



HAL
open science

La parabole de Lazare et du mauvais riche entre recherches herméneutiques et appropriations du texte biblique (XIIe-XIIIe siècles)

Emmanuel Bain

► **To cite this version:**

Emmanuel Bain. La parabole de Lazare et du mauvais riche entre recherches herméneutiques et appropriations du texte biblique (XIIe-XIIIe siècles). *Loxias*, 2021, *Lazare et le Mauvais riche. Regards croisés sur les réceptions d'une parabole*, 73. hal-03552151

HAL Id: hal-03552151

<https://amu.hal.science/hal-03552151v1>

Submitted on 24 Mar 2022

HAL is a multi-disciplinary open access archive for the deposit and dissemination of scientific research documents, whether they are published or not. The documents may come from teaching and research institutions in France or abroad, or from public or private research centers.

L'archive ouverte pluridisciplinaire **HAL**, est destinée au dépôt et à la diffusion de documents scientifiques de niveau recherche, publiés ou non, émanant des établissements d'enseignement et de recherche français ou étrangers, des laboratoires publics ou privés.



Distributed under a Creative Commons Attribution - NonCommercial 4.0 International License

La parabole de Lazare et du mauvais riche entre recherches herméneutiques et appropriations du texte biblique (XII^e-XIII^e siècles)

Emmanuel Bain

Maître de conférences en histoire médiévale à l'université d'Aix-Marseille et au laboratoire TELEMME (UMR 7303), Emmanuel Bain est l'auteur de *Église, richesse et pauvreté dans l'Occident médiéval. L'exégèse des Évangiles aux XII^e-XIII^e siècles* (Turnhout, Brepols, 2014). Aix-Marseille Université, CNRS, TELEMME, Aix-en-Provence, France

Résumé : Cet article étudie l'exégèse de la parabole de Lazare et du mauvais riche aux XII^e et XIII^e siècles. L'objectif est de montrer comment ces commentateurs, en usant d'un principe d'addition des niveaux de sens, réussissent à concilier une recherche herméneutique approfondie sur la nature du texte biblique (1^{ère} partie), avec une interprétation littérale de la parabole soucieuse de préserver l'ordre social médiéval (2^e partie), et avec des interprétations allégoriques nouvelles qui favorisent l'émergence de nouvelles formes d'appropriation du texte biblique (3^e partie).

Abstrat : This paper deals with the exegesis of the parable of Lazarus and the evil rich man in the 12th and 13th centuries. It aims at showing how the commentators, by accumulating sense levels, manage to combine a thorough hermeneutic research on the nature of the biblical text (first part of the paper) with a literal reading of the parable ensuring this reading will not endanger the medieval social order (second part of the paper), and with new allegorical interpretations fostering new forms of appropriation of the biblical text (third part of the paper).

Mots-clés : exégèse, richesse, pauvreté, allégorie, XII^e-XIII^e siècles, Europe

La parabole de Lazare et du mauvais riche (Lc 16,19-31) fait partie des textes bibliques dont la réception au cours du Moyen Âge a été la plus étudiée. En effet, Jussi Hanska a étudié les sermons du XIII^e siècle consacrés à cette parabole¹. Quant à Jérôme Baschet, à travers sa recherche sur le sein d'Abraham, il a contribué à éclairer l'iconographie de ce texte². Pietro Delcorno, enfin, en croisant de nombreux types de sources, a mis en évidence les « métamorphoses d'une parabole aux XV^e et XVI^e siècles³ ». Pourtant, si ces publications considèrent toutes que l'exégèse médiévale a forgé un cadre essentiel à la compréhension des multiples sens de cette parabole, elles n'abordent pas de front la question du fonctionnement de ces commentaires. C'est donc cet aspect que nous souhaiterions aborder ici, en nous penchant sur les textes exégétiques produits depuis la mise en place de la *Glose* à Laon au début du XII^e siècle, jusqu'à la rédaction de la *Postille* par Nicolas de Lyre au début du XIV^e siècle⁴. Gilbert Dahan a montré combien ces exégètes, dont l'activité s'inscrit dans le cadre scolaire et universitaire, étaient soucieux de construire une interprétation du texte biblique rigoureuse, fondée non seulement sur les autorités, mais aussi sur une réflexion herméneutique approfondie⁵. Cependant, pour ces hommes d'Église, la Bible n'est pas un sujet extérieur d'observation : elle constitue aussi, et tout à la fois,

¹ Jussi Hanska, *“And the rich man also died, and he was buried in hell : the Social ” Ethos in Mendicant Sermons*, Helsinki, Suomen Historiallinen Seura, 1997.

² Jérôme Baschet, *Le Sein du père. Abraham et la paternité dans l'Occident médiéval*, Paris, Gallimard, 2000.

³ Pietro Delcorno, *Lazzaro e il ricco epulone : metamorfosi di una parabola fra Quattro e Cinquecento*, Bologne, Il Mulino, 2014.

⁴ Cette recherche repose sur un corpus de seize commentaires, presque tous produits en contexte scolaire ou universitaire, la principale exception étant le commentaire de Bruno de Segni composé à la fin du XI^e siècle. Cinq commentaires sont produits au XII^e siècle : la *Glose ordinaire* est le plus important d'entre eux, à la fois par sa diffusion et par son influence ; Pierre le Mangeur et Pierre le Chantre bâtissent d'ailleurs leurs commentaires sur l'explication de cette *Glose*. Les autres commentaires du XII^e siècle sont *l'In unum ex quattuor* de Zacharie de Besançon et surtout *l'Histoire scholastique* de Pierre le Mangeur, elle-aussi promise à un important succès. Neuf commentaires sont composés au XIII^e siècle. Le premier d'entre eux est probablement celui d'Alexandre de Halès, vraisemblablement composé quand Alexandre était maître en théologie, avant son entrée dans l'ordre franciscain en 1236. À peu près contemporaine est la *Postille* réalisée au sein du couvent des frères dominicains sous la supervision d'Hugues de Saint-Cher. Ce texte exerce une influence fondamentale sur les commentaires postérieurs qui l'utilisent comme un instrument de travail. Parmi ces commentaires, trois sont l'œuvre de dominicains (ceux d'Albert le Grand, de Nicolas de Gorran, ainsi que la *Catena Aurea* de Thomas d'Aquin), et quatre de franciscains (ceux de Jean de La Rochelle, de Bonaventure, de Jean Pecham et de Pierre de Jean Olivi). Enfin nous nous arrêtons avec la *Postille* du franciscain Nicolas de Lyre, écrite au début du XIV^e siècle et qui, tout en synthétisant les apports des exégèses précédentes, sert de nouvel ouvrage de référence. Pour une présentation plus approfondie de ces textes : Beryl Smalley, *The Gospels in the Schools*. c. 1100-c. 1280, Londres, Hambledon Press, 1985 ; Emmanuel Bain, *Église, richesse et pauvreté dans l'Occident médiéval : l'exégèse des Évangiles aux XII^e -XIII^e siècles*, Turnhout, Brepols, 2014, p. 373-414.

⁵ Gilbert Dahan, *L'Exégèse chrétienne de la Bible en Occident médiéval XII^e -XIV^e siècle*, Paris, Cerf, 1999 ; *Lire la Bible au Moyen âge : essais d'herméneutique médiévale*, Genève, Droz, 2009 ; *Étudier la Bible au Moyen âge*, Genève, Droz, 2020.

une expérience de vie, la source d'une quête identitaire, et le fondement idéologique qui vient justifier le *dominium* ecclésiastique⁶. La Bible est ainsi l'objet, de la part de ceux qui la commentent, de certaines formes d'appropriations. Nous nous demanderons donc, à travers les commentaires de la parabole de Lazare et du mauvais riche, comment s'articulent ces deux approches en apparence contradictoires d'une recherche herméneutique objective et d'une appropriation du texte biblique.

I. La réflexion herméneutique

La réflexion herméneutique au sujet de la parabole de Lazare et de l'homme riche s'est concentrée sur un thème : la question de la nature du texte commenté. Le point de départ de ce questionnement se trouve dans le commentaire d'Ambroise sur Luc, qui s'ouvrait ainsi : « C'est, semble-t-il, un récit (*narratio*) plutôt qu'une parabole, du moment que le nom même est exprimé⁷ ». Augustin évoquait lui-aussi une *narratio*⁸ mais d'autres auteurs, comme Bède, ont pu glisser le terme d'*exemplum*⁹. Toutefois le choix de ces termes n'était pas davantage commenté, et la *Glose* les reprend tous dans la première note marginale :

Contre les avarés moqueurs, il prouve ce qu'il avait avancé par un *exemplum*, celui du riche qui est tourmenté aux enfers, lui qui ne s'est pas fait de Lazare un ami par qui il aurait pu être reçu dans les tentes éternelles. Et, semble-t-il, il s'agit plus d'un récit que d'une parabole¹⁰.

