 22-24 en IV, 18, 20.

²⁷ M. D. USHER, *o. l.* ci-dessus note 3, p. 26. Cf. E. REUSS, *o. l.* ci-dessus note 3, p. 235 : « Le caractère sibyllique de ce morceau se révèle en ce que les faits historiques auxquels il y est fait allusion sont introduits au moyen de verbes énoncés au futur. »

²⁸ Dans son étude sur le sixième oracle sibyllin comme hymne littéraire, M. D. USHER (*o. l.* ci-dessus note 3, p. 40) propose une structure assez semblable; cf. notes suivantes.

²⁹ M. D. USHER (*ibid.*) interprète ce premier vers comme une invocation dans le *er-Stil*. E. NORDEN (*Agnostos Theos*, Leipzig, 1923, p. 143-176) désignait par cette formule l'ensemble des invocations qui ne sont pas exprimées à la deuxième personne ou au vocatif (*du-Stil*).

³⁰ M. D. USHER (*ibid.*) qualifie cette longue section (v. 2-20) de *Pars epica*, relatant dans les hymnes païens les actions glorieuses de la divinité invoquée. Cette *pars epica* se compose en outre des quatre parties que j'ai moi aussi distinguées.

³¹ M. D. USHER (*ibid.*) identifie les mêmes apostrophes. On pourrait appliquer ici les distinctions de Norden

Dans le premier vers, qui sert d'exorde au poème, la Sibylle, ou l'auteur qui prend à son compte la parole prophétique, expose son projet sur un ton à la fois grave et solennel, typique des genres *oraculaire* et *hymnique*. Elle dit en effet vouloir chanter (« αὐδῶ ») le Fils de l'Immortel (« ἄθανάτου... υἱός ») de tout son être (« ἐκ φρενός »).

Le verbe « αὐδῶ » a un champ sémantique assez large. Il signifie aussi bien « dire à voix haute », qu'« annoncer, célébrer » et « chanter ». Il découle du substantif « αὐδή », la « voix », le « chant », l'« ode », mais ne s'emploie pas aussi souvent qu'« αἰδῶ » (« chanter ») dans les hymnes païens³². Il arrive toutefois qu'« αὐδῶ » soit préféré à « αἰδῶ », comme c'est le cas par exemple dans la première *Olympique* de Pindare³³ et dans un oracle de la Pythie rapporté par Diodore de Sicile et Diogène Laërce³⁴, où il se trouve en fin de vers, comme dans notre hymne. Ces mêmes auteurs citent encore d'autres oracles dans lesquels « αὐδῶ » intervient, mais au début ou au milieu du vers³⁵. Dans tous ces cas, « αὐδῶ », manifestement attesté dans les hymnes comme dans les oracles, a une forte connotation *déclarative* qu'« αἰδῶ » ne semble pas avoir. Cela se vérifie également dans les diverses occurrences du verbe et de ses composés dans le corpus des *Oracles sibyllins*³⁶. Il est en outre intéressant de constater que le verbe employé par la Sibylle pour dire son projet est l'exact opposé de l'adjectif par lequel elle qualifie les idoles dans les *Oracles*, puisque celles-ci sont dites « ἄνομοι », « muettes », « sans voix »³⁷.

Dans ce premier vers, la Sibylle ne se contente pas de dire qu'elle « annonce » le Fils de l'Immortel, mais elle précise qu'elle veut le « proclamer » du fond de sa « φρήν ». Ce terme se rapporte à l'intelligence autant qu'au sentiment. Il désigne le siège de la pensée aussi bien que celui des passions et de la volonté, d'où une traduction qui peut osciller entre « de tout mon cœur », « de toute mon âme »³⁸, « en mon esprit », voire même « de tout mon être ». Dans le corpus des *Oracles sibyllins*, le mot « φρήν » est utilisé à neuf reprises³⁹. Il a dans tous les cas ce double sens émotionnel et intellectuel. Dans notre poème, il faut également le mettre en relation avec l'adjectif « δύσφρων » du vers 22. Autant la Sibylle s'engage à chanter le Fils de l'Immortel avec toutes les ressources de son être, autant la terre de Sodome (v. 21 : « Σοδομίτι γαίη »), biaisée dans son cœur et dans son intelligence (« δύσφρων »), se refusera à le reconnaître et le rejettera (v. 22-25). Le mot « φρήν » a par ailleurs une dimension prophétique indéniable, comme l'atteste le *Prométhée enchaîné* d'Eschyle : « Mon esprit (φρήν) voit plus loin que les yeux. »⁴⁰ Ainsi la Sibylle place-t-elle son chant sous le sceau de l'inspiration, et ceci dès le début de l'hymne. Elle voit ce qui est au-delà des sens.

et considérer que l'on a affaire à deux interpellations en *du-Stil*, l'une négative et l'autre laudative. Ainsi, à la lumière des catégories de Norden, notre hymne commence dans le *er-Stil* et s'achève dans le *du-Stil*.

³² Sur ce sujet, voir notamment W. H. RACE, « Aspects of Rhetoric and Form in Greek Hymns », *GRBS* 23 (1982) 5-14 et R. JANKO, « The Structure of the Homeric Hymns : A Study in Genre », *Hermes* 109 (1981) 9-24.

³³ PINDARE, *Olympique*, 1, 7.

³⁴ DIODORE DE SICILE, *Bibliothèque historique*, 9, 3, 2, 1-2 et DIOGÈNE LAËRCE, *Vie des philosophes*, 1, 28, 7.

³⁵ DIODORE DE SICILE, *Bibliothèque historique*, 9, 33, 2, 8 et DIOGÈNE LAËRCE, *Vie des philosophes*, 9, 16, 8. Voir également ATHÉNÉE, *Deipnosophe*, 7, 26, 34.

³⁶ Or sib 3, 518-519; 5, 73, 237; 8, 466.

³⁷ Or sib 8, 378-380.397b-398.

³⁸ Encore que l'on ait pour cela la forme « ἐκ ψυχῆς » utilisée en Or sib 2, 122; 5, 402; 8, 331 et 8, 482.

³⁹ Or sib Frg 3, 23; 2, 95; 3, 762; 4, 18 (« διὰ φρενός »); 6, 1 (« ἐκ φρενός »); 7, 37.138 (« διὰ φρενός »); 8, 446.468.

⁴⁰ ESCHYLE, *Prométhée enchaîné*, v. 842-843.

Du Fils de l'Immortel, la Sibylle dit qu'il est « *grand* » (« μέγας ») et « *digne d'être chanté* » (« αἰόδιμος ») – ce que j'ai rendu par « *puissant et vénéré* », en lien et par attraction avec le vers suivant. L'adjectif « μέγας »⁴¹ est, avec « ἀθάνατος »⁴², l'un des principaux attributs de Dieu dans le corpus des *Oracles sibyllins*. En effet, Celui-ci est très souvent appelé le « *Grand Dieu* » (« μέγας θεός »)⁴³, quand ce n'est pas le « *Grand Dieu Immortel* » (« μέγας » et surtout « μέγας ἀθάνατος θεός »)⁴⁴. Cet usage, qui semble avoir des origines orientales, découle sans doute du livre de Daniel (2, 45; 4, 23; 4, 33a; 4, 34; 4, 37c; 9, 4), et son application au Fils pourrait être inspirée par Tt 2, 13 : « *en attendant la bienheureuse espérance et la manifestation de la gloire de notre grand Dieu et Sauveur Jésus Christ.* »⁴⁵ Il n'est pas impossible que Lc 1, 32 (« *Il (Jésus) sera grand* »)⁴⁶ – dont l'influence sur notre hymne paraît évidente comme nous allons le voir ci-dessous – ait également joué un rôle dans ce transfert d'attribut. Dans les contextes cultuels de l'Antiquité, « μέγας θεός » fonctionnait comme formule d'acclamation pour tous les dieux du panthéon. Rien d'étonnant qu'on ait pu s'en servir aussi pour le Dieu de Moïse et pour le Christ.

En dehors de sa présence en Or sib, 14, 310 – un oracle de composition juive dont la dernière main remonte au VII^e siècle –, où il qualifie un prince diabolique anonyme, l'adjectif « αἰόδιμος » n'apparaît nulle part ailleurs dans le corpus des *Oracles sibyllins*. Il est attesté une seule fois comme épithète d'une divinité grecque, dans l'*Hymne orphique* à Tyché⁴⁷. En revanche, bien que d'un emploi assez rare, il est utilisé pour caractériser les prophètes, les poètes, les héros, les empereurs et les méchants. Chez Homère, il sert d'épithète pour Hélène et Hector, où il prend le sens de « *célèbre, fameux* » (*Iliade*, 6, 358). Callimaque le réutilise dans une imitation/parodie pour qualifier la mantique du devin Tirésias⁴⁸. Dans l'*Hymne homérique* à Apollon (v. 299), l'adjectif caractérise le sanctuaire oraculaire du dieu de la divination et dans un *Péan* de Pindare comme dans la *Vision de Dorotheos*, il permet aux poètes de se définir comme « *l'illustre interprète des Muses* »⁴⁹ pour le premier, et de se dire « *promis à la louange* »⁵⁰ pour le second. Mais l'occurrence la plus importante de l'adjectif figure pour nous dans un oracle de Delphes datant environ du III^e siècle avant notre ère et associé au poète Archiloque (VII^e siècle avant J.-C.)⁵¹:

« ἀθάνατός σοι παῖς καὶ αἰόδιμος, ὦ Τελεσίκλεις,
ἔσσει' ἐν ἀνθρώποισιν, ὃς ἂν πρῶτός σε προσείπη

⁴¹ G. BERTRAM, « μέγας », *Theologisches Wörterbuch zum neuen Testament*, t. 4, Stuttgart, 1942, p. 535-547. Il y est à peine question des *Oracles sibyllins*, dont seul Or sib 3, 702 (« les fils du Grand Dieu ») est cité (p. 545). Sur ce titre de « Grand Dieu » dans la littérature antique, voir B. MÜLLER, « ΜΕΓΑΣ ΘΕΟΣ », *Dissertationes philologicae Halenses* 21 (1913) 281-411 et, pour le Dieu des Juifs et des chrétiens, p. 329-330.

⁴² 66 occurrences dans le corpus des *Oracles sibyllins*, dont une vingtaine se rapportant à Dieu.

⁴³ 23 occurrences, dont 11 dans le seul livre 3, qui est de composition juive; cf. Or sib 7, 24 : « αὐτὸς ὁ γεννηθεὶς ὁ μέγας θεὸς... » (« Lui, l'Engendré, le Grand Dieu... »)

⁴⁴ Or sib 2, 260; 1, 56.218-219; 2, 317; 3, 56; 4, 188; 7, 76; 12, 232.

⁴⁵ Sur l'interprétation de ce verset, cf. notamment G. BERTRAM, *o. l.* ci-dessus note 40, p. 544-546.

⁴⁶ Lc 1, 32. En Mt 5, 35, Dieu est appelé le Grand Roi (« μέγας βασιλεύς »). Selon Elkasai, le Christ est le Grand Roi; voir [PSEUDO-]HIPPOLYTE, *Elenchos* IX, 15, 1; ÉPIPHANE DE SALAMINE, *Boîte à remèdes*, 19, 3, 4.