Jusque-là, les commentaires sont très allusifs et n'expliquent ni la différence entre parabole et récit ou *exemplum*, ni les raisons pour lesquelles ce texte continue, malgré tout, d'être considéré comme une parabole. Le besoin d'expliquer la *Glose* contribue à un approfondissement de la réflexion, que l'on constate notamment chez Pierre le Mangeur :

Par ce fait même que Lazare est désigné par son nom, on voit qu'il s'agit plutôt d'un récit, c'est-à-dire de l'évocation de faits réels, que d'une parabole.

⁶ Michel Lauwers, « Usages de la Bible et institution du sens dans l'Occident médiéval », *Médiévales*, 55, 2008, p. 5-18.

⁷ Ambroise de Milan, *Traité sur l'Évangile de Luc*, t. 2, éd et trad. G. Tissot, Paris, Cerf, 1976, « Sources Chrétiennes » 52, p. 104-105 : *Narratio magis quam parabola videtur, quando etiam nomen exprimitur.*

⁸ Augustin, *Quaestiones Evangeliorum*, PL 35, col. 1352 : *Aliter etiam intelligi potest ista narratio*

⁹ Bède le Vénérable, *In Lucae evangelium expositio*, éd. D. Hurst, Turnhout, Brepols, 1960, « Corpus Christianorum Series Latina » 120, p. 302 : *Verum ille quae proposuerat exemplis astruens, ostendit [...].*

¹⁰ *Glossa ordinaria* (Lc 16,19), éd. M. Morard et alii, Paris, CNRS, 2017, <https://gloss-e.irht.cnrs.fr> : *Contra derisores avaros quod proposuit, exemplo astruit, scilicet quod dives apud inferos torquetur qui Lazarum non fecit sibi amicum a quo posset recipi in aeterna tabernacula. Et magis videtur narratio quam parabola.*

En effet la parabole, au sens propre, désigne le récit d'événements qui auraient pu arriver, mais qui ne se sont pas produits¹¹.

Pierre le Mangeur exprime ainsi une idée que l'on retrouve ensuite régulièrement : le propre de ce récit lucanien est d'être un récit historique, et non une fable. C'est pour cette même raison que, dans l'*Histoire scholastique*, Pierre le Mangeur qualifie le texte biblique d'*exemplum*, entendu comme récit véridique¹².

Un siècle plus tard, Bonaventure revient sur cette question en approfondissant cette fois-ci la question de la parabole. S'il note que la péricope de Lazare et de l'homme riche « relève davantage de l'*exemplum* que de la parabole » parce qu'elle relate « ce qui est arrivé au sens littéral » car « au sens littéral cet homme riche a vécu dans les délices et ensuite dans les tourments », le maître franciscain explique surtout que la parabole désigne un texte qui appelle obligatoirement une interprétation métaphorique ou allégorique¹³. De plus, il expose explicitement un des enjeux de l'analyse de la nature du texte biblique, à savoir qu'il fournit un enseignement historique sur les réalités de l'au-delà : « C'est la raison pour laquelle les saints ont utilisé les mots de cette parabole comme des témoignages sur le statut des damnés¹⁴ ».

On relève au passage que Bonaventure continue ici d'utiliser le terme de *parabole* pour désigner ce texte dont il a expliqué plus haut qu'il ne relevait pas de la parabole. C'est une forme de flottement que l'on retrouve régulièrement et qui exprime une tension entre la réflexion herméneutique et l'usage commun. C'est une question que Pierre de Jean Olivi affronte et résout. Il explique d'abord que ce texte biblique est « davantage la narration de faits qui s'étaient réellement passés qu'une parabole », ce qu'il appuie notamment sur une citation de Cyrille d'Alexandrie – reprise à la *Catena Aurea* de Thomas d'Aquin – qui affirmait qu'un pauvre nommé Lazare avait

¹¹ Pierre le Mangeur, *Commentaire sur l'Évangile de Luc*, Paris, BnF lat. 620, f°198r : Ex hoc ipso quod Lazarus nomine exprimitur potius videtur esse narratio, id est rei geste prosecutio, quam parabola ; parabola enim proprie dicitur narratio rei non geste que tamen fieri potuit.

¹² Pierre le Mangeur, *Historia scholastica*, PL 198, col. 1589.

¹³ Bonaventure, *Commentarius in Evangelium S. Lucae in Opera Omnia vol. 7*, Quaracchi, Collegio S. Bonaventura, 1895, p. 415. Cf. Emmanuel Bain, « Parabola, similitudo et exemplum : Bonaventure et la rhétorique des paraboles dans son commentaire sur Luc », in Annie Noblesse-Rocher (dir.), *Études d'exégèse médiévale offertes à Gilbert Dahan par ses élèves*, Brepols, Turnhout, 2012, p. 141-159.

¹⁴ Bonaventure, *Commentarius in Evangelium S. Lucae, op. cit.*, p. 415 : Unde et Sancti verba huius parabola adducunt in testimonium de statu damnatorum.

réellement vécu à cette époque à Jérusalem¹⁵. Cela avant d'ajouter que cette histoire réelle a été érigée en « exemple ou en parabole contre l'avarice des riches¹⁶ ». Et de conclure cette analyse de la nature du texte biblique par une mise en garde :

Comprends toutefois qu'un certain nombre de choses ont ici été dites au sens figuré, comme ce qui relève de la langue et des yeux du riche ou du doigt de Lazare, car avant la résurrection de leur corps il ne convient pas d'attribuer à l'âme des défunts un œil, une langue ou un doigt corporels¹⁷.

Cette question des corps de Lazare et du riche dans l'au-delà avait pris une importance croissante dans les commentaires du XIII^e siècle. En effet, à partir du moment où l'on considérait que le récit biblique était vrai au sens littéral, il fallait expliquer comment des âmes dépourvues de corps pouvaient voir, sentir, parler, éventuellement se déplacer, ce qui a supposé la mobilisation des savoirs nouveaux relatifs aux relations de l'âme et du corps. Bonaventure souligne ainsi que le feu était bien réel mais que la langue du riche est « imaginaire » : c'est une image reçue du corps, une image que l'âme a emportée avec elle après la mort et par laquelle elle endure une souffrance¹⁸. De la même façon, Albert le Grand note que la langue désigne la puissance de la parole et du goût (*vis interpretativa et gustativa*), présente dans la langue de l'homme lorsqu'il vivait sur terre et restée dans l'âme après sa mort¹⁹. C'est toutefois le commentaire d'Olivi qui illustre le mieux ce type de préoccupations. Il souligne tout d'abord que le texte biblique dit que Lazare et le riche sont conduits dans l'au-delà alors que ce n'est en réalité que leur âme qui s'y rend, ce qu'il explique de différentes manières, notamment par l'idée d'une expression par synecdoque où le tout est désigné par la partie la plus importante²⁰. Il se demande plus

¹⁵ Petri Iohannis Olivi, *Lectura super Lucam*, éd. F. Iozzelli, Grottaferrata, Editiones Collegii S. Bonaventurae ad Claras Aquas, 2010, p. 522.

¹⁶ Olivi, *Lectura super Lucam*, *op. cit.*, p. 522 : Et patet quod vult hoc fuisse rem gestam, assumptam tamen in parabolam seu exemplum contra avaritiam divitum.

¹⁷ Olivi, *Lectura super Lucam*, *op. cit.*, p. 522-523 : Veruntamen intellige aliqua ibi esse figuraliter dicta, utpote de lingua et oculis divitis et de digito Lazari, quia in animabus defunctorum ante resumptionem suorum corporum non est dare corporalem oculum vel linguam vel digitum.

¹⁸ Bonaventure, *Commentarius in Evangelium S. Lucae*, *op. cit.*, p. 421, § 50 : Et nota quod flamma haec erat vera, sed lingua erat imaginaria, quia verus ignis affligit spiritus [...]. Et anima etiam affligitur in imaginibus quas traxit a corpore [...].

¹⁹ Albert le Grand, *Enarrationes in secundam partem Evangelii Lucae*, éd. S. C. A. Borgnet, Paris, Vivès, 1895, p. 449 : Non quod divitis anima ibi linguam haberet, sed quia vis interpretativa et gustativa operantur in lingua dum vivit homo et manent in anima posteaquam moritur.

²⁰ Olivi, *Lectura super Lucam*, *op. cit.*, p. 524.

loin comment le riche a pu reconnaître Abraham²¹. À propos du doigt de Lazare, il explique comment le terme peut être pris au sens littéral dans la mesure où le riche a pu voir obscurément l'âme de Lazare comme si elle avait un corps²². Quant à l'image du doigt trempé dans l'eau, elle montre selon Olivi que les substances séparées peuvent avoir une action sur les corps²³. Pour ce qui est de la force du feu sur l'âme, Olivi renvoie à l'une de ses questions disputées à ce sujet²⁴. C'est ensuite une petite question disputée qu'il introduit dans le commentaire quand il se demande si le riche pouvait connaître le sort de ses frères sur terre²⁵. Et il recourt lui aussi à la thématique des images que l'âme emporte avec elle, quand il répond à la question de savoir comment le riche a pu garder mémoire du passé.

Ces questions, qui peuvent nous surprendre voire nous paraître futiles, résultent pourtant d'une quête de scientificité de l'exégèse, qui d'une part se conforme à l'analyse de la nature du texte dont elle prend au sérieux le caractère littéral, et qui, d'autre part, met en œuvre des savoirs philosophiques et théologiques nouveaux. Ces thématiques nouvelles n'effacent pourtant pas l'interprétation morale de la parabole au service d'une vision du monde qui défend l'ordre social.

II. La défense de l'ordre social

La part principale des commentaires est consacrée à la construction du sens moral de la parabole, c'est-à-dire à l'établissement de son enseignement sur les vices et les vertus et, à travers eux, sur l'ordre de la société. C'est un travail fondé sur le sens littéral du texte biblique, et particulièrement utile aux prédicateurs. Il permet ainsi d'interroger la vision des riches et des pauvres. Jussi Hanska, à travers l'étude de sermons du XIII^e siècle, a cherché à montrer que cette parabole était un lieu d'affirmation d'une éthique sociale propre aux mendiants, qui auraient considéré avec plus de bienveillance les pauvres que les riches, facilement promis aux affres de

²¹ Olivi, *Lectura super Lucam*, op. cit., p. 528.

²² Olivi, *Lectura super Lucam*, op. cit., p. 529.

²³ Olivi, *Lectura super Lucam*, op. cit., p. 530.

²⁴ Olivi, *Lectura super Lucam*, op. cit., p. 530.

²⁵ Olivi, *Lectura super Lucam*, op. cit., p. 534-536.

l'enfer²⁶. Nous nous demanderons si l'étude des textes exégétiques corrobore cette thèse.

II. 1. Méfiance envers les pauvres

Une péricope comme celle de Lazare et du mauvais riche pourrait être un lieu particulièrement indiqué pour écrire l'éloge des pauvres nécessiteux qui, comme Lazare, souffrent sur terre mais sont promis à un avenir glorieux dans le ciel. On s'attendrait donc à trouver dans les commentaires des références aux Béatitudes, aux Psaumes, à tous ces textes célèbres qui affirment l'amour de Dieu pour les pauvres. C'est une perspective qui n'est d'ailleurs pas totalement absente de nos textes mais qui y est, pour le moins, minoritaire. C'est Bruno de Segni, à la toute fin du XI^e siècle, qui l'illustre le mieux. Dans un commentaire dont le fil directeur consiste à considérer que cette parabole a pour objet de consoler les pauvres et d'effrayer les riches²⁷, il développe, sur le verset Lc 16,25 (*Fili, recordare...*), une lecture très favorable à la pauvreté :

C'est pourquoi le Seigneur dit *Malheur à vous les riches qui avez votre consolation* (Lc 6,24) et *Heureux les pauvres car le royaume des cieux est à eux* (Lc 6,20 et Mt 5,3). Les richesses mènent donc à la misère, et la pauvreté à la béatitude. Le ciel est ouvert aux pauvres ; l'enfer l'est pour les riches. Pour les riches, du moins, qui font un mauvais usage de leurs richesses²⁸.

En pratiquant une forme de synthèse entre les Béatitudes de Matthieu (où il est question des pauvres en esprit et non des pauvres en général) et celles de Luc (où ne se trouve pas l'expression du royaume des cieux appartenant aux pauvres), Bruno de Segni tend à faire de la pauvreté une vertu en soi, idée que la suite du commentaire ne vient pas infirmer. Une autre forme d'éloge de la pauvreté, moins marquée, se retrouve au XIII^e siècle dans le commentaire d'Albert le Grand. Après avoir défini le mendiant comme un pauvre qui va de porte en porte sans le moindre soutien, il cite le Ps 39,18 :

²⁶ Jussi Hanska, "And the rich man also died, and he was buried in hell : the Social " Ethos in Mendicant Sermons, *op. cit.*

²⁷ Bruno de Segni, *Commentaria in Lucam*, PL 165, col. 422: Haec enim verba et divitibus et pauperibus valde necessaria sunt, quia et illis dant timorem, et istis consolationem.

²⁸ Bruno de Segni, *Commentaria in Lucam*, PL 165, col. 424: Hinc est enim quod dominus ait: *Vae vobis divites qui habetis consolationem vestram* (Lc 7,24), et *Beati pauperes quoniam ipsorum est regnum coelorum*. Divitiae igitur ad miseriam, paupertas ad beatitudinem perducit. Pauperibus coelum, divitibus infernus aperitur. Divitibus utique qui his divitiis male utuntur.

« Moi je suis mendiant et pauvre : le Seigneur vient à mon secours²⁹ ». Il note ensuite que Dieu a voulu cette mendicité « pour son ami Lazare³⁰ », et il explique que son nom est cité parce que « les pauvres sont connus de lui [Dieu] car il les a choisis », parce qu'il « aime la pauvreté et approuve l'humilité³¹ ». Remarquons toutefois que ces quelques phrases sont relativement isolées et peu nombreuses dans un commentaire d'une vingtaine de pages. On ne saurait affirmer que le maître dominicain saisit cette occasion pour promettre le salut aux nécessiteux. Il ne s'oppose donc pas à une tendance bien plus générale de l'exégèse, qui manifeste une certaine suspicion envers les pauvres, malgré l'exemple de Lazare.

En effet, Lazare est l'image des pauvres qui n'ont pas choisi leur sort, et, à ce titre, il est suspect. Regardons l'ensemble des gloses qui lui sont consacrées dans la *Glossa ordinaria*. Son entrée en scène est ainsi commentée : « *Il y avait un certain [mendiant] : Si nous observons des comportements répréhensibles chez les pauvres, nous ne devons pas les mépriser car il est probable que le remède qu'est la pauvreté soigne ceux qui sont accablés d'une faiblesse morale³²* ». La première idée qu'évoque aux yeux du glossateur l'image de Lazare – phrase qu'Albert le Grand cite aussi d'ailleurs –, c'est celle des mauvais comportements fréquents chez les pauvres. Mais la glose suivante, qui porte sur le nom, vient rassurer le lecteur : Lazare, « ce pauvre humble[,] est connu par son nom en signe d'approbation³³ ». Derrière cet éloge de l'humilité de Lazare, ne lirait-on pourtant pas aussi la crainte que les pauvres ne tirent orgueil de leur état ? Lazare réapparaît un peu plus loin dans cette nouvelle glose marginale :

Désireux. En une phrase, ce sont deux jugements divins qui s'exercent. De la vision du pauvre découle un surcroît de condamnation pour le riche qui n'a pas eu pitié de lui ; de même, par la vision du riche, le pauvre, tous les jours soumis à la tentation, est éprouvé. En effet, la pauvreté, la maladie, la vue de l'abondance

²⁹ Albert le Grand, *Enarrationes*, *op. cit.*, p. 439.

³⁰ Albert le Grand, *Enarrationes*, *op. cit.*, p. 439 : Hanc autem mendicitatem Dominus in amico suo Lazaro esse voluit [...].

³¹ Albert le Grand, *Enarrationes*, *op. cit.*, p. 439 : Ecce describitur a nomine : cujus nomen novit Dominus propter quinque. Quia scilicet sunt noti apud eum pauperes, quia ipsos elegit [...]. Secunda ratio est quia paupertatem diligit et humilitatem approbat [...].

³² *Glossa ordinaria*, *op. cit.* (Lc 16,20) : *Et erat quidam* : Si qua reprehensibilia in pauperibus videmus, despiciere non debemus, quia fortasse quos morum infirmitas vulnerat, medicina paupertatis curat

³³ *Glossa ordinaria*, *op. cit.* (Lc 16,20) : pauper humilis per approbationem ex nomine scitur.

du riche, l'absence de toute consolation, se cumulent pour augmenter son épreuve³⁴.

Le pauvre est ainsi celui qui est constamment soumis à la tentation, et il faut un homme exceptionnel comme Lazare pour n'y pas succomber. Que le pauvre puisse pécher relèverait presque de la normalité, avec l'espoir – toujours – que les souffrances de la pauvreté effacent le poids du péché, ce que confirme la glose sur Luc 16,26 : « Remarque que ce riche a fait quelque chose de bon qui lui a valu de recevoir en cette vie un bien transitoire, tandis que Lazare a fait quelque chose de mal que le feu de la pauvreté a purifié³⁵ ». La dernière glose apporte une forme de conclusion aux deux paraboles de Luc 16 (celle de l'intendant malhonnête et celle de Lazare et du mauvais riche), dont le point commun est l'appel à la miséricorde envers les saints d'une part – eux qui sont les « amis » de Dieu – et envers les pauvres d'autre part : la comparaison entre les deux manifeste que les pauvres ne sont pas spécialement perçus comme les « amis » de Dieu³⁶.