⁴⁷ PSEUDO-ORPHÉE, *Hymnes*, 72, 5. Cf. *Orphei Hymni*, iteratis curis edidit G. Quandt, Berlin, 1955², p. 50.

⁴⁸ CALLIMAQUE, *Hymnes*, 5, 121.

⁴⁹ PINDARE, *Péan*, 6, 6 (= frg. 52f, 6).

⁵⁰ *Vision de Dorotheos*, v. 272, *Papyrus Bodmer*, Munich, 1999.

⁵¹ *Anthologie palatine*, 14, 113; cf. W. PEEK, « Neues von Archilochus », *Philologus* 99 (1955) 4-50.

νηὸς σῆς ἀποβάντα φίλη ἐν πατρίδι γαίῃ. »
« Tu auras, Télésiclès, un fils immortel et digne d'être chanté
parmi les hommes. C'est lui qui, le premier, t'adressera la parole
quand tu débarqueras sur la chère terre natale. »

Ce témoignage est d'un grand intérêt, puisqu'il est le seul à associer les adjectifs « ἀθάνατος » et « αἰόδιμος » dans un même oracle conjugué au futur et préservant l'anonymat du fils (ici παῖς) dont il est question. Comme le dit très justement M. D. Usher, qui cite le parallèle⁵², la présence de cet oracle dans l'*Anthologie palatine* suggère qu'il a pu faire partie d'un florilège. L'auteur de notre hymne a donc pu modeler le début de son poème à partir de vaticinations circulant sous cette forme. Eusèbe de Césarée avait encore connaissance de cet oracle au IV^e siècle de notre ère, puisqu'il en cite la première moitié (jusqu'à ἐν ἀνθρώποις) dans la *Préparation évangélique* 5, 33, 1-2. Il sait en outre que l'enfant non nommé de l'oracle n'est autre qu'Archiloque. Théodoret de Cyr, reproduisant Eusèbe de Césarée, le citera à son tour dans la rubrique sur les vrais et faux oracles de sa *Thérapie des maladies helléniques*, 10, 36, 4-5. On relèvera néanmoins que, dans l'oracle de Delphes, les deux adjectifs se rapportent à la même personne (l'enfant, παῖς, identifiable à Archiloque), ce qui n'est pas le cas dans notre hymne, où « ἀθάνατος » renvoie au Père, « αἰόδιμος » au Fils. Hérodote (*Enquêtes* 2, 79) se sert également de cet adjectif pour qualifier Linos, le musicien semi-légendaire, célèbre (« αἰόδιμος ») dans tout le Proche-Orient ancien et présenté comme le fils unique (« παῖδα μουννογενέα ») du premier roi d'Égypte. Dans notre hymne, l'adjectif « αἰόδιμος » anticipe évidemment le verbe « αὐδῶ », en même temps qu'il intensifie et justifie l'initiative prise par la Sibylle de « chanter » le Fils de l'Immortel dans un hymne de louange⁵³.

Au vers suivant (v. 2), la royauté originelle du Fils de l'Immortel et son intimité avec le Créateur suprême (« ὕψιστος γενέτης » = « le Très-Haut, son Père ») y sont affirmées sans équivoque. La Sibylle désigne le Père en recourant à deux mots, l'un richement attesté, « ὕψιστος », l'autre tardif et d'un emploi beaucoup plus rare, « γενέτης ». Le superlatif « ὕψιστος » est fréquemment utilisé dans la littérature classique, notamment comme épithète de Zeus⁵⁴, ainsi que dans des textes affirmant que celui-ci siège sur un trône céleste et se porte garant de la justice divine. Dans les Septante, où l'on ne compte pas moins de 135 occurrences du mot, il traduit l'hébreu ייִלֵּג et sert de dénomination pour Dieu. Il apparaît 13 fois dans le Nouveau Testament, principalement chez Luc (7 occurrences dans l'évangile et 2 autres dans les Actes). Neuf de ces treize occurrences servent de dénomination pour Dieu le Père (Lc 1, 32.35; 1, 76; 6, 35; 8, 28; Mc 5, 7; Ac 7, 48; 16, 17; Hb 7, 1), tandis que les autres, où le mot est employé au neutre pluriel, font référence à un lieu céleste, comme en Lc 2, 14; 19, 38 (« δόξα ἐν ὑψίστοις ») ou en Mc 11, 10; Mt 21, 9 (« Ὡσαννά ἐν τοῖς ὑψίστοις »). C'est l'épithète que l'auteur de la *Vision de Dorotheos* préfère utiliser pour qualifier Dieu (v. 100, 134, 231). Dans le corpus des *Oracles sibyllins*, il se retrouve 19 fois⁵⁵. Dans tous les cas, il se rapporte à Dieu, le créateur de toutes choses,

⁵² M. D. USHER, *o. l.* ci-dessus note 3, p. 30.

⁵³ Contrairement à ce que déclare M. D. USHER (*o. l.* ci-dessus note 3, p. 31), je ne crois pas qu'il faille conclure de ces divers emplois de l'adjectif « αἰόδιμος » que l'auteur de notre hymne compare Jésus à un héros grec, connaissant le martyre dans la force de l'âge.

⁵⁴ PINDARE, *Néméennes* 1, 60; 11, 2; ESCHYLE, *Euménides* 28; SOPHOCLE, *Philoctète* 1289, etc.

⁵⁵ Or sib Frg. 1, 4; 1, 8.179.200.331.362; 2, 177.245; 3, 519.574.580.719; 6, 2; 8, 171.221; 11, 12; 12, 32;

qui, grand (« μέγας ») et immortel (« ὀθάνατος »), siège dans les cieux⁵⁶. Quant au substantif d'action (*nomen agens*) « γενέτης », les grammairiens et rhéteurs Aelius Hérodien, le Pseudo-Hérodien et la *Souda* déclarent qu'il désigne « le père » : « γενέτης, ὁ πατήρ »⁵⁷. Mais l'auteur qui en fait l'emploi le plus massif est Nonnos de Panopolis, qui s'en sert 33 fois dans les *Dionysiaques*⁵⁸ et 25 fois dans la *Paraphrase sur l'évangile de Jean*. Dans la première des deux œuvres, il y recourt notamment pour parler de la relation père-fils entre Zeus et Dionysos : « *Moi, le géniteur, je veux le mettre au monde.* »⁵⁹ Nonnos cite en effet un oracle de Zeus dans lequel celui-ci annonce les futurs exploits de son fils Dionysos, alors qu'il n'est pas encore né – ce qui n'est pas sans rappeler notre poème. La prophétie de Zeus à la fin de l'oracle cité par Nonnos (« *Il lancera des éclairs au côté de Zeus, accueilli par le firmament étincelant* »⁶⁰) s'apparente en outre étrangement à la scène finale de notre hymne : « *lorsque la face brûlante de Dieu brillera de nouveau comme l'éclair* » (v. 28). Il est certes impossible d'envisager une influence des *Dionysiaques* sur les *Oracles*, puisque Nonnos est un auteur du V^e siècle, mais il peut se faire, d'une part, que l'oracle qu'il cite trouve son origine dans des sources nettement antérieures et, d'autre part, que l'imagerie de notre hymne l'ait guidé lui-même dans la relecture de ses sources. On comparera encore l'emploi du mot « γενέτης » avec « γενετήρ », tel qu'il est utilisé en Or sib 8, 336 pour désigner tout spécialement le Père : « γνώθι, τίς ἔσθ' οὗτος, καὶ τὸν γενετήρα τὸτ' ὄψει », « *Reconnais qui est Celui-ci et alors tu verras le Père.* »

Dans notre poème, la Sibylle déclare que le Créateur suprême a transmis un trône à son Fils, alors que Celui-ci n'était pas encore né (v. 2-3a). Il faut sans doute voir dans cette affirmation un écho et un développement de « l'annonciation », autrement dit de la prophétie, qui se lit en Lc 1, 32 : « *Il (Jésus) sera grand et sera appelé Fils du Très-Haut, et le Seigneur Dieu lui donnera le trône de David, son père.* » Mais la Sibylle va encore plus loin que l'ange Gabriel, puisqu'elle affirme que ce don, compris en termes de transmission successorale (« παραδίδωμι »), s'est fait dès avant la naissance (« οὐπω γεννηθέντι »), à la différence de la prophétie lucanienne qui prend effet à partir de l'Incarnation. À cet égard, je ne crois pas que le verbe « γεννώω » doive s'entendre ici au sens strict d'engendrer, conçu comme une étape antérieure à la naissance corporelle⁶¹. Le même verbe est en effet employé au vers 19 pour exprimer la naissance physique d'Adam et Ève, tout comme le substantif « γέννησις » se rapporte à la naissance physique de Jésus dans le prologue au corpus des *Oracula sibyllina*. M. D. Usher attire en outre l'attention sur l'oxymore formé par « γενέτης » et « οὐπω γεννηθέντι »⁶², qui pourrait être la manière subtile dont la Sibylle (ou le sibylliste) exprime son idée de la préexistence, voire même de la co-éternité du Fils avec le Père. Quoi qu'il en soit, l'oracle de la Sibylle rejoint ici le discours de Pierre en Ac 2, 30-32, discours dans lequel l'apôtre affirme que David a « prévu », au sens fort du mot, c'est-à-dire « vu par avance », que son trône serait transmis à Jésus le Nazôréen et que

13, 109; 14, 303.

⁵⁶ Sur ce mot, cf. G. BERTRAM, « ὕψιστος », *Theologisches Wörterbuch zum neuen Testament*, t. 8, Stuttgart 1969, p. 613-619; C. BREYTENBACH, « ὕψιστος », dans K. VAN DER TOORN et alia (eds.), *DDD*, Leyde, 1999², p. 439-443.

⁵⁷ HÉRODIEN, *Partitiones*, 11, 8; PSEUDO-HÉRODIEN, *Lexicon*, Γ, 139; *Suda*, s. u.

⁵⁸ Cf. *Lexikon zu den Dionysiaka des Nonnos*, éd. par W. PEEK, t. I, Berlin, 1968, p. 319-320.

⁵⁹ NONNOS DE PANOPOLIS, *Les Dionysiaques*, VII, 80 : « τίκτω ἐγὼ γενέτης, καὶ τλήσομαι ἄρσενι μηρῶ. »

⁶⁰ *O. l.*, VII, 99 : « Ζηνὶ συναστράπτοντα δεδέξεται αἰόλος αἰθήρ. »

⁶¹ Sur ce verbe, voir F. BÜCHSEL, « γεννώω », dans *Theologisches Wörterbuch zum neuen Testament*, t. 1, Stuttgart, 1933, p. 663-674.