Cette forme de méfiance envers les pauvres est plus ou moins marquée selon les commentaires. Un des plus clairs de ce point de vue est celui de Nicolas de Gorran. Alors qu'il était devenu fréquent que les exégètes soulignent comme des circonstances aggravantes pour le riche le fait que Lazare ait été seul, malade, visible, peu exigeant, Nicolas de Gorran reprend ces arguments en les présentant comme de possibles circonstances atténuantes : « il aurait pu dire qu'ils étaient si nombreux qu'il ne pouvait donner à tous », mais il n'y avait qu'un seul pauvre ; « il aurait pu dire qu'il ne connaissait pas son indigence » mais elle était visible ; « il aurait pu dire que c'était un faux mendiant [...], qu'il était assez robuste pour gagner sa vie [...], qu'il était caché [...], qu'il était en bonne santé [...], qu'il n'avait pas vraiment faim [...], que ses familiers avaient déjà fait l'aumône [...], qu'il demandait de trop grands

³⁴ *Glossa ordinaria, op. cit.* (Lc 16,21) : *Cupiens* : In una re duo iudicia Dei explentur. Ex visione pauperis diviti non miserenti cumulus damnationis infertur, et rursus ex visione divitis, temptatus quotidie pauper probatur, quem ad maiorem ipsius probationem, paupertas simul et egritudo, et visa divitis copia, et nulla sibi adhibita consolatione afficiunt.

³⁵ *Glossa ordinaria, op. cit.* (Lc 16,26) : Nota quod dives iste aliquid boni habuit, ex quo bonum transitorium in hac vita recepit, et Lazarus aliquid mali habuit, sed ignis inopiae [ed. inopia] purgavit.

³⁶ *Glossa ordinaria, op. cit.* (Lc 16,31) : Nota quod in villici illius superiore et istius divitis presentis comparatione, incentivum fit misericordie et ibi fortasse sanctis, quos amicos dicit quibus tabernacula tribuit, hic vero docet pauperibus conferendum.

biens [...]»³⁷ ; Nicolas de Gorran réfute tous ces arguments, mais pas la validité des questions posées, si bien qu'il entretient la légitimité des soupçons envers les mendiants accusés de paresse et d'hypocrisie.

Plus globalement, on ne trouve dans aucun des commentaires de la péricope un éloge de la piété des pauvres. Une seule vertu est systématiquement mise en avant : la patience de Lazare qui, malgré l'ampleur des tentations et l'arrogance du riche, est resté posément à sa place, sans se révolter contre son sort. La brièveté de la *Postille* de Nicolas de Lyre permet de citer tous les passages relatifs à Lazare, et ainsi de mieux en faire ressortir les lignes saillantes. Il est d'abord dit que Dieu le nomme en signe d'approbation³⁸. Les trois autres commentaires relatifs à Lazare ne soulignent que sa patience : « *Qui gisait* : de sorte que par la proximité soit mise en évidence la dureté du riche et que la patience du pauvre soit éprouvée³⁹ » ; « *Il arriva que le mendiant mourut* : il est éprouvé dans sa patience qui l'a rendu parfait⁴⁰ » ; « *Et maintenant*, en raison du mérite de sa patience⁴¹ ». Les termes ne sont pas ceux de la *Glose*, mais l'attente vis-à-vis des nécessiteux est la même : qu'ils supportent leur condition comme une épreuve envoyée par Dieu, sans se plaindre ou se révolter, sans même chercher à en sortir. Au contraire, ils devraient se réjouir de leur sort, comme l'affirme Jérôme, régulièrement cité sous le nom de Jean Chrysostome au XIII^e siècle : « Si nous sommes souffrants, si nous sommes pauvres, réjouissons-nous : nous recevons

³⁷ Nicolas de Gorran, *In quatuor evangelia commentarius*, Anvers, Apud Ioannem Keerbergium, 1617, p. 708 : Posset enim dici quod tot erant quod non poterat cuilibet dare, contra quod dicitur *erat quidam*, id est unus non multi, in quo patet subveniendi facilitas. Iterum posset dicere quod nesciebat eius inopiam, contra quod dicitur *mendicus*, [...]. Item posset dicere quod ficte mendicabat, non vere egebat, contra quod dicitur nomine *Lazarus*, notus enim erat ex nomine et hominibus et Deo pro approbatione, quia enim nomina pauperum deleta sunt de terris, ideo scripta sunt in celis [...]. Item poterat dicere quod fortis ad lucrandum erat, contra quod dicitur et *iacebat* quia pre debilitate membrorum stare non valebat. Iterum poterat dicere quod in angulo erat, unde nec videbam eum, contra quod dicitur *ad ianuam eius* [...]. Item posset dicere sanus erat, et ideo non multum ad misericordiam provocabat ; contra quod dicitur *ulceribus plenus*, id est plagis sanie erumpentibus [...]. Item posset sentire quod non multum famelicus erat, contra quod dicitur *cupiens saturari* ; si enim saturatus esset et elemosinam peteret, tunc videretur excusabilis si non daret. Iterum posset dicere : « petebat magna et deliciosa » ; contra quod dicitur *de micis que cadebant de mensa divitis* [...]. Posset dicere : « familia mea ei dabat », contra quod dicitur *et nemo illi dabat* [...].

³⁸ Nicolas de Lyre, *Bibliorum sacrorum cum glossa ordinaria [...] et postilla Nicolai Lyrani*, Venise, 1603, t. 5, col. 921 : Exprimitur eius nomen quia erat deo cognitus per approbationem, sicut et Moysi dixit Ex 33 : *Novi te ex nomine*.

³⁹ Nicolas de Lyre, *Postilla, op. cit.*, col. 921 : [Lc 16,20] *Qui iacebat*. Ut ex vicinitate magis appareret duricia divitis et probaretur patientia pauperis.

⁴⁰ Nicolas de Lyre, *Postilla, op. cit.*, col. 921 : [Lc 16,22] *Factum est ut moreretur mendicus* : in patientia que perfectum habet probatur.

⁴¹ Nicolas de Lyre, *Postilla, op. cit.*, col. 923 : [Lc 16,25] *Nunc autem* : Propter meritum patientiae.

nos maux en cette vie afin de recevoir des biens plus tard⁴² ». Thomas d'Aquin, dans sa *Catena aurea*, cite une phrase semblable du même auteur : « Lors donc que la violence de la maladie nous accable, que la pensée de Lazare nous fasse supporter avec joie les maux de cette vie⁴³ ».

D'autres thématiques viennent à l'occasion se greffer sur la patience, sans remettre en cause cette idée principale. Bonaventure insiste ainsi sur le rôle des souffrances. C'est en raison des tribulations qu'il a endurées sur terre que le pauvre est consolé⁴⁴. Olivi cite (sans le développer) « le mérite de son indigence et de sa patience⁴⁵ », reprenant ainsi, à côté de l'idée de patience, celle du caractère purgatoire de la pauvreté. Mais chez aucun auteur l'idée d'un salut particulièrement promis aux pauvres n'est exprimée. Thomas d'Aquin cite d'ailleurs deux fois la même phrase – tantôt attribuée à Ambroise de Milan, tantôt à Jean Chrysostome – au début et à la fin de son commentaire : « Toute pauvreté n'est pas sainte [...], c'est la sainteté qui rend la pauvreté digne d'honneurs⁴⁶ ». Bonaventure, quant à lui, en soulignant le comportement exemplaire de ce pauvre en particulier, évite d'en faire l'archétype de tous les nécessiteux⁴⁷.

De plus, Lazare apparaît presque comme un personnage secondaire : rares sont les commentaires qui, tel celui de Bruno de Segni, de Zacharie de Besançon, d'Albert le Grand, ou dans une moindre mesure de Pierre le Chantre, conservent une forme d'équilibre entre l'intérêt porté au riche et l'attention accordée au pauvre. Dans la plupart des cas, c'est le riche qui fixe l'attention des commentateurs, au point que

⁴² Jérôme, *Homelia in Lucam XVI, 19-31*, in *Opera Homiletica*, éd. G. Morin, Turnhout, Brepols, 1958, « Corpus Christianorum Series Latina » 78, p. 511 : Si aegrotamus, si pauperes sumus, gaudeamus, accipiamus mala in vita nostra, ut post recipiamus bona. Cette citation se trouve par exemple dans le commentaire de Bonaventure, *Commentarius in Evangelium S. Lucae*, op. cit., p. 422, et dans celui d'Alexandre de Halès, *Postillae in Lucam*, Assise, Biblioteca del Sacro Convento, Com. 355, f. 137v.

⁴³ Thomas d'Aquin, *Catena aurea*, *Editio scientifica electronica, fontibus repertis textuque emendato*, éd. Martin Morard, A.-C. Baudoin, M.-O. Boulnois, G. C. Conticello, A. Di Lorenzo, F. Gibiino et alii, in Martin Morard (dir.), *Glossae Sacrae Scripturae electronicae* [<http://gloss-e.irht.cnrs.fr>] (Luc 16, lectio 5) : Quando igitur infirmitatis et egrotationis magnitudo nos premit, Lazarum cogitemus, et letanter accipiamus mala in vita nostra.

⁴⁴ Bonaventure, *Commentarius in Evangelium S. Lucae*, op. cit., p. 422 : Hic, inquam, consolatur pro tribulatione.

⁴⁵ Olivi, *Lectura super Lucam*, op. cit., p. 522 : [...] fuisse in magnam requiem ab angelis ductum propter meritum sue inopie et patientie.

⁴⁶ Thomas d'Aquin, *Catena aurea*, op. cit., sur Lc 16,19 (lectio 4) et sur Lc 16,27 (lectio 6) : Non autem omnis sancta paupertas, aut divitiae crimosae ; sed ut luxuria infamat divitias, ita paupertatem commendat sanctitas.

⁴⁷ Bonaventure, *Commentarius in Evangelium S. Lucae*, op. cit., p. 418 : Iste pauper vere erat derelictus [...] ; Hic mendicus erat sanctus et bonus [...].

Lazare ne semble être là qu'en miroir du riche. La *Postille* dominicaine autant que le commentaire de Bonaventure, dans lesquels la description de Lazare ne sert qu'à souligner les errements du riche, illustrent le phénomène : tous les mots évoquant Lazare sont interprétés comme autant de mises en cause du riche parce que le pauvre était seul, mendiant, visible, en mauvaise santé, etc. Le véritable héros de cette péripécie, ce n'est pas Lazare mais bien l'homme riche, et c'est à lui que pensent principalement les exégètes.

II. 2. Accabler les riches ou les sauver ?

Si les commentateurs ne s'étendent pas sur les vertus de Lazare, ils soulignent en revanche la variété des vices de l'homme riche qui concentre en lui tout un catalogue des vices : « la superbe, la vaine gloire, les vaines paroles, voilà ce qui empoisonne communément les riches lors des banquets, car ces vices, à la façon d'une chaîne, écrit Pierre le Mangeur, s'enroulent autour des riches⁴⁸ ». Ces thématiques étaient déjà bien présentes dans la *Glose* où la pourpre évoque la vaine gloire et l'orgueil ; le lin est associé à la mollesse ; le repas à la gourmandise et aux vaines paroles⁴⁹ ; le luxe des habits tout comme l'absence de miséricorde sont condamnés⁵⁰ ; l'arrogance du riche est soulignée par son dégoût devant les pauvres⁵¹. Globalement, dans ces textes du XII^e siècle, le discours oscille entre dénonciation des vices, condamnation de ce mauvais riche, et critique générale des riches liée au danger que représentent les richesses. C'est ce glissement que l'on peut lire par exemple au début du commentaire de Zacharie de Besançon :

À travers les richesses est désignée la concupiscence des yeux, à travers les précieux vêtements la superbe de la vie, à travers le banquet fastueux la concupiscence de la chair. Par conséquent ce riche, comme ignoré de Dieu, n'est pas désigné par son nom. Qu'est-ce que cette avidité ? Même les bêtes sauvages

⁴⁸ Pierre le Mangeur, *Commentaire sur Luc*, Paris, BnF lat. 620, f. 198r : Quia vermis divitum solet esse superbia, inanis gloria et loquacitas in conviviis ; quia haec quasi concatenato modo se committantur circa divites.

⁴⁹ *Glossa ordinaria, op. cit.*, (Lc 16,24) : In hoc nota quia sicut mos et etiam inter convivia loquacitati studuit.

⁵⁰ *Glossa ordinaria, op. cit.* (Lc 16,19) : *Qui induebatur*. Gregorius : Purpura color regii habitus est conchis marinis ferro circumcisis emissa. Bysus genus lini candidissimi et mollissimi. Si cultus pretiosarum vestium culpa non esset, sermo Dei non tam evigilanter exprimeret, quod dives purpura et bysso indutus apud inferos irremediabiliter torquetur. Nec reprehenditur dives quod aliena rapuerit, sed quod sua non erogaverit. Quid ergo illi erit qui aliena rapit ? Hoc etiam hunc inferno tradidit, quia in sua felicitate timidus non fuit, quia percepta dona ad usum arrogante inflexit, quia viscera pietatis ignoravit, quia precepta pretio redimere noluit.

⁵¹ *Glossa ordinaria, op. cit.* (Lc 16,20) : *Ulceribus plenus*. Huius ulcera dives fastidiosus exhorret, ne inter pretiosas epulas unguentatosque convivas, fetorem ulcerum lambentibus canibus sustineat.

font preuve de mesure ! Elles chassent quand elles ont faim ; elles épargnent leur proie quand elles sont repues. Mais l'avarice des riches est insatiable ; toujours le riche vole (*rapit*), et jamais il n'est repu ; point de crainte Dieu, point de respect pour les hommes. Son père, il ne l'épargne pas ; sa mère, il l'ignore. Il ne suit pas son frère, il n'est pas fidèle à son ami. Il opprime la veuve, il se jette sur (*invadit*) le bien de l'enfant. Quelle est cette folie : acquérir de l'or et perdre le ciel ? Ici cependant, le riche n'est pas blâmé pour avoir pris le bien des autres mais pour n'avoir pas donné du sien, alors que dans la loi c'est le vol et non l'avarice qui est condamné⁵².

Au siècle suivant, la longueur des commentaires, la redécouverte de textes attribués à Jean Chrysostome ou à Pierre Chrysologue, la volonté de fournir une matière pour les prédicateurs contribuent d'une part au foisonnement du discours sur les vices et, d'autre part à l'emploi de formules de plus en plus virulentes contre ce riche ou contre les riches en général. La *Postille* dominicaine, en accumulant ce qui s'apparente à des séries de fiches ou de morceaux de discours juxtaposés, illustre ces évolutions et servira de fondement aux commentaires postérieurs. Un découpage du texte biblique est ainsi ordonné autour des vices du riche :

Le riche est ici blâmé premièrement pour son avarice, c'est pourquoi il est écrit "riche" (Augustin : Tout homme riche est soit inique soit héritier d'un homme inique) ; il est aussi blâmé pour le luxe de ses vêtements, c'est pourquoi il est écrit "qui portait la pourpre et le lin" ; et aussi pour sa gourmandise, c'est pourquoi il est écrit "il banquetait tous les jours de façon splendide" ; et aussi pour son absence de miséricorde, c'est pourquoi il est dit "et personne ne lui donnait" ; et aussi pour ses bavardages, c'est pourquoi il est écrit "pour qu'il rafraîchisse ma langue⁵³".

Hugues de Saint-Cher consacre ensuite un long développement au luxe des vêtements associé à la vaine gloire, à la mollesse, à la recherche de la somptuosité, de la multiplicité, de la curiosité, de l'ostentation, de l'indécence : chacun de ces points

⁵² Zacharie de Besançon, *De concordia evangelistarum*, PL 186, col. 337 : In divitiis notatur concupiscentia oculorum, in pretiosis vestibus superbia vitae, in splendida epulatione concupiscentia carnis. Idcirco dives iste quasi ignotus apud deum, nomine non designatur. Quae est ista aviditas, cum ipsae belluae modum habeant ? Tunc enim rapiunt, quando esuriunt ; parcut vero praedae, cum sentiunt saturitatem. Inexplebilis est avaritia divitum ; semper rapit, et nunquam satiatur, nec Deum timet, nec hominem reveretur. Non patri parcit, non matrem agnoscit, non fratri obtenperat, non amico fidem servat. Viduam opprimit, pupilli rem invadit. Quae est haec insania, acquirere aurum et perdere coelum ? Hic tamen dives non abstulisse aliena reprehenditur, sed propria non dedisse, quamvis in lege non tenacia, sed rapina damnetur.

⁵³ Hugues de Saint-Cher, *In evangelia*, Venise, Apud Nicolaum Pezzana, 1703, f. 230va : Arguitur hic dives primo de avaricia, unde dicitur *dives* ; Augustinus : Omnis dives aut iniquus aut iniqui haeres ; item de luxu vestium unde dicitur *induebatur purpura et bysso* ; item de gula, unde dicitur *epulabatur cotidie splendide*, item de immisericordia, unde dicitur *et nemo illi dabat*, item de loquacitate, unde dicitur *ut refrigeret linguam meam*.

est étayé de citations bibliques et parfois de nuances pour évoquer les cas dans lesquels le luxe des vêtements est permis⁵⁴.

Plus loin, Hugues dénonce l'arrogance du riche qui, non content de ne pas aider le pauvre, ne supporte pas sa vue et ne se laisse pas même attendrir par les blessures de Lazare⁵⁵. Les sermons de Pierre Chrysologue lui servent à interpréter la présence des chiens comme autant d'arguments contre le riche car les chiens sont plus doux que lui envers le pauvre, parce que le riche est plus bienveillant envers ses chiens qu'il nourrit qu'envers Lazare, enfin parce que Lazare a été plus généreux envers les chiens que le riche lui-même puisqu'il les a nourris de sa chair⁵⁶. Même dans l'au-delà, l'arrogance du riche ne diminue pas, puisqu'il attend encore que ce soit Lazare qui vienne le servir⁵⁷.

Le riche connaît ainsi une triple mort, celle de la nature, celle de la faute et celle de la géhenne, faisant de lui un « paroissien du diable » et non du Christ⁵⁸, ou encore un fils du diable⁵⁹. Le fait que le riche propose que Lazare soit envoyé auprès de ses frères est l'occasion de dénoncer une fois de plus le caractère importun de sa demande, sa cruauté envers Lazare à qui il voudrait infliger cette nouvelle charge, sa fatuité, sa crainte servile, sa stupidité à croire davantage un mort que les Écritures, la faiblesse morale de ses frères et leur soumission à un père inique⁶⁰.