⁶² M. D. USHER, *o. l.* ci-dessus note 3, p. 32.

celui-ci ressusciterait d'entre les morts. Dans notre poème, ce n'est pas David qui prévoit et prédit la royauté du Christ avant sa naissance, mais la Sibylle païenne. À cet égard, notre texte anticipe de manière admirable cette tradition médiévale immortalisée par le *Dies irae* attribué à Tomaso a Celano (XIII^e siècle), tradition bien connue selon laquelle « *teste David cum Sibylla* »⁶³. Ajoutons encore que le deuxième vers de notre poème est à rapprocher du seizième (« *lorsque la maison de David donnera naissance à son rejeton* ») et qu'il trouve un parallèle au livre 7 des *Oracles sibyllins* (v. 31-32) : « ... *C'est par la maison de David que tout s'accomplira; / car c'est à lui que Dieu lui-même a donné un trône en mains propres.* »⁶⁴ Ce rapprochement constitue en outre l'un des arguments favorables à l'hypothèse, avancée depuis Charles Alexandre⁶⁵, d'une dépendance littéraire entre le livre 6 et le livre 7 des *Oracles sibyllins*.

Quant au « trône » (« θρόνος »)⁶⁶ occupé par Dieu et transmis à son Fils, il s'agit bien sûr d'un *topos* des littératures païenne, juive et chrétienne ; je ne m'y arrêterai donc pas.

La Sibylle poursuit son oracle en annonçant que le Fils de l'Immortel se lèvera une seconde fois selon la chair, en se lavant dans les courants du Jourdain et que, ayant échappé au feu, il sera le premier à voir un Dieu doux, venant en Esprit sur les ailes blanches d'une colombe (v. 3-7). Voilà la première véritable *crux interpretationis* du sixième livre des *Oracles sibyllins*.

Tout d'abord, on se demandera dans quel sens il faut entendre le verbe « ἐγείρω », que je traduis très littéralement par « lever », sachant qu'il constitue, sous sa forme passive, le verbe préféré du Nouveau Testament pour évoquer la résurrection de Jésus (Mt 28, 6-7; Mc 16, 6. 14; Lc 24, 34; Jn 21, 14; 1 Co 15, 12ss., etc.) et, avec elle, la résurrection des morts⁶⁷. En choisissant ce verbe pour décrire la scène du baptême, la Sibylle cherche sans doute à exprimer de manière voilée ce que les textes canoniques eux-mêmes ne disent pas de façon explicite, à savoir que le baptême de Jésus est très étroitement lié à la résurrection et qu'il en constitue même le signe avant-coureur, la préfiguration ou le symbole, comme il sera la condition *sine qua non* de la résurrection des fidèles. Mais pour prendre la pleine mesure du sens donné à ce verbe, il faut considérer ensemble tous les éléments de la proposition et lire « ἠγέρθη » en lien avec « κατὰ σάρκα τὸ δισσόν » et comprendre que le « lever » dont il est question ici ne peut être que la « *seconde naissance selon la chair* », puisque la formule « κατὰ σάρκα » est l'expression néo-testamentaire utilisée par Paul pour parler de la généalogie et de la génération humaine de Jésus (Rm 1, 3; 4, 1; 9, 3.5; etc.), cette « *seconde naissance selon la chair* » au moment du baptême étant du même coup la préfiguration de la résurrection à venir de la chair. On se demandera par ailleurs quel a été le « *premier lever* » ou la « *première naissance* » que présuppose la mention d'un « *deuxième lever* » dans ce vers 3. S'agit-il de la « *naissance céleste* », non corporelle,

⁶³ Le texte complet de la strophe est : « *Dies iræ, dies illa / Solvet sæclum in favilla / Teste David cum Sibylla* » (« *Jour de colère, ce jour-là / Réduira le monde en cendres / Comme l'attestent David et la Sibylle* »). Sur ce sujet, cf. notamment B. MCGINN, « *Teste David cum Sibylla : the Significance of the Sibylline Tradition in the Middle Ages* », dans J. KIRSHNER – S. F. WEMPLE (éds.), *Women in the Medieval World*, Oxford, 1985, p. 7-35.

⁶⁴ Or sib 7, 31-32 : « *Δαυὶδ δὲ δι' οἴκου πάντα τελεῖται. / τῷ γὰρ τ' αὐτὸς ἔδωκε θεὸς θρόνον ἐγγυαλίξας* »

⁶⁵ CH. ALEXANDRE, *Oracula Sibyllina*, vol. II, Paris, 1856, *Excursus ad Sibyllinos libros*, V, p. 379-388.

⁶⁶ Cf. O. SCHMITZ, « θρόνος », *Theologisches Wörterbuch zum neuen Testament*, t. 3, Stuttgart 1938, p. 160-167; M. DE JONGE, « Throns », dans K. VAN DER TOORN et alii (éds.), *DDD*, Leyde, 1999², p. 864-865.

⁶⁷ Cf. A. OEPKE, « ἐγείρω, ἔγερσις, ἐξεγείρω, γρηγορέω (ἀγρυπνέω) », *Theologisches Wörterbuch zum neuen Testament*, t. 2, Stuttgart 1935, p. 332-337.

impliquée par le vers 2, comme le pense Mark David Usher⁶⁸ ? S'agit-il de l'Incarnation, évoquée de manière discrète au vers 3 par le verbe « γεννάω » ? Ou s'agit-il plutôt de la première manifestation du Christ, lors de la théophanie du jardin d'Éden, dont il est question de manière voilée aux vers 18-19 de notre hymne (« *quand il se manifesta pour la première fois* »)⁶⁹ ? Laissons pour l'instant la question ouverte et revenons-y un peu plus tard. Sur le plan théologique, l'idée d'un « *second lever* » ou d'une « *seconde naissance* » de Jésus lors du baptême a souvent été interprétée en termes adoptianistes. Selon cette conception jugée hérétique, Jésus ne reçoit sa divinité qu'au moment du baptême et n'est jusque-là qu'un homme parmi d'autres hommes. Ce serait donc l'immersion dans le Jourdain et la descente de l'Esprit sous la forme d'une colombe qui lui conférerait la divinité. Dans cette perspective, le « *second lever* » ou la « *seconde naissance* » se rapporterait à sa véritable naissance en tant que dieu, alors que la « *première naissance* » (impliquée par cette allusion à une « *seconde naissance* ») ne concernerait que sa venue au monde en tant qu'homme. Une telle interprétation me semble sérieusement invalidée par les vers 2 et 3a, où la royauté du Fils et son intimité avec le Très-Haut – puisqu'il a reçu un trône dès avant la naissance – sont exprimées sans équivoque⁷⁰. D'autre part, la « *seconde naissance* » de Jésus lors du baptême est bien attestée dans la littérature paléochrétienne dans des contextes qui n'ont rien de sulfureux. Dans ses *Homélie sur Luc*, Origène écrit par exemple : « *Il [Jésus] reçut le Baptême et assumait le mystère de la seconde naissance pour que tu détruises, toi aussi, ta première naissance, et que tu naisses une seconde fois.* »⁷¹ Un papyrus liturgique du troisième siècle donne une belle illustration des deux naissances, corporelle et baptismale, du Christ : « *Nous avons été remplis d'une grande joie / lorsqu'au Jourdain nous avons vu / celui qui a été engendré sur terre comme homme / naître à nouveau dans le fleuve.* »⁷² Sur la base de ces deux citations, il semble qu'il faille interpréter le premier lever de Jésus comme étant l'Incarnation et comprendre que lors de sa « *deuxième naissance* » au Jourdain il reçoit, non une divinité qui lui aurait fait défaut, mais simplement une vigueur nouvelle, une vigueur *physique*, « *κατὰ σάρκα* » pour ainsi dire, nécessaire à la pleine assumption de la condition d'homme et à son œuvre rédemptrice. Il n'est pas impossible que cette évocation d'une « *deuxième naissance* » de Jésus au moment du baptême ait rapidement pu paraître suspecte à certains et c'est peut-être pour gommer cette difficulté que les manuscrits de la famille Ω présentent la leçon « *δοθεῖσσαν* » plutôt que « *τὸ δισσόν* », modifiant ainsi le vers dans le sens d'une orthodoxie plus classique.

On peut en outre se demander si l'idée évoquée dans ces vers ne se fonde pas sur la déclaration : « *Tu es mon fils, moi, aujourd'hui, je t'ai engendré* » de Ps 2, 7. On sait que cette parole divine est citée à trois reprises dans le Nouveau Testament, en Ac 13, 33 et Hb 1, 5; 5, 5, dans des péricopes où il est question de la *résurrection* et de la *glorification* de Jésus⁷³. Mais on oublie parfois que cette phrase figure aussi comme variante textuelle de

⁶⁸ M. D. USHER, *o. l.* ci-dessus note 3, p. 32.

⁶⁹ Si cette hypothèse était la bonne, la mention « *τὸ δισσόν* » jouerait un rôle proleptique des plus séduisants du point de vue exégétique.

⁷⁰ Selon E. AMANN (« *Sibyllins (Livres)* », *DTC* 14 (1941) 2028-2029), la Sibylle célèbre dans cet hymne la prédestination éternelle du Christ.

⁷¹ ORIGÈNE, *Homélie sur Luc* 28, 4 (SC 87, p. 354-357).

⁷² U. TREU, « *Neue Berliner liturgische Papyri* », dans *Archiv für Papyrusforschung* 21 (1971) p. 63, fragment 2, lignes 29-32.

⁷³ Sur ce sujet, J. DUPONT, « *"Filius meus es tu". L'interprétation de Ps 2, 7 dans le Nouveau Testament* », *Recherches de science religieuse* 35 (1948) 521-543.

Lc 3, 22. Or, le contexte de l'évangile de Luc est tout différent des autres citations néotestamentaires, puisqu'il s'agit du baptême de Jésus dans le Jourdain. Cette variante, que nos Bibles rejettent généralement⁷⁴ au profit de la leçon la plus répandue : « *Tu es mon Fils, en toi je me suis complu* », est pourtant attestée par des témoins fort anciens, tels que Justin⁷⁵, Clément d'Alexandrie⁷⁶, Origène⁷⁷, la Didascalie et les Constitutions apostoliques, ainsi que le codex de Bèze⁷⁸ et plusieurs manuscrits de la *Vetus Latina*. Il semble même qu'il s'agissait de la variante la plus répandue à la fin du II^e et au début du III^e siècle. Il n'est pas impossible que la pointe d'adoptianisme qu'on a pu déceler dans cette déclaration (« *Tu es mon Fils, moi, aujourd'hui, je t'ai engendré* ») soit à l'origine de l'autre variante (« *Tu es mon Fils, en toi je me suis complu* »), attestée par la majorité des manuscrits et qui présente l'avantage d'éviter toute équivoque. Néanmoins, dans le contexte du baptême, la leçon du codex de Bèze n'a pas nécessairement une connotation adoptianiste et pourrait indiquer, selon les termes du commentateur de la TOB, « *l'intronisation messianique de Jésus, le début de sa mission auprès du peuple de Dieu* », ou, comme le dit Justin, sa naissance auprès des hommes, au moment où il est reconnu.

S'agissant des vers 6 et 7, la tradition manuscrite est assez flottante et incertaine, signe probablement qu'ils posaient des problèmes théologiques que les copistes ont diversement tentés de résoudre. La leçon des manuscrits de la famille Ω , la seule à faire sens pour le vers 6, soulève un problème de taille qui n'a pas été souvent relevé. Le relatif de liaison $\delta\varsigma$ par lequel il commence a pour antécédent direct le fleuve Jourdain et non le Fils de l'Immortel. Or, dans notre poème, le Jourdain est presque personnifié⁷⁹. Le cours de ses eaux est en effet comparé à la marche humaine : « *qui s'avance d'un pas vert, en déroulant ses flots* », ou, si l'on veut rendre l'hypallage : « *qui s'avance pas à pas en déroulant ses vagues vertes* » (v. 5). Est-ce donc lui, le Jourdain, ou le Fils de l'Immortel qui, ayant échappé au feu (« $\pi\rho\upsilon\delta\acute{o}\varsigma$ ἐκφρεύξας »), le premier, verra Dieu (« $\pi\rho\acute{\omega}\tau\omicron\varsigma$ θεὸν ὄψεται ») ? La question peut paraître incongrue, mais elle se pose, ne serait-ce que sur la plan grammatical. Pour E. Reuss, il ne semblait pas faire de doute que le Jourdain serait le premier à voir Dieu⁸⁰. H. Dechent⁸¹ et H. Leclercq⁸² n'en doutaient pas davantage. En fait, il n'est peut-être pas nécessaire de trancher, car rien n'interdit de penser que la Sibylle joue de l'ambiguïté qui pèse sur le sujet du verbe « ὄρω », quelle que soit du reste la façon dont on fait commencer le vers, puisque dans tous les cas l'antécédent immédiat est le fleuve. Jésus et le Jourdain sont effectivement *tous deux* les premiers témoins oculaires de la descente de l'Esprit. Plus difficile en revanche est de comprendre pourquoi ces derniers auraient dû échapper au feu. À ce stade de l'exposé, un excursus sur le feu et le baptême s'impose.

⁷⁴ Ce n'est pas le cas de la Traduction œcuménique de la Bible (TOB).

⁷⁵ JUSTIN, *Dialogue avec Tryphon*, 88, 8; 103, 6 (Paradosis 47, Fribourg, 2003).

⁷⁶ CLÉMENT D'ALEXANDRIE, *Pédagogue*, 1, 6, 25, 2 (SC 70, Paris, 1960).

⁷⁷ ORIGÈNE, *Commentaire sur l'évangile de Jean*, 1, 29, 204 (SC 120, Paris, 1966).

⁷⁸ Manuscrit datant du IV^e-V^e siècle, D.05 pour le grec et d pour le latin, également connu sous le nom de « *texte occidental* »; cf. F. H. SCRIVENER, *Bezae Codex Cantabrigiensis*, Cambridge, 1864 (réimprimé en 1978); édition fac-similé, Cambridge, 1899.

⁷⁹ M. D. USHER (*o. l.* ci-dessus note 3, p. 32) le relevait déjà.

⁸⁰ E. REUSS, *o. l.* ci-dessus note 3, p. 235.

⁸¹ H. DECHENT, *o. l.* ci-dessus note 3, p. 501.

⁸² H. LECLERCQ, « *Oracles* », dans *DACL* 12 (1936) col. 2232.

À la suite de Charles Alexandre et de Ludwig Mendelssohn, Johannes Geffcken⁸³ s'est fondé sur l'association entre le feu et le baptême du Christ, dont on pense pouvoir trouver un parallèle en Or sib 7, 84⁸⁴, pour qualifier cet hymne d'hérétique et établir une dépendance littéraire entre les deux livres. Ce faisant, il dépendait du jugement d'Épiphanes de Salamine sur un fragment de l'*Évangile des Ébionites* ou un texte du même genre, que Geffcken pensait pouvoir être la source de notre poème⁸⁵. Cette interprétation demande, me semble-t-il, à être précisée, d'autant que les commentateurs modernes adoptent assez largement ce point de vue, sans se donner la peine d'aller voir les choses d'un peu plus près. D'abord, l'*Évangile des Ébionites* ne fait pas référence au feu, mais à une grande lumière qui éclaire le lieu du baptême⁸⁶ : « *Le peuple ayant été baptisé, Jésus vint aussi se faire baptiser par Jean. Comme il remontait de l'eau, les cieux s'ouvrirent et il vit l'Esprit saint sous la forme d'une colombe qui descendait et entra en lui. Une voix venant du ciel dit: "Tu es mon Fils bien-aimé, en toi je me suis complu." Et à nouveau: "Je t'ai engendré aujourd'hui." Aussitôt une grande lumière éclaira tout l'endroit.* »⁸⁷ D'autre part, le feu dont il est question dans le passage des *Oracles* a une valeur essentiellement négative – puisqu'il faut le fuir –, alors que la lumière de l'*Évangile des Ébionites* est essentiellement positive. Il vaut donc la peine de s'interroger sur la nature de ce feu. Dans notre poème, le lien entre le feu et le "lavage" du Fils de l'Immortel est en fait un lien d'opposition. Plusieurs textes expriment cette opposition entre le feu et l'eau du baptême dans la littérature chrétienne ancienne. Dans une discussion sur le sens du baptême, le gnostique Théodote, cité par Clément d'Alexandrie, dit : « *De même donc que la naissance du sauveur nous fait sortir du devenir et de la fatalité, de même aussi son baptême nous retire du feu et sa passion de la passion : afin que nous puissions le suivre en toutes choses.* »⁸⁸ Le feu et l'eau s'opposent comme deux symboles contradictoires. La grâce du baptême éteint le feu mauvais. Cette idée apparaît en filigrane chez Ignace d'Antioche: « *Il n'y a plus en moi de feu pour aimer la matière, mais une eau vive...* »⁸⁹, puis, beaucoup plus développée, chez Clément d'Alexandrie: « *Puisque le baptême est produit par l'eau et par l'Esprit, étant un remède contre le double feu (πυρὸς τοῦ δισσοῦ), celui qui atteint les choses visibles et celui qui atteint les choses invisibles, il est nécessaire qu'il y ait dans l'eau l'élément spirituel et l'élément sensible, remède contre la double nature du feu.* »⁹⁰ Le roman pseudo-clémentin, que l'on date du III^e siècle, revient à maintes reprises sur cette opposition eau-feu, et fonde sur elle une lecture anti-sacrificielle du baptême de Jésus : « *Celui qui dans les eaux du baptême a été appelé le Fils de Dieu, c'est Jésus, qui a éteint par la grâce du baptême le feu que le grand-prêtre allumait pour les péchés.* »⁹¹ Le roman pseudo-

⁸³ J. GEFFCKEN, *Komposition und Entstehungszeit der Oracula Sibyllina* (TU N.F. 8), Leipzig, 1902, p. 31.

⁸⁴ Or sib 7, 82-84 : « ὡς σε λόγον γέννησε πατήρ ἀπὸρ ὄρνιν ἀφήκα, / ὄξυν ἀπαγγελτήρα λόγων λόγον, ὕδασιν ἀγνοῖς / ραίνων σὸν βάπτισμα, δι' οὗ πυρὸς ἐξεφαάνθης » (« *De même que le Père t'a engendré toi la Parole, de même j'ai envoyé un oiseau, / rapide messenger de paroles, Parole lui-même, aspergeant avec des eaux / saintes ton baptême, à travers lequel tu t'es manifesté en sortant du feu* »).

⁸⁵ À moins que les deux textes n'aient puisé à une source commune perdue, peut-être une forme primitive de l'Évangile de Matthieu (J. GEFFCKEN, *o. l.* ci-dessus note 3, p. 31).

⁸⁶ J. G. GAGER (« *Some Attempts to Label the Oracula Sibyllina, Book 7* », *HTR* 65 (1972) 94) l'avait déjà relevé et M. D. USHER (*o. l.* ci-dessus note 3, p. 44) le confirmait à son tour.

⁸⁷ ÉPIPHANE, *Boîte à remèdes*, 30, 13, 7. On notera au passage que ce texte combine les deux variantes textuelles de Lc 3, 22, celle du codex de Bèze et celle des autres familles de manuscrits.

⁸⁸ CLÉMENT D'ALEXANDRIE, *Extrait de Théodote*, 76, 1 (SC 23, Paris, 1948, p. 198-199).

⁸⁹ IGNACE D'ANTIOCHE, *Aux Romains* 7, 2 (SC 10, Paris, 1958³, p. 116-117).

⁹⁰ CLÉMENT D'ALEXANDRIE, *Eclogae ex scripturis prophetis* 8, 1 (GCS p. 138-139).

⁹¹ PSEUDO-CLÉMENT, *Reconnaisances*, 1, 48, 4-5 (GCS 51, Berlin, 1965, p. 36).

clémentin élargit ce thème à la vie morale. L'eau du baptême éteint non seulement le feu des sacrifices, mais aussi le feu de la concupiscence : « *Notre première naissance a eu lieu au moyen du feu de la concupiscence; et pour cette raison, selon la dispensation divine, est introduite cette seconde naissance au moyen de l'eau, laquelle éteint la nature du feu.* »⁹² Enfin, l'eau du baptême permet d'échapper au feu du jugement à venir. L'idée d'une purification par l'eau anticipant le jugement par le feu est ancienne. On peut la lire en 2 P 3, 5-7, par exemple. Le Talmud de Babylone rend compte d'une discussion assez vive entre Rabbi Abahou et un membre de la secte des Minim, sans doute un chrétien baptisé, sur la supériorité de la purification par l'eau ou par le feu⁹³. Pour les judéo-chrétiens, le baptême nous soustrait au jugement par le feu et nous vivifie; les écrits pseudo-clémentins expriment la même conception⁹⁴. Sans doute est-ce à ce feu du jugement que fait allusion le début du vers 7 du sixième livre des *Oracles*, auquel cas on comprend mieux pourquoi il est ensuite question d'un dieu doux, Dieu étant en quelque sorte menaçant avant le jugement et doux, une fois que l'on y a échappé. Mais il reste que l'on a du mal à comprendre pourquoi le Fils y était exposé. Est-ce parce qu'il a pleinement assumé la condition humaine au point de vivre tout ce que les hommes doivent vivre ? Difficile de répondre de manière ferme à cette question. Quoiqu'il en soit, il ressort de ce commentaire que c'est au genre de courant théologique représenté notamment par les écrits pseudo-clémentins que doit se rattacher notre poème et, à cet égard, il s'agit d'un témoin aussi rare que précieux d'une forme de théologie baptismale qui a eu cours au deuxième et au troisième siècles de l'ère chrétienne et de laquelle nous ne savons par ailleurs pas grand-chose.

La séquence prophétique des vers 8 à 18a ne pose pas de difficultés particulières. Elle décrit quelques-uns des bienfaits du Christ à l'égard des hommes sur la terre. On peut tout d'abord y reconnaître un développement de la prophétie messianique d'Is 11, 1 (« *Un rejeton sortira de la souche de Jessé, un surgenon poussera de sa racine* »), dont elle s'inspire au début du v. 8 et qu'elle enrichit par des échos ou emprunts aux évangiles canoniques, comme c'est clairement le cas aux vers 13, 14, 15 et 18, le tout s'achevant au vers 20 sur une note de grand espoir : « *Cela se produira, lorsque la terre se réjouira dans l'espérance d'un enfant* », d'inspiration toute virgilienne.