Malgré la répétition de ces formules dans les commentaires du XIII^e siècle, il serait erroné d'y lire une condamnation nouvelle des riches que des exégètes-prédicateurs mendiants imagineraient remplir prioritairement les nombreux recoins de l'enfer. Certaines formules pourraient certes aller en ce sens. Ainsi dans la *Postille* dominicaine trouve-t-on l'idée que « ceux qui connaissent maintenant la prospérité, connaîtront l'adversité dans le futur⁶¹ ». Le verset de Lc 16,25 est celui qui suscite

⁵⁴ Hugues de Saint-Cher, *In evangelia, op. cit.*, f. 230v.

⁵⁵ Hugues de Saint-Cher, *In evangelia, op. cit.*, f. 231r.

⁵⁶ Hugues de Saint-Cher, *In evangelia, op. cit.*, f. 231va.

⁵⁷ Hugues de Saint-Cher, *In evangelia, op. cit.*, f. 232v : *Et mitte Lazarum. Petrus Ravanensis : Adhuc divitem sua malicia non deserit, qui non se ad Lazarum duci postulat, sed ad se Lazarum vult deduci.*

⁵⁸ Hugues de Saint-Cher, *In evangelia, op. cit.*, f. 232ra.

⁵⁹ Hugues de Saint-Cher, *In evangelia, op. cit.*, f. 233vb.

⁶⁰ Hugues de Saint-Cher, *In evangelia, op. cit.*, f. 233va.

⁶¹ Hugues de Saint-Cher, *In evangelia, op. cit.*, f. 233ra: *Qui sunt hic in prosperitate erunt in future in adversitate.*

d’ailleurs le plus de doutes. Pierre le Mangeur l’avait commenté ainsi : « Cette phrase semble effrayante, particulièrement pour nous qui avons reçu des biens dans notre vie, car nous vivons plus heureux que les autres hommes. C’est cela qui semble, selon Abraham, la cause de la damnation de ce riche, à savoir qu’il a reçu des biens dans cette vie⁶² ». Et Hugues de Saint-Cher reprend une formulation très proche⁶³.

Toutefois, au-delà de ces quelques formules ambivalentes, l’idée générale est toujours très clairement exprimée : ce ne sont pas les richesses elles-mêmes qui sont la cause de la damnation du riche, mais l’attachement à celles-ci ou leur mauvais usage. Nous avons vu Bruno de Segni préciser que les riches damnés sont ceux qui font un mauvais usage des richesses. Pierre le Mangeur avait dénoncé l’avarice du riche⁶⁴. Hugues de Saint-Cher, dans le début de son commentaire, distingue entre avoir des richesses, ce qui est permis, et les aimer, ce qui est réprouvé⁶⁵. Bonaventure note aussi que « cet homme est dit riche, non seulement à cause de la possession des richesses, mais aussi parce qu’il les aimait⁶⁶ ». Nicolas de Gorran reprend la même idée en ajoutant que « ce n’est pas la possession mais l’amour des richesses qui est réprouvé⁶⁷ ». Thomas d’Aquin cite deux fois Ambroise affirmant que « toute richesse n’est pas nécessairement criminelle⁶⁸ ». Surtout, ces commentaires donnent des exemples de riches vertueux. La *Glose* sur Lc 16,23 avait déjà nettement affirmé que la possession de richesses n’était pas un problème pour les hommes justes :

Les justes avaient eux aussi des biens en ce monde mais, comme ils ne les considéraient pas comme des récompenses puisqu’ils brûlaient d’un saint désir pour les biens éternels, ces biens qui étaient présents ne leur apparaissaient pas comme des biens⁶⁹.

⁶² Pierre le Mangeur, *Commentaire sur Luc*, Paris, BnF lat. 620, f. 198v: Hec, inquit, sententia videtur terribilis et nobis precipue, qui in vita nostra bona recepimus, quia iocundius vivimus quam alii homines. Hanc enim videtur Abraham causam dampnationis huius divitis, scilicet quia recepit bona in vita sua.

⁶³ Hugues de Saint-Cher, *In evangelia, op. cit.*, f. 233ra : Haec sententia videtur terribilis et praecipue illis qui in vita sua bona recipiunt, quia iucundius vivunt quam alii homines. Hanc enim videtur Abraham causam dampnationis huius divitis dicere, quia recepit bona in vita sua.

⁶⁴ Pierre le Mangeur, *Commentaire sur Luc*, Paris, BnF lat. 620, f. 197 : disputat adhuc contra avariciam

⁶⁵ Hugues de Saint-Cher, *In evangelia, op. cit.*, f. 230va : Dupliciter dicitur dives habere, vel amare divitias. Primo modo non reprobatur deus divites [...]. Secundo modo reprobatur deus divites, et abiicit a regno suo [...].

⁶⁶ Bonaventure, *Commentarius in Evangelium S. Lucae, op. cit.*, p. 446, § 36 : Homo iste dives dicitur non solum propter divitiarum possessionem sed propter earum dilectionem.

⁶⁷ Nicolas de Gorran, *In quatuor evangelia commentarius, op. cit.*, p. 707 : Dives non tam a possessione quam ab amore earum ; non enim possessio sed amor divitiarum reprobatur.

⁶⁸ Voir *supra* notre note 46.

⁶⁹ *Glossa ordinaria, op. cit.* (Lc 16,23) : Habebant et iusti in mundo bona, sed quia in recompensatione non recipiunt, sed ad eterna sanctis desideriiis estuant, que assunt minime bona videntur.

Et les commentateurs de citer régulièrement les exemples de Job et plus encore d'Abraham⁷⁰. « De nombreux riches sont dignes d'éloges », écrit Albert le Grand avant de citer Abraham, même si c'est pour finalement mettre en garde contre le mauvais usage des richesses, qu'elles soient temporelles ou spirituelles :

Nous voyons de tels hommes dans l'Église, riches de biens, dignes dans leur comportement extérieur, mais se comportant sans miséricorde à l'égard des pauvres, aussi bien en ce qui concerne les biens temporels que pour les spirituels. Au contraire, ils les rejettent avec mépris, fiers de leur propre justice⁷¹.

Cette dernière citation rappelle ce qui fait l'essentiel du propos de nos exégètes concernant les riches : il s'agit de les mettre en garde, éventuellement de les effrayer, pour mieux les guider vers le salut. Quant à leur place croissante dans les commentaires du XIII^e siècle, elle s'explique par deux facteurs principaux : l'utilisation de cette péricope comme prétexte à un discours sur les vices facilement réutilisable par les prédicateurs en différentes circonstances ; la volonté de s'adresser prioritairement à un public urbain pour lequel la question de la richesse est centrale. En revanche, il ne s'agit pas de remettre en cause les équilibres sociaux, ce que montre bien la constitution d'un couple riches/pauvres.

II. 3. Un couple riches/pauvres

L'accumulation des torts reprochés aux riches d'une part, la reconnaissance de la misère de Lazare d'autre part, auraient pu favoriser l'émergence d'un discours de dénonciation de l'ordre social. Or, c'est exactement le contraire qui se produit dans ces commentaires, qui conduisent à une forme de sanctification de l'ordre social passant par la constitution d'un couple riches/pauvres. Cette possibilité d'une complémentarité entre riches et pauvres, à la fois sur terre et dans l'au-delà, avait été développée en particulier par Grégoire le Grand qui appelait les riches à considérer les pauvres comme leurs « patrons », c'est-à-dire leurs protecteurs, parce qu'ils étaient susceptibles de les accueillir au ciel ; c'est la raison pour laquelle ils devaient leur

⁷⁰ Hugues de Saint-Cher, *In evangelia*, *op. cit.*, f. 231ra, 231va, 232ra ; Nicolas de Gorran, *In quatuor evangelia commentarius*, *op. cit.*, p. 707.

⁷¹ Albert le Grand, *Enarrationes*, *op. cit.*, p. 436 : Multi enim divites laudantur [...]. Tales enim multos videmus in Ecclesia, divites in rebus, et honestos in exteriori conversatione, sed immisericorditer se habere ad pauperes, tam in rebus temporalibus quam in spiritualibus. Quinimo cum contemptu abjiciunt eos, de sua justitia praesumentes.

faire des dons sur terre. Ce discours a toutefois été assez peu repris dans les siècles qui ont suivi, probablement en raison d'une réticence à considérer que tous les pauvres puissent être des médiateurs entre l'ici-bas et l'au-delà⁷². Au début de notre période, le commentaire de Bruno de Segni semble même envisager le rapport entre riches et pauvres uniquement sous l'angle de l'opposition :

Mais celui-là [le riche] ne commettrait pas un si grand péché, s'il ne le voyait pas. Et celui-ci [Lazare] ne souffrirait pas autant, s'il n'apercevait ces délices. Chacun est, pour l'autre, la cause du mal (*Uterque igitur erat alteri mali*) : celui-là provoque un mal temporel, celui-ci pour l'éternité (*ille temporalis ; iste aeterni*)⁷³.