C'est aussi en lien avec la prophétie messianique d'Is 11, 1 citée dans la version des *Vieilles Latines* (« *Un rejeton sortira de la souche de Jessé, et une fleur poussera de sa racine* ») que Lactance a compris l'imagerie florale du vers 8, dont il cite le premier hémistiche : « *Jessé, dont il [Isaïe] a prédit que la racine ferait surgir une fleur, était le père de David, celle-là même dont la Sibylle dit : "fleurira une fleur pure"* »⁹⁵. La *Théosophie* dite de *Tübingen*, qui dépend de Lactance, reprend cette même idée en citant la version grecque d'Is 11, 1 et en attribuant explicitement à la Sibylle d'Érythrées, prophétesse inspirée, une séquence de sept vers correspondant à Or sib 6, 8-11 et Or sib 8, 272-274⁹⁶. Selon cette interprétation, la « *fleur pure* » n'est autre que le Christ lui-même, dont l'avènement fera jaillir des sources en abondance si l'on suit la leçon de Ω (« βρύσουσι δὲ πηγὰί »), ou sous l'impulsion duquel tout se met à germer ou à s'épanouir si l'on préfère

⁹² *Ibid.*, 9, 7, 5 (GCS 51, Berlin, 1965, p. 261).

⁹³ *Talmud de Babylone*, traité du *Sanhédrin* 39a, à propos de Nb 31, 23.

⁹⁴ PSEUDO-CLÉMENT, *Homélie* 11, 23 (GCS, p. 166); *Reconnaisances* 6, 9, 3-4 (GCS, p. 192).

⁹⁵ LACTANCE, *Les Institutions divines*, IV, 13, 21.

⁹⁶ Voir la toute nouvelle édition de P. F. BEATRICE, *Anonymi Monophysitae Theosophia. An Attempt at Reconstruction* (Supplements to *Vigiliae Christianae* 56), Leyde-Boston-Cologne, 2001, p. 54, l. 205-216.

la leçon de la *Théosophie* dite de *Tübingen* (« βρίθουσι δὲ πάντα »)⁹⁷. Dans les deux cas, c'est l'exaltation et la luxuriance qui sont promises aux hommes. Un autre écho de la prophétie messianique d'Is 11, 1 se lit au vers 16, dont le jeu de mots « φύη φυτόν » forme une sorte d'inclusion avec « ἄνθησει δ' ἄνθος » du vers 8, confirmant ainsi l'identification du « *rejeton de la maison de David* » avec cette « *fleur pure* ».

Même si, comme le pense Mark David Usher, les vers 9-14 s'apparentent à une arétalogie païenne, telle qu'on en trouve à propos du dieu Asclépios par exemple, il ne fait aucun doute que l'arrière-plan de cette section est à rechercher dans les actes de Jésus au cours de son ministère terrestre, même si l'un des objectifs du sibylliste peut être de montrer que ce dernier supplante les dieux du panthéon gréco-romain par ses actions.

Le motif du « *chemin* » (v. 9) est un topos des littératures anciennes, de même qu'il s'agit d'un thème commun à de nombreuses religions, tant en Orient qu'en Occident. Le premier mot employé (« ὁδός ») pour exprimer cette métaphore est massivement utilisé dans les Septante (env. 800 emplois), le Nouveau Testament (101 occurrences) et l'ensemble de la littérature juive de l'époque hellénistique et romaine⁹⁸. Le second terme (« κέλευθος ») est absent de ces corpus littéraires, mais fréquent chez Homère et les autres auteurs grecs païens. Dans notre poème, les deux substantifs sont à la forme plurielle et ne désignent donc pas un unique chemin pour marcher sur les traces du Christ, mais diverses voies d'accès, diverses manières d'agir ou de se comporter. Le guide unique en est la « *fleur pure* », le Fils de l'Immortel. C'est Lui qui montrera (« δείξει ») les chemins aux hommes, lui qui indiquera (« δείξει ») la route à suivre⁹⁹. La Sibylle a soin de le répéter par deux fois, en se servant d'un verbe (« δείκνυμι ») signifiant « *montrer* », « *expliquer* », « *faire connaître* », « *révéler* ». Dans le corpus des *Oracles sibyllins*, on compte 22 occurrences du verbe et 12 de ses composés. L'emploi le plus proche de notre passage se lit en Or sib 1, 349 : « *Il montrera la vie éternelle aux hommes / choisit.* » De par sa position à la fin de la phrase, on peut se demander en outre si l'adjectif « οὐρανίας » qualifie les deux substantifs ou seulement le second. En d'autres termes, la question se pose de savoir si les deux noms qu'il qualifie représentent deux niveaux de démonstration distincts de la part du Christ : d'abord la conduite à suivre sur terre (« ὁδός »), puis la voie d'accès aux cieux (« κέλευθος »). Ce dernier terme étant régulièrement employé pour désigner les routes que suivent les astres (« κέλευθα ἀστέρων »; Euripide, *Hélène*, 350) ou les chemins qui mènent vers les dieux (« θεῶν κέλευθα »; Homère, *Iliade*, 3, 406), c'est à cette interprétation que va ma préférence¹⁰⁰. Néanmoins, quelle que soit l'interprétation préférée, l'enjambement confère à l'adjectif une très forte valeur emphatique et suspend l'attention du lecteur, pour qui cette destination céleste s'impose comme le but essentiel, ultime¹⁰¹.

Il est dit ensuite, au v. 10, que le Fils de l'Immortel instruira (« διδάξει ») les hommes

⁹⁷ P. F. BEATRICE (*ibid.*) corrige la leçon des manuscrits en la mettant au futur (« βρίσουσι »).

⁹⁸ W. MICHAELIS, « ὁδός », *Theologisches Wörterbuch zum neuen Testament*, t. 5, Stuttgart, 1954, p. 42-100. Dans le corpus des *Oracles sibyllins*, on dénombre 6 occurrences du mot : Frg. 3, 30; 3, 233; 6, 9; 8, 399 (« deux chemins »); 12, 286; 14, 330.

⁹⁹ Dans les écrits homériques, il n'y a qu'un seul cas où le verbe « δείκνυμι » et le substantif « ὁδός » sont associés. Il se lit dans l'*Odyssée*, 12, 25, où la magicienne Circé annonce qu'elle indiquera la route à Ulysse et ses compagnons.

¹⁰⁰ Comme ὁδός, κέλευθος est de genre féminin, mais connaît deux pluriels interchangeables : κέλευθα ou κέλευθοι, de sorte que la leçon οὐρανίους des familles de manuscrits Φ et Ψ n'est pas impossible.

¹⁰¹ Comparer avec l'hymne au Christ Sauveur de Clément d'Alexandrie (*Le Pédagogue*, III, Paris, 1970 [SC 158], p. 198-199) : « Traces du Christ, chemin céleste » (« ἵχνια Χριστοῦ / ὁδὸς οὐρανία »).

par de sages récits (« σοφοῖς μύθοισι »). Ainsi, l'inspirateur de l'hymne est-il dépeint comme un didascalé, à l'instar de ce que rapportent les évangiles, ou Clément d'Alexandrie, pour qui le Verbe n'est pas seulement créateur et rédempteur, mais aussi pédagogue. Et la manière dont le Fils dispense son enseignement consiste à raconter des « histoires ». Le recours au terme « μῦθος » est extrêmement intéressant, dans la mesure où il n'est employé qu'une seule fois dans l'Ancien Testament (Sir 20, 19) et cinq fois dans le Nouveau Testament (1 Tim 1, 4; 4, 7; 2 Tim 4, 4; Tite 1, 14; 2 P 1, 16), où il a un sens plutôt péjoratif et évoque des histoires fictives, invraisemblables et éloignées de la vérité¹⁰². Le sibylliste a soin de corriger cette connotation négative en qualifiant ces « histoires » de « σοφοί ». Par là, il désigne sans doute les paraboles de Jésus, comprises comme des histoires riches d'enseignement et de sagesse pour qui sait les déchiffrer. Bien que dicté en partie par des motifs métriques, le choix de cette expression (« σοφοῖς μύθοισι »), beaucoup plus rare qu'il n'y paraît, doit aussi être interprété en fonction d'un arrière-plan culturel dans lequel la sagesse des « mythes » était l'apanage des philosophes et de quelques rares auteurs. S'il faut la prendre au sérieux, la leçon de la *Théosophie* dite de *Tübingen* a peut-être même une visée plus explicitement polémique à l'égard de ces prétendus détenteurs de la sagesse : « *Il instruira tous les sages par des récits* ».

Au vers suivant (v. 11), la Sibylle annonce, selon la leçon retenue, que le Fils de l'Immortel ira au jugement et réprimera le peuple ennemi (« ἦξει δ' ἔς τε δίκην καὶ πιάσει λαὸν ἀπεχθῆ » Ω, légèrement corrigée pour des raisons métriques) ou qu'il traduira en justice et s'efforcera de persuader ce même peuple (« ἄξει δ' εἰς τε δίκην καὶ πείσει λαὸν ἀπεχθῆ » Φ Ψ). Le jugement (« δίκη ») en question ne me semble pas pouvoir être le jugement dernier, car celui-ci interviendrait avant les miracles de Jésus et avant sa mort et sa résurrection, ce qui serait bien anachronique. Comme cette évocation se place en plein ministère de Jésus, il faut plutôt penser à la confrontation de Celui-ci avec les docteurs de la Loi ou devant le Sanhédrin.

Le verbe « πείθω », employé au deuxième hémistiche du vers 11 dans les familles Φ et Ψ, a une longue histoire dans la littérature grecque, depuis Homère jusqu'aux Pères de l'Église, en passant par les philosophes et les rhéteurs. Nous n'allons pas la retracer dans le cadre de cette étude¹⁰³. Qu'il suffise de rappeler que le verbe signifie d'abord « persuader, convaincre », par la ruse, le raisonnement, la force ou la violence, selon le contexte. Avec la traduction des Septante et la littérature juive de l'époque hellénistique et romaine, le verbe s'enrichit de nuances nouvelles : l'accent porte sur les idées de « confiance » et d'« obéissance », d'« acception » et de « soumission ». Quel est donc ce « peuple » que le Fils de l'Immortel cherche à convaincre ? La Bible des Septante (Es 30, 9 et 65, 2) se sert en général du vocable « λαός » pour désigner le peuple d'Israël, alors qu'aux Gentils est réservé le terme générique de « ἔθνη ». L'adjectif « ἀπεχθής », « odieux », « hostile », qui figure comme épithète de « λαός » dans l'ensemble des manuscrits, colle mal au « peuple élu ». C'est pourquoi Charles Alexandre, s'inspirant des parallèles que l'on trouve dans la Bible des Septante ainsi qu'en Or sib 1, 204; 3, 668; 8, 301, a corrigé en faveur de « ἀπειθῆ ». Sa conjecture a été adoptée par la plupart des philologues. Si l'usage des Septante devait aussi prévaloir dans notre poème, nous disposerions du premier indice révélant la distance prise par l'auteur de l'hymne vis-à-vis du peuple juif, qu'il critique

¹⁰² Cf. C. SPICQ, « μῦθος », *Lexique théologique du Nouveau Testament*, Fribourg, 1978 (Paris, 1991), p. 1052-1057.