Une telle position demeure toutefois isolée, et la *Glose* affirme en présentation générale de la péricope qu'elle instruit « sur le fait que le riche est tourmenté aux enfers, lui qui ne s'est pas fait de Lazare un ami par qui il aurait pu être reçu dans les tentes éternelles⁷⁴ », faisant ainsi allusion à Lc 16,9 même si, comme nous l'avons vu, une autre glose distingue plus nettement les pauvres qui sont des saints et l'ensemble des pauvres. Une telle remarque ouvrait la voie à la reconstitution du couple riches/pauvres cher à Grégoire le Grand.

C'est toutefois au début du XIII^e siècle qu'elle s'opère véritablement, tout d'abord dans le commentaire d'Alexandre de Halès qui passe explicitement de l'opposition à la complémentarité :

Et il y avait un mendiant. Après avoir parlé de l'abondance du riche, il traite de l'indigence du pauvre. Et il parle par antithèse. Augustin dit en effet dans *La Genèse au sens littéral* : «La beauté de cet univers respandit par la contraposition du bien et du mal». Ecclésiastique 33,15 : *Contre le mal, le bien*. Le pauvre est celui qui n'a pas de bien à lui ; le mendiant celui qui doit en demander aux autres. Augustin, *La parole du Seigneur* : «Le riche et le pauvre sont deux contraires, mais chacun d'eux est nécessaire à l'autre ; si tous les deux s'aidaient l'un l'autre à son tour, aucun des deux ne souffrirait. Le riche a été fait pour le pauvre et inversement. Au pauvre il revient de prier, au riche de faire l'aumône. Proverbes 22,2 : *Le riche et le pauvre, etc*»⁷⁵.

⁷² Emmanuel Bain, *Église, richesse et pauvreté dans l'Occident médiéval : l'exégèse des Évangiles aux XIIe - XIIIe siècles*, op. cit., p. 329-339.

⁷³ Bruno de Segni, *Commentaria in Lucam*, PL 165, col. 423 : Neque ille tantum peccaret, si hunc non vidisset ; neque iste tantum cruciaretur, si illius delicias non aspexisset. Uterque igitur erat alteri mali ; ille temporalis, iste aeterni.

⁷⁴ *Glossa ordinaria*, op. cit. (Lc 16,9) : Contra derisores avaros quod proposuit exemplo astruit, scilicet quod dives apud inferos torquetur qui Lazarum non fecit sibi amicum a quo posset recipi in eterna tabernacula.

⁷⁵ Alexandre de Halès, *Postillae in Lucam*, Assise, Biblioteca del Sacro Convento, Com. 355, f. 137v : *Et erat quidam mendicus*. Dicitum de habundantia divitis, dicit de indigentia pauperis. Et loquitur per antitesim : dicit enim Augustinus *super Genesim ad Litteram* : Pulchritudo huius universi relucet ex contrapositione mali contra bonum » 33. Eccl[33,15] : *Contra malum, bonum*. Pauper est qui non habet de suo ; mendicus qui oportet petere ab alio.

Alexandre de Halès défend ici l'image d'un ordre social idéal, tel qu'il a été voulu par Dieu : ce que nous appellerions les inégalités et qu'il nomme des contraires, concourt à l'harmonie du tout et, si chacun respecte sa place et sa fonction, cet ordre est bénéfique à tous, puisque personne n'y souffre. On relève au passage que la place du pauvre est loin d'être secondaire puisque sa fonction – prier – est plus digne que celle du riche, dont il est en outre explicitement dit qu'il est fait pour le pauvre.

Cette perspective est en partie modifiée dans les commentaires postérieurs, qui suivent pourtant la même inspiration. Ainsi la *Postille* dite d'Hugues de Saint-Cher :

Et il y avait un mendiant. Au riche est associé un pauvre, car l'un et l'autre s'entraident (uterque alteri confert), et l'un et l'autre sont faits par le Seigneur. Celui-ci a voulu que certains soient pauvres, d'autres riches, pour que chacun croisse en vertu : ceux-là par leur patience (sustinendo), ceux-ci par leurs largesses. Proverbes 22 [22,2] : Le riche et le pauvre se rencontrent, le Seigneur les a faits tous les deux. De même, Proverbes 29 [29,13] : le pauvre et le créancier se rencontrent : chacun est illuminé par le Seigneur. Lazare est pauvre, le riche est créancier⁷⁶.

Comme chez Alexandre de Halès, l'idée d'un ordre voulu par Dieu et celle d'une complémentarité sont explicitement exprimées. On note néanmoins qu'il n'est pas attendu du pauvre qu'il prie, mais qu'il supporte son sort. Albert le Grand s'inscrit dans la même perspective : après avoir indiqué que Lazare a été l'instrument de la condamnation du riche, il cite à son tour Proverbes 22,2 et indique que le pauvre est fait pour la patience, tandis que le riche l'est pour la miséricorde. Et de conclure : « Et donc le pauvre est envoyé pour que s'exercent les mérites du riche, et le riche pour la miséricorde envers le pauvre⁷⁷ ». Nicolas de Gorran reprend la même analyse en revenant toutefois à un secours spirituel apporté par le pauvre si bien que s'opère à travers lui un échange entre biens matériels et spirituels : « Au riche est associé un

Augustinus, *De verbo Domini* : Dives et pauper sunt duo contraria, sed sibi invicem necessaria ; si se invicem ambo iuarent, nemo laboraret. Dives propter pauperem factus est et econtrario. Pauperis est orare, divitis erogare. 22 Prov [22,2] : *Dives et pauper*, etc.

⁷⁶ Hugues de Saint-Cher, *In evangelia*, *op. cit.*, f. 231r : Et erat quidam mendicus. Diviti adjungitur pauper, quia uterque alteri confert, et uterque a Domino est. Voluit enim Dominus alios pauperes, alios divites esse, ut illi sustinendo, isti largiendo proficerent in virtute. Prov 22a : dives et pauper obviaverunt sibi, utriusque operator est Dominus. Item Prov 29b : Pauper et creditor obviaverunt sibi et utriusque illuminator est Dominus. Lazarus est pauper, dives est creditor.

⁷⁷ Albert le Grand, *Enarrationes*, *op. cit.*, p. 439 : Hanc mendicitatem dominus in amico suo Lazaro esse voluit, ut et patientia sua exerceretur, et dives de tenacitate convinceretur. Prov. 22, 2 : *Dives et pauper obviaverunt sibi : utriusque operator est dominus*. Operatus est enim egenum ad patientiam, et divitem ad misericordiam, si eleemosynam daret; sin autem non daret, operates est eum ad condemnationem. [...] Et sic mittitur pauper ad meritum divitis, et dives ad misericordiam pauperis.

pauvre car l'un et l'autre s'entraident, mais différemment, car le riche secours temporellement le pauvre tandis que le pauvre aide spirituellement le riche⁷⁸ ».

Dans un tel couple, il est bon que celui qui est pauvre le demeure : « les plateaux bien remplis sont pour les riches, mais les miettes sont pour les pauvres », affirme la *Postille* dominicaine⁷⁹, qui cite par ailleurs un passage d'Augustin demandant aux riches de ne pas changer leurs habitudes, de manger les mets délicats ou précieux et de donner aux pauvres ceux qui sont superflus ou grossiers car « ce sont les restes qui appartiennent aux pauvres, et non les délices⁸⁰ ». Albert le Grand reprend cette citation augustinienne, qu'il commente ainsi : « En effet, si [Lazare] avait demandé des mets délicieux, ce n'est pas sans raison qu'ils lui auraient été refusés, car les délices ne conviennent pas aux pauvres⁸¹ ». La même idée se retrouve dans le commentaire de Nicolas de Gorran⁸². Même si les auteurs franciscains ne reprennent pas à leur compte un tel couple riches/pauvres, leurs commentaires ne manifestent pas davantage une quelconque volonté de changer l'ordre social, et ce d'autant moins que, s'ils évitent ce couple, c'est pour ne pas conférer aux nécessiteux qui n'ont pas choisi volontairement d'être pauvres un rôle trop important⁸³. Par conséquent, moins encore que chez les auteurs dominicains, on constate de la part des frères mineurs une proximité avec ces pauvres économiques. Leurs commentaires ne soulignent d'ailleurs pas spécialement le devoir de miséricorde. Et ils ne manifestent pas non plus d'hostilité spécifique envers le riche de la parabole.

Au terme de ce parcours de l'exégèse, il semble donc vain de se demander si les commentateurs sont plus proches des riches ou des pauvres. S'ils soulignent les vices qui accompagnent souvent la possession des richesses, c'est pour mettre en garde les

⁷⁸ Nicolas de Gorran, *In quatuor evangelia commentarius*, op. cit., p. 708 : Dicit ergo erat quidem mendicus : diviti adiungitur pauper, quia alter alteri confert, sed differenter, quia dives temporaliter pauperi, pauper spiritualiter diviti confert.

⁷⁹ Hugues de Saint-Cher, *In evangelia*, op. cit., f. 231v: Fercula sunt plena divitum, sed micae sunt pauperibus.

⁸⁰ Hugues de Saint-Cher, *In evangelia*, op. cit., f. 231v: Augustinus, *De verbis domini* (= *Sermones de scripturis*, PL 38, col. 413): Non cogantur divites pauperum cibis uti, utantur consuetudine infirmitatis suae [...]; edant pretiosa, dent pauperibus vilia, et quidem pauperum sunt reliquiae, non deliciae, non oblectamenta, sed fragmenta.