¹⁰³ Pour cela, cf. C. SPICQ, « πείθω, πείθομαι, πειθός, πεισμονή, πεποίθησις », dans *Lexique théologique du Nouveau Testament*, Fribourg, 1978 (Paris, 1991), p. 1199-1212.

donc implicitement pour sa désobéissance. Nous en avons un autre, beaucoup plus explicite celui-là, dans la séquence des vers 21 à 25. Toutefois, même si l'expression « λαός ἀπεχθής » n'est attestée qu'une seule fois dans la littérature (contre plus d'une soixantaine d'occurrences de la formule « λαός ἀπειθής »), il ne faut pas complètement écarter la leçon des manuscrits, qui pourrait très bien se référer aux véritables ennemis d'Israël, que le Fils de l'Immortel tenterait de persuader « *en se flattant de la descendance glorieuse du Père céleste* » (v. 12). La *Théosophie* dite de *Tübingen* présente une toute autre variante pour le second hémistiche : « καὶ δείξει πλοῦτον ἀπεχθῆ », « *et il exhibera l'odieuse richesse.* » La forme « ἀπεχθής » des manuscrits des *Oracles sibyllins* serait-elle alors le vestige d'une leçon dont seule la *Théosophie* aurait gardé la trace ?

Par « *descendance glorieuse* » (« γένος αἰνετὸν ») du vers 12, le sibylliste pense peut-être à la frange du peuple d'Israël (« λαός ») qui n'a pas rejeté le Fils de l'Immortel, à savoir les chrétiens, et dont le Fils s'est enorgueilli. Cet emploi du mot « γένος » tire sans doute son origine de 1 P 2, 9, où l'auteur reprend la formule « γένος ἐλεκτόν » d'Is 43, 20 (Septante) et l'applique aux disciples de Jésus. Dans la littérature apologétique, les chrétiens se désignent eux-mêmes de « τρίτον γένος », « *troisième peuple* » à côté des Juifs et des païens, ou « τρίτον γένος », « *peuple nouveau* » (A Diognète, 1).

La séquence des vers 13 à 15 met en scène quelques-uns des miracles de Jésus relatés dans les Évangiles, associés à d'autres idées plus générales.

C'est ainsi que la formule « *Il marchera sur les flots* » (« κόμωτα πεζεύσει ») du vers 13 s'inspire de Mt 14, 26; Mc 6, 48; Jn 6, 19 et se retrouve en Or sib 1, 356. Elle est accompagnée, au second hémistiche, d'une idée qui diffère selon les témoins retenus. La leçon de Lactance et de Φ insiste sur la suppression (« ἀπολύω ») de la ou des maladies qui assaillent les êtres humains (« *délivrera les hommes de la maladie* »), tandis que Ψ et Ω évoquent l'affranchissement vis-à-vis des lois (« *il affranchira les hommes des lois* »). Dans l'*Abrégé des traditions de la théologie grecque* de Cornutus, le nom du dieu Apollon est étymologiquement rapproché du verbe « ἀπολύω », parce qu'il est celui qui « *délivre* » (« ἀπολύω ») des maladies, ou les « *repousse* » (« ἀπελούνων »)¹⁰⁴. Dans notre hymne, ce rôle est dévolu au Fils de l'Immortel, qui prend ainsi le relais de son rival païen. Quant à la leçon de Ψ et de Ω, elle met l'accent sur un autre aspect du ministère de Jésus vis-à-vis du « *juridisme* » ambiant.

Le vers 14 (« *Il redressera les morts* ») découle de Mt 11, 5 et de Lc 7, 22, à la différence que dans les sources canoniques, c'est l'idée d'éveil (« ἐγείρω ») qui est évoquée. Dans les deux cas, c'est bien sûr des miracles de la résurrection des morts dont il est question. Pour le second hémistiche de ce vers, les manuscrits de Ω et de Lactance transmettent la leçon « ἄλγεα πολλά », « *d'innombrables souffrances* », adoptée par Rzach et Geffcken, et que l'on trouve en diverses positions métriques chez Homère, Démosthène, dans l'*Anthologie grecque*, de même que chez Grégoire de Nazianze. Je préfère suivre pour ma part la leçon « ἄλγεα λυγρά », « *d'horribles souffrances* », des familles Φ et Ω, adoptée par Alexandre, parce qu'on la trouve dans la même position métrique en Or sib 3, 301 et surtout chez Homère, *Iliade*, XIII, 346 ; *Odyssée*, XXIV, 742, Hésiode, *Les Travaux et les Jours*, v. 200, desquels elle pourrait bien dépendre. Quelle que soit la variante retenue, le second hémistiche de ce vers est parallèle à celui du vers précédent, le tout créant un rythme

¹⁰⁴ Cf. A. LE BOULLUEC, « L'apport des chrétiens au langage symbolique de l'Antiquité. Les Pères grecs », dans *Les Pères de l'Église au XX^e siècle. Histoire – Littérature Théologie. « L'aventure des Sources chrétiennes »* (Patrimoine christianisme), Paris, 1997, p. 225-236, sur ce point p. 231.

ou un balancement très harmonieux.

Le vers 15 (« *D'une seule racine les hommes auront leur content de pain* ») ne pose pas de difficulté majeure. Il s'inspire de Mt 14, 20; Mc 6, 43; Jn 6, 12 et se retrouve sous une forme légèrement différente en Or sib 1, 357-358a (« *Avec cinq pains et un poisson de mer, / il rassasiera cinq milliers d'hommes* ») et 8, 275-276 (« *Avec cinq miches de pain et du poisson de mer, / il rassasiera cinq milliers d'hommes* »). La plupart des éditeurs modernes ont adopté la leçon de Lactance, *Les Institutions divines*, IV, 15, 16 (« *Mais eux n'avaient, dirent-ils, que cinq pains et deux poissons dans une besace* ») et IV, 15, 25, où les vers 13 à 15 du sixième livre des *Oracles sibyllins* sont cités dans une série de témoignages sur les miracles du Christ. Il faut noter toutefois que le mot « *besace* » (« *πίρη* ») de cette variante, que l'on retrouve dans la *Théosophie* dite de *Tübingen*, n'est pas attestée dans les sources scripturaires du passage. Je m'en tiens donc à la leçon des familles Φ et Ψ (« *ρίζα* », « *racine* »), dans laquelle on reconnaîtra une nouvelle allusion à la prophétie messianique d'Is 11, 1. Relevons enfin qu'un ancien manuscrit des *Institutions divines* comporte une variante intéressante par rapport à la leçon majoritaire des manuscrits de cette œuvre : « *ἐκ δὲ μιᾶς πηγῆς* », « *d'une seule source* ». C'est la leçon qu'a connue Friedrich Spanheim l'Ancien et qu'il cite dans ses *Dubia evangeliorum*, publiés à Genève en 1639¹⁰⁵. S'il s'avérait que cette variante n'est pas qu'une erreur de copiste, elle ferait écho au second hémistiche du vers 8, dans la leçon transmise par Ω : « *βρῦσουσι δὲ πηγῶν* » (voir ci-dessous).

Au vers suivant, la Sibylle précise que l'accomplissement de ces miracles aura lieu « *lorsque la maison de David donnera naissance à son rejeton.* » Il s'agit là d'un nouvel écho de la prophétie d'Is 11, 1, déjà évoquée à propos du vers 8 et ci-dessus à propos d'une variante méconnue du vers 15. À cet égard, il est intéressant de noter que le premier sens du mot « *φύτον* », « *planta, strips* », lie étroitement ce vers à la *fleur* du vers 8 (« *fleurira une fleur pure* »). On rapprochera également ce que dit ici la Sibylle d'Or sib 7, 31 : « *C'est par la maison de David que tout s'accomplira.* »

Aux vers 16b-17, la puissance de Dieu sur le monde est exprimée en des termes qui doivent beaucoup au langage des Psaumes : « *Dans sa main / (reposera) l'univers tout entier, et la terre, et le ciel, et la mer* », que l'on comparera avec Ps 95 (94), 4 (« *en sa main sont les creux de la terre / et les hauts des montagnes sont à lui ; à lui la mer...* », où tous ces éléments sont réunis, sauf que le ciel est remplacé par les montagnes, vv. 3-5). On comparera aussi avec les *Constitutions apostoliques*, V, 7, 2 : « *Il nous ressuscitera par sa puissance, car tout l'univers est tenu dans la main de Dieu.* ». Ainsi, selon l'oracle de la Sibylle, la seigneurie de Dieu sur le monde doit se transmettre au Fils de l'Immortel.

Le premier hémistiche du vers 18 (« *Il brillera sur la terre comme l'éclair* ») est un motif eschatologique lié à la venue du Fils de l'Homme, tel qu'on peut le lire en Mt 24, 27 (« *En effet, comme l'éclair part du levant et brille jusqu'au couchant, ainsi en sera-t-il de l'avènement du Fils de l'Homme* ») et Lc 17, 24-25 (« *En effet, comme l'éclair jaillissant brille d'un bout à l'autre de l'horizon, ainsi sera le Fils de l'Homme lors de son jour. Mais auparavant il faut qu'il souffre beaucoup et qu'il soit rejeté par cette génération* »). La

¹⁰⁵ [F. SPANHEIM], *Dubia evangeliorum. Pars secunda. Opera Friderici Spanheimii, Pastoris & S. Theologiae Professoris in Ecclesia & Academia Genevensi. Cum indicibus necessariis*, Genevæ, 1639, p. 373 : « *ἐκ δὲ μιᾶς πηγῆς ἄφτου κόρος ἔσσειται ἀνδρῶν* », « *Et ex una fonte satietas panis erit viris.* ». Cette leçon était apparemment inconnue des éditeurs modernes des *Oracles sibyllins* : Rzach, Geffcken, Kurfess et Usher.

même idée, plus proche encore que chez Mt et Lc, où l'image de l'éclair n'a guère conservé qu'une valeur de comparaison, se retrouve en 2 Baruch 53, 1.8-9, où l'éclair est explicitement identifié au Messie¹⁰⁶. Le même verbe « ἀστράπτω » sert à caractériser, au dernier vers du poème (v. 28), la manière dont la face de Dieu brillera de nouveau à la fin des temps, confirmant ainsi le caractère eschatologique de notre hymne.

Les vers 18b-19 constituent une nouvelle *interpretationis*. « *Les deux qui sont nés de la côte l'un de l'autre* » font évidemment penser à Adam et Ève, à la différence que dans le texte de Gn 2, 21, seule Ève est tirée de la côte d'Adam. Faut-il voir dans cette réciprocité une allusion à la deuxième naissance d'Adam, qui ne devient véritablement homme qu'après la naissance d'Ève, les deux naissant ainsi symboliquement, spirituellement, l'un de l'autre, comme me l'a hypothétiquement suggéré mon ami Yohanan Goldman ? C'est une hypothèse séduisante, mais pour laquelle je ne connais aucun parallèle dans les littératures anciennes. Mais un autre élément nécessite une explication. La Sibylle précise que les deux personnages en question ont vu le rejeton de la maison de David, « *quand il se manifesta pour la première fois* », autrement dit *au Paradis*. Faut-il penser que l'aspect anthropomorphe que Dieu a revêtu lorsqu'il apparut à Adam et Ève dans le jardin d'Éden, selon le récit de la Genèse, a conduit l'auteur du poème à identifier le Fils de l'Immortel avec Dieu ? Les vers 22 et 26, qui ne font aucune distinction entre l'un et l'autre, de même que l'absence de toute mention du Christ dans notre hymne, vont dans le sens de cette identification. Mais il y a plus. Pour les premiers auteurs chrétiens (Justin, *Dialogue avec Tryphon*, 131 et Théophile d'Antioche, *Trois livres à Autolykos*, II, 22) les théophanies sont aussi des manifestations du Verbe ou christophanies. En d'autres termes, les premiers auteurs chrétiens expliquent l'anthropomorphisme de Dieu au Paradis comme des apparitions du Verbe personnifié.

Avec les deux sections suivantes (vv. 21-25; 26-28), on en arrive aux deux apostrophes par lesquelles s'achève cet hymne au Fils de l'Immortel. Après avoir chanté Celui-ci à la troisième personne, la Sibylle s'adresse maintenant, en style direct, d'abord à la terre de Sodome, en termes extrêmement durs, puis au bois de la croix, en termes "macaristiques".

La séquence des vers 21 à 25 se situe dans un temps où la prophétie annoncée dans les vers précédents s'est déjà, du moins en partie, réalisée. À cet égard, on peut se demander s'il ne s'agit pas d'une interpolation ou d'un ajout introduit ultérieurement par un autre sibylliste. C'est une chose qui s'observe ailleurs dans le corpus des *Oracles sibyllins*. Pourquoi pas dans notre poème, quand bien même il est fort court ? De plus, l'anaphore ou inclusion formée par « κακὰ πῆματα » (« *d'amères épreuves* ») à la fin des vers 21 et 25 autorise à voir dans cette section une unité littéraire à part entière. Quoiqu'il en soit, ces vers de violente imprécation révèlent une très grande hostilité à l'égard des Juifs, puisque leur auteur identifie tout Israël à Sodome, terre de débauche et d'ignominie, condamnée, selon la Bible hébraïque, à la destruction par le feu. On comparera avec Ap 11, 8 où il est dit que la ville dans laquelle le « Seigneur a été crucifié » – Jérusalem donc – « *est appelée symboliquement (πνευματικῶς) Sodome ou Égypte.* » Cette interprétation découle peut-être des prophètes de l'Ancien Testament qui réservent le nom de Sodome au royaume de Juda, lorsque celui-ci connaît de mauvais jours (Is 1, 9; Ez 16, 46; 46, 55). Cette imprécation est

¹⁰⁶ Cf. J. HADOT, « L'apocalypse syriaque de Baruch », dans A. DUPONT-SOMMER – M. PHILONENKO (éds.), *Écrits intertestamentaires*, Paris, 1987, p. 1526-1527.

importante pour l'historien, car elle incite à se demander si l'auteur de l'hymne, ou de cette partie de l'hymne, n'a pas cessé de se reconnaître comme juif ou s'il n'a pas pris ses distances vis-à-vis du judaïsme.

Le thème de la (re)connaissance de Dieu traverse tout le recueil des *Oracles sibyllins*. Au livre 6, la terre de Sodome, pour n'avoir pas reconnu Dieu, est appelée à subir de lourdes épreuves (vv. 21-25). Pour les mêmes raisons, les filles d'Ilion, elles aussi, sont condamnées à verser des larmes amères, selon une prédiction du septième livre des *Oracles sibyllins* (v. 53) ; de même la Cœlé-Syrie, incapable de reconnaître Dieu venu se laver dans les courants du fleuve Jourdain, en 7, 66. Enfin, la reconnaissance du Christ est aussi une composante essentielle de l'hymne adressée à la Fille de Sion au livre 8, vers 335-336, cité ci-dessus à propos du mot « γενέτης » au vers 2.

Le vers 23, tel qu'il est attesté dans la famille de manuscrits Ω, est d'interprétation délicate. En effet, « ἐλθόντα θνητοῖσιν ἐν ὄμμασιν » est le plus souvent lu de manière "objective" : « (ton Dieu) venu devant des yeux mortels. » Cette manière de comprendre, adoptée par la plupart des traducteurs en langue moderne, se heurte à une difficulté grammaticale, dans la mesure où le mouvement de la venue impliquerait non un datif, mais un accusatif de direction introduit par εἰς, comme εἰς ὄμματα; de plus, pour évoquer les yeux des mortels, on attendrait aussi un complément du nom au génitif pluriel θνητῶν. C'est pourquoi de rares traducteurs ont interprété la formule ἐν ὄμμασιν en un sens "subjectif" : « (ton Dieu) venu avec des yeux mortels » ou « sous des traits mortels », formule qui se rapporte bien évidemment à l'Incarnation, comme Paulus Lieger l'a compris dans sa traduction : « als er im Fleische erschien », traduction reprise telle quelle par Alfons Kurfess et modifiée de la façon suivante par Jörg-Dieter Gauger dans la réédition du volume de Kurfess pour Tusculum en 1998 : « da er in sterblichen Augen erschien. » Cette manière de comprendre est manifestement plus conforme au contexte général : ce que la terre de Sodome n'a pas reconnu, c'est Dieu fait homme, Dieu venu sous des traits mortels, et non sous le regard des mortels. D'autre part, il faut convenir qu'une interprétation "objective" serait plate et banale. Mais il reste que le doute est permis, probablement en raison de l'incertitude sur le sens à donner à la préposition ἐν. La comparaison avec d'autres textes pourrait confirmer la pertinence de la lecture "subjective". Dans son commentaire au premier chant de la *Paraphrase de l'évangile de Jean* de Nonnos de Panopolis, Claudio De Stefani fait observer que la *iunctura* ἐν ὄμμασιν, d'ascendance homérique, est passée dans le langage de la tragédie, puis dans la poésie de l'époque hellénistique et impériale, où la valeur locative de la préposition ἐν l'emporte encore sur la valeur instrumentale qu'elle acquiert à l'époque tardive et byzantine et qu'il traduit simplement par « con gli occhi », comme c'est le cas au vers 43 du premier livre de la *Paraphrase*¹⁰⁷.

Lactance transmet, pour ce premier hémistiche, une variante (« παίζοντα θνητοῖσι νοήμασιν »), qu'Augustin donne en latin (« ludentem mortalium mentibus », « qui se joue des pensées » [ou « des esprits »] « des mortels ») et dont les familles de manuscrits Φ et Ψ ont conservé une autre forme de sens différent (« πταίοντα », « qui se heurte aux pensées mortelles »). Charles Alexandre, qui tient la leçon de Lactance pour première, à l'instar d'autres commentateurs, la juge hérétique et docétique, tout en relevant que Lactance et

¹⁰⁷ C. DE STEFANI, *Nonno di Panopoli. Parafraresi del Vangelo di S. Giovanni. Canto I*, introduzione, testo critico, traduzione e commento (Eikasmos : Quaderni bolognesi di filologia classica, Studi 6), Bologne, 2002, p. 139-140 ; voir mon compte rendu, à paraître dans *Adamantius* 11 (2005).

Augustin ne s'en sont pas offusqués. Il va jusqu'à penser que la leçon de la famille Ω est le résultat d'une correction fondée sur des motifs dogmatiques¹⁰⁸. J'estime pour ma part qu'il n'y a pas lieu de trancher et que les deux variantes sont tout aussi défendables l'une que l'autre, même si j'accorde ma préférence à la leçon de Ω.

Les vers 23b-25 décrivent la Passion du Christ avec sobriété et économie de moyens : « *mais tu l'as ceint / d'une couronne d'épines et tu as mélangé un fiel terrible / en guise d'outrage et d'épreuve.* »

Le vers 25 présente un *locus corruptus* au premier hémistiche : « εἰς ὕβριν καὶ πνεῦμα », où le deuxième terme ne fait pas sens, ou difficilement. J'ai adopté une conjecture que m'a suggérée Enrico Norelli, conjecture à la fois ingénieuse et économique : « εἰς ὕβριν καὶ πῆμα », faisant supposer que le poète joue ironiquement sur l'épreuve subie par le Christ et les épreuves qui attendent la terre de Sodome. Cette solution est particulièrement originale : un copiste aurait très bien pu voir une maladresse dans la répétition πῆμα - πημάτα au même vers et décider de la corriger. On pourrait aussi envisager une erreur accidentelle de lecture dans une copie en onciale entre ΠΗΜΑ et ΠΝΜΑ, lu comme une abréviation pour ΠΝ(EY)ΜΑ. Depuis que cette suggestion m'a été faite, j'ai découvert un parallèle intéressant dans un oracle de la Pythie cité par Hérodote : « πῆμ' ἐπὶ πῆματι κεῖται », où l'on rencontre un jeu de mot analogue.

Alfons Kurfess avait proposé une correction moins économique : « εἰς βρωτῶν (ou βρώσιν) καὶ πῶμα. »¹⁰⁹ Ce sont sans doute les deux passages parallèles des Or sib 1, 367 et 8, 303, ainsi que le Ps 69 (68), 22, qui ont inspiré à Kurfess cette correction. Si l'on adoptait cette solution, le sens serait : « *tu as mélangé un fiel terrible en guise de nourriture et de boisson.* »

Les trois derniers vers du poème sont une apostrophe au bois de la croix, exprimée en style direct. C'est l'un des passages les plus célèbres du poème.

Le premier des trois vers se présente comme un macarisme adressé au bois de la croix. En Or sib 5, 257, le mot « *bois* » est utilisé à propos de la venue du Messie juif sous les traits d'un nouveau Moïse. Dans notre hymne comme dans le poème acrostiche du livre 8¹¹⁰, il désigne bien sûr la croix par métonymie. Le vers est fréquemment cité dans la littérature chrétienne (Sozomène, *Histoire ecclésiastique*, II, 1, 10, SC 306, p. 232-233) : « *Ô bois bienheureux, sur lequel Dieu a été étendu* ». Les *Consultationes Zacchei christiani et Apollonii philosophi*, I, 4, 6 en citent une traduction latine, qui diffère sensiblement de la version grecque mais que l'auteur anonyme de l'ouvrage attribue tout de même à la Sibylle : « *Felix ille deus, ligno qui pendet ab alto* », « *Heureux ce dieu qui est suspendu au bois élevé* » (SC 401, 1994, p. 88-89). Au XII^e siècle, Pierre Diacre, moine du Mont Cassin, en cite une traduction latine beaucoup plus fidèle : « *O tu beatum lignum, in quo deus extensus est* », « *Ô toi bois bienheureux sur lequel Dieu a été étendu.* » Ce vers latin est reproduit sur un tableau du Guerchin daté de 1651, représentant la Sibylle de Cumès (voir illustration à la fin de cette contribution).

¹⁰⁸ CH. ALEXANDRE, *Oracula Sibyllina*, vol. I, pars 1, Paris, 1841, p. 233, note 23; ID., *Oracula Sibyllina*, Paris, 1869, p. 197, note 23.

¹⁰⁹ A. KURFESS, « Die Sibylle in Augustins Gottesstaat », *ThQ* 117 (1936) 537, note 1. Voir aussi ID., « Zu den Oracula Sibyllina », *Mnemosyne* 1938, p. 48.

¹¹⁰ Or sib 8, 244-245 : « Σῆμα δέ τοι τότε πᾶσι βροτοῖς, σφρηγὶς ἐπίσημος / τὸ ξύλον ἐν πιστοῖς, τὸ κέρασ τὸ ποθοῦμενον ἔσται » (« *Signe alors pour tous les mortels, sceau bien visible, / sera le bois parmi les croyants, la corne désirée...* »).

L'idée, exprimée au vers 27, selon laquelle la croix, participant à la glorification du Christ, est transportée au ciel, deviendra très populaire dans les écrits chrétiens ultérieurs¹¹¹. Une tradition analogue apparaît déjà dans l'*Apocalypse de Pierre* 1, 6, l'*Épître des apôtres* 16 et l'*Évangile de Pierre* 39-42¹¹². Dans ce dernier texte toutefois, la croix ne précède pas le ressuscité, mais le suit.

Le dernier vers de notre poème a une portée eschatologique qu'il faut lire en lien avec les vers 18-19. L'inclusion formée par le verbe « ἀστράπτω » aux vers 18 et 28 révèle que l'ἔσχατον et l'ἀρχή se rejoignent, puisque le Fils de l'Immortel brillera de nouveau à la fin des temps tel que l'ont vu les premiers hommes au Paradis. Ou, pour le dire encore autrement, la Sibylle annonce dans notre poème que la vision christophanique du jardin d'Éden sera restaurée à la fin des temps, lors de l'avènement du Fils de l'Homme, « lorsque la face brûlante de Dieu brillera de nouveau comme l'éclair. »¹¹³

Ainsi, avec ces trois derniers vers, tout l'itinéraire de la vie céleste et terrestre du Fils de l'Immortel est retracé. Du ciel, où il siégeait sur un trône que lui a transmis son Père, il vient sur terre pour réaliser les espérances messianiques et accomplir son œuvre rédemptrice. Enfin, au terme de sa passion, la croix à laquelle il a été suspendu rejoindra la demeure céleste où Dieu, à moins que ce ne soit sa face, brillera à nouveau comme l'éclair, tel à la fin des temps qu'il fut au premier jour, lorsqu'il apparut à Adam et Ève au Paradis.

Datation et milieu d'origine du sixième livre des Oracles sibyllins

Le *terminus ad quem* de cet hymne est fixé par Lactance, qui en cite quelques vers au début du IV^e siècle dans le livre IV de ses *Institutions divines*¹¹⁴. Certains parallèles anciens, tels ceux fournis par Justin, Clément d'Alexandrie et Origène, ainsi que le vocabulaire théologique m'incitent toutefois à faire remonter la composition du poème entre la seconde moitié du II^e siècle et la première moitié du III^e siècle, soit entre 150 et 250. Les liens de dépendance entre le livre 6 et le livre 7 des *Oracles sibyllins* invitent à placer le *Sitz im Leben* (milieu d'origine) de notre poème en Syrie ou dans le Nord de la Palestine, l'auteur du livre 7 accordant apparemment une place plus significative à ces deux régions qu'à toute autre. La parenté entre la théologie baptismale de notre hymne et celle du roman pseudo-clémentin, dont l'origine syrienne est avérée¹¹⁵, tend à confirmer cet enracinement géographique. Mais ce ne sont là que des hypothèses qui demandent à être approfondies.

¹¹¹ Cf. J. CHRYSOSTOME, *De cruce et latrone*, Homélie 2, 4 (PG 49, 413-414); GRÉGOIRE DE NAZIANZE, *Carmina*, 2, 2, 7 (PG 37, 1570, 246); ANDRÉ DE CRÈTE (PG 97, 1033); PSEUDO-MÉTHODE latin 14.

¹¹² F. BOVON-P. GEOLTRAIN (éds.), *Écrits apocryphes chrétiens* (Pléiade), Paris, 1997, t. I, p. 756, 372, 252.

¹¹³ Cela ressort du reste déjà des seuls vers 18-19.

¹¹⁴ Ce sont le vers 8a en 13, 25; les vers 13-15 en 15, 25; et les vers 22-24 en 18, 20.

¹¹⁵ Sur ce sujet, voir notamment *Reconnaitances du pseudo Clément. Roman chrétien des premiers siècles*, traduction, introduction et notes par A. SCHNEIDER et L. CIRILLO (Apocryphes, volume 10), Turnhout, 1999 (cf. mon compte rendu paru dans *Apocrypha* 12 [2001, publ. 2002] 306-307).

PRINCIPALES ÉDITIONS DES *ORACLES SIBYLLINS*

- 1545 Betuleius, Xystus (Sixte Byrken), *ΣΙΒΥΛΛΙΑΚΩΝ ΧΡΗΣΜΩΝ ΛΟΓΟΙ ΟΚΤΩ*. *Sibyllinorum Oraculorum libri octo, multis hucusque (sic !) seculis abstrusi, nuncque primum in lucem, editi. Adiecta quoque sunt Lactantii excerpta de his testimonia, cum annotationibus*, Basileae [per Ioannem Oporinum].
- 1546 Castalio, Sebastianus (Sébastien Castellion ou Châteillon), *Sibyllina oracula de Graeco in Latinum conversa et in eadem annotationes*, Basileae (ex officina Ioannis Oporini).
- 1555 Betuleius, Xystus-Castalio, Sebastianus, *ΣΙΒΥΛΛΙΑΚΩΝ ΧΡΗΣΜΩΝ ΛΟΓΟΙ ΟΚΤΩ*. *Sibyllinorum Oraculorum libri VIII. Addita Sebastiani Castalionis interpretatione Latina, cum annotationibus Xysti Betuleji in Graeca Sibyllina Oracula et Sebastiani Castalionis in translationem suam*, Basileae [per Ioannem Oporinum].
- 1599 Opsopoeus, Ioannes (J. Koch), *ΣΙΒΥΛΛΙΑΚΟΙ ΧΡΗΣΜΟΙ, hoc est Sibyllina Oracula ex veteribus Codd. aucta, renovata et notis illustrata a D. Ioanne Opsopoeo Brettano, cum interpretatione Latina Sebastiani Castalionis et Indice*, Parisiis : apud L'Angelier.
- 1607 Réimpression de l'édition précédente.
- 1644 Bigne, Marguerin de la, *Sibyllinorum Oraculorum Libri Octo, adiectis quibusdam earundem Sibyllinarum Oraculis ex Lactantio et aliis*, dans *Magna Bibliotheca Patrum*, Tomus XIV, p. 1-94, Parisiis (Sumptibus Ægidij Morelli Architypographi Regij).
- 1689 Gallaeus, Servatius (Servais Galle), *ΣΙΒΥΛΛΙΑΚΟΙ ΧΡΗΣΜΟΙ, hoc est Sibyllina Oracula, ex veteribus codicibus emendata ac restituta et commentariis diversorum illustrata*, Amstelodami : ex officina Henrici et Viduae Theodori Boom.
- 1765 Gallandius, Andreas (Andrea Gallandi), *Sibyllinorum Oraculorum Libri Octo. Accessit Appendix e Palaeographia Graeca Bernardi de Montfaucon*, dans *Bibliotheca veterum patrum antiquorumque ecclesiasticorum postrema Lugdunensi longe locupletior atque accuratior*, tomus I, p. 335-410, Venetiis (ex typographia Joannis Baptista Albritii Hieron. Fil.).
- 1788 Réimpression de l'édition précédente.
- 1817 Mai, Angelus, *ΣΙΒΥΛΛΗΣ ΛΟΓΟΣ ΙΔ*. *Sibyllae Liber XIV. Graeca et Latina. Additur sextus liber et pars octavi, cum multa vocum et versuum varietate*, Mediolani.
- 1828 Mai, Angelus, *ΣΙΒΥΛΛΗΣ ΛΟΓΟΙ ΙΑ-ΙΑ*. *Sibyllae Libri XI-XIV (Scriptorum Veterum Nova Collectio e Vaticanis codicibus edita*, tomus III, Romae, p. XXV-XXVI, fasc. 3, p. 202-215).
- 1841 Alexandre, Carolus, *Χρησμοὶ σιβυλλιακοί. Oracula Sibyllina. Textu ad Codices Manuscriptos recognito, Maianis supplementis aucto; cum Castalionis versione metrica innumeris paene locis emendata, et, ubi opus fuit, suppleta; commentario perpetuo, excursibus et indicibus*. Volumen Prius, Parisiis (apud Firmin Didot Fratres).
- 1852 Friedlieb, Josephus Henricus, *Χρησμοὶ σιβυλλιακοί. Oracula Sibyllina ad fidem codd. mscr. quotquot extant recensuit, praetextis prolegomenis illustravit, versione Germanica instruxit, annotationes criticas et rerum indicem adiecit*, Lipsiae : T. O. Weigel / *Die sibyllinischen Weissagungen, vollstaendig gesammelt*

- nach neuer Handschriftenvergleichung, mit kritischem Commentare und metrischer deutscher Uebersetzung*, Leipzig : T. O. Weigel.
- 1853 Alexandre, Carolus, Χρησμοὶ σιβυλλιακοί. *Oracula Sibyllina. Textu ad Codices Manuscriptos recognito, Maianis supplementis aucto; cum Castalionis versione metrica innumeris paene locis emendata, et, ubi opus fuit, suppleta; commentario perpetuo, excursibus et indicibus*. Voluminis I Pars II, continens libros quattuor ultimos, cum curis in omnes libros posterioribus et nova libri quarti recensione, Parisiis (apud Firmin Didot Fratres).
- 1856 Alexandre, Carolus, Χρησμοὶ σιβυλλιακοί. *Oracula Sibyllina. Textu ad Codices Manuscriptos recognito, Maianis supplementis aucto; cum Castalionis versione metrica innumeris paene locis emendata, et, ubi opus fuit, suppleta; commentario perpetuo, excursibus et indicibus*. Volumen II, continens excursus et indices, Parisiis (apud Firmin Didot Fratres).
- 1869 Alexandre, Carolus, *Oracula Sibyllina. Editio altera ex priore ampliore contracta, integra tamen et passim aucta, multisque locis retractata*, Parisiis (apud Firmin Didot Fratres).
- 1891 Rzach, Aloisius, *Oracula Sibyllina*, Pragae-Vindobonae-Lipsiae.
- 1902 Geffcken, Johannes, *Die Oracula Sibyllina*, (GCS 8), Leipzig [réimprimé à Berlin, 1967].
- 1951 Kurfess, Alfons, *Sibyllinische Weissagungen. Urtext und Übersetzung*, Munich.
- 1998 Kurfess, Alfons (révisé par Jörg-Dieter Gauger), *Sibyllinische Weissagungen : Griechisch-Deutsch*, Düsseldorf-Zurich.