⁸¹ Albert le Grand, *Enarrationes*, op. cit., p. 441: Si enim petisset delicias forte, non immerito non exaudivisset: quia non decent pauperem deliciae.

⁸² Nicolas de Gorran, *In quatuor evangelia commentarius*, op. cit., p. 708.

⁸³ Emmanuel Bain, *Église, richesse et pauvreté dans l'Occident médiéval : l'exégèse des Évangiles aux XIIe - XIIIe siècles*, op. cit., p. 349-357.

riches et leur indiquer un chemin de salut qui ne passe pas par l'abandon de ces richesses ou la remise en cause de leur position sociale. À l'inverse, les pauvres demeurent objets de méfiance, et c'est avant tout la patience qui est attendue d'eux. En un mot, l'exégèse de cette parabole vise avant tout à assurer la possibilité de salut pour les riches comme pour les pauvres, sans pour autant mettre en question l'ordre social.

III. Allégories et appropriations du texte biblique

Ces interprétations relatives à Lazare et au riche constituent le fondement de l'interprétation littérale de la parabole. À cet aspect s'ajoutent des interprétations allégoriques qui connaissent quant à elles un profond renouvellement, résultant assurément de la réflexion herméneutique mais aussi de la volonté qu'ont certains groupes sociaux de s'approprier le texte biblique en le mettant au service de leur propre construction identitaire.

III. 1. L'interprétation traditionnelle

Les commentaires patristiques fournissaient une série d'interprétations allégoriques disponibles pour leurs successeurs⁸⁴. Si l'exégèse d'Ambroise est assez complexe, faisant varier à chaque paragraphe les significations, en revanche les *Questions sur l'Évangile* d'Augustin avaient forgé un cadre interprétatif simple et clair dans lequel l'homme riche désignait les juifs et Lazare les Gentils⁸⁵ ; c'est ce schéma, modifié dans ses détails par Grégoire le Grand, qui domine l'exégèse allégorique au XII^e siècle. La *Glose* la présente ainsi :

Le riche qui portait de la pourpre et du lin et festoyait tous les jours de façon fastueuse désigne le peuple juif qui avait extérieurement le souci de la vie et qui utilisait les délices de la loi qu'il avait reçue pour son faste et non pour son utilité. Lazare couvert d'ulcères désigne le peuple des Gentils qui, en confessant ses péchés tourné vers Dieu, a rejeté au-dehors comme s'il avait fendu sa peau le poison qui se cachait en lui. Et il désirait se rassasier des miettes qui tombaient de la table du riche mais personne ne lui en donnait car ce peuple superbe refusait d'admettre un Gentil à la connaissance de la loi, car il conservait la science de la loi pour sa fierté et non pour la charité, comme s'il se gonflait des trésors reçus.

⁸⁴ Stephen L. Wailes, *Medieval Allegories of Jesus' Parables*, Berkeley, University of California Press, 1987, p. 253-260.

⁸⁵ Augustin, *Quaestiones Evangeliorum*, éd. A. Mutzenbecher, Turnhout, Brepols, « Corpus Christianorum Serie Latina » 44B, 1980, p. 87-92.

Et les paroles qui tombaient de sa science étaient comme des miettes qui tombaient de la table. Mais au contraire, les chiens lèchent les ulcères du pauvre car les prédicateurs, par leur parole, éloignent du péché comme si, en touchant les plaies, ils redonnaient la santé de la même façon que le chien soigne les plaies en les léchant. C'est donc à juste titre que le nom Lazare est interprété comme "aidé", car ils aident à sa guérison, ceux qui soignent ses plaies en les corrigeant par la parole⁸⁶.

Une autre glose complète le récit en expliquant que ce « peuple infidèle » est particulièrement puni par sa langue car il a conservé les mots de la loi dans sa bouche sans les mettre en pratique. Quant aux cinq frères du riche, ils désignent « le peuple juif déjà en grande partie damné » qui demeure sur terre entièrement soumis à ses cinq sens ou à une intelligence charnelle des livres de Moïse. Ce refus de l'interprétation spirituelle des Écritures explique que le peuple juif refuserait de croire même un homme revenu de la mort⁸⁷.

Ce cadre interprétatif, qui a permis aux chrétiens de penser leur différence avec le judaïsme et d'utiliser l'Évangile à des fins polémique, se retrouve – avec de menues variations – dans les commentaires de Bruno de Segni⁸⁸, de Zacharie de Besançon⁸⁹, de Pierre le Mangeur⁹⁰, de Pierre le Chantre⁹¹. L'aspect répétitif de cette interprétation donnerait l'impression d'une forme de sclérose ou de reprise machinale si quelques détails ne venaient actualiser l'interprétation en soulignant qu'elle vaut pour les juifs contemporains, ce qu'affirme Bruno de Segni en affirmant que « tous les jours

⁸⁶ *Glossa ordinaria, op. cit.* (Lc 16,21): Allegorice. Dives qui induebatur purpura et bysso et epulabatur quotidie splendide 'Iudaicum populum' significat qui cultum vite exterius habuit et accepte legis deliciis usus est ad nitorem non ad utilitatem. Lazarus ulceribus plenus 'gentilem populum' significat qui conversus ad Deum, dum peccata confitetur, virus quod intus latebat, quasi rupta cute foras emittit. Et cupiebat saturari de micis que cadebant de mensa divitis et nemo illi dabat, quia gentilem quemquam ad cognitionem legis admittere superbus ille despiciebat, quia enim non ad caritatem, sed ad elationem doctrinam legis habuit, quasi de acceptis opibus tumuit. Et quia ei verba defluebant de scientia, quasi mice cadebant de mensa. Sed e contra pauperis ulcera canes lambunt, quia dum predicatorum loquendo a peccatis eripiunt, quasi tangendo vulnera ad sanitatem reducunt, sicut canis curat vulnera dum lingit. Unde Lazarus 'adiutus' bene interpretatur, quia ipsi hunc ad erectionem iuvant qui eius vulnera per lingue correctionem curant.

⁸⁷ *Glossa ordinaria, op. cit.* (Lc 16,23) : Infidelis populus verba legis in ore tenuit que in opere servare contempsit. Ibi ergo amplius ardebat, ubi se ostendit scire quod facere noluit. Ab extremo digito se tangi desiderat qui eternis suppliciis datus optat operatione iustorum ultima participare. [...] Habeo enim quinque fratres. Iudaicus populus iam ex magna parte damnatus, sequaces quos in terra reliquit quinque libris Moysi carnaliter intellectis vel quinque corporis sensibus deditos novit. Quinque sunt ergo fratres quos ad spiritalem intelligentiam non assurgere gemit. Si Moysen et prophetas non audiunt neque si quis ex mortuis resurrexerit credent ei. Ex mortuis Dominus resurrexit, sed quia iudaicus populus Moysi credere noluit, ei qui resurrexit credere contempsit. Et cum Moysi verba spiritaliter intelligere noluit, ad eum quem Moyses predixerat non pervenit.

⁸⁸ Bruno de Segni, *Commentaria in Lucam*, PL 165, col. 425-426.

⁸⁹ Zacharie de Besançon, *De concordia evangelistarum*, PL 186, col. 339-340.

⁹⁰ Pierre le Mangeur, *In Lucam*, Paris, BnF lat. 620, f. 198r et 198v.

⁹¹ Pierre le Chantre, *Super unum ex quattuor*, Reims, BM 50, f. 141v.

meurent des juifs et des Gentils, que tous les jours des chrétiens sont menés au ciel, que tous les jours des juifs sont ensevelis en enfer⁹² ». Pierre le Mangeur précise lui aussi que ce sont « tous les juifs de notre temps » qui ont dévié de la foi des patriarches⁹³.

Cette interprétation allégorique antijuive tend toutefois à s'effacer au cours du XIII^e siècle. Elle est ainsi laissée de côté par Alexandre de Halès, Albert le Grand, Nicolas de Gorran et Nicolas de Lyre. Et ceux qui la reprennent, tels Hugues de Saint-Cher, Jean de La Rochelle et Pierre de Jean Olivi, ne semblent le faire que de façon mécanique, comme ils reprendraient une autorité habituelle sans la développer. Il est possible que le recul de cette interprétation allégorique soit une conséquence de l'attention à la nature du texte biblique et à son sens historique. On remarque notamment que des auteurs comme Albert le Grand et Pierre de Jean Olivi soulignent qu'au sens littéral l'homme riche était un juif et, ainsi, il n'est plus nécessaire de passer par l'interprétation allégorique pour arriver à cette idée. Par ailleurs, un auteur comme Bonaventure, dont la réflexion sur les paraboles est particulièrement aboutie, distingue précisément paraboles et exemples historiques : si les premières appellent nécessairement une lecture herméneutique, les seconds trouvent leur signification profonde dans le sens littéral⁹⁴. D'où l'absence d'allégorie dans le commentaire de cette péricope. Néanmoins, le recul de cette interprétation allégorique – qui associe le riche au peuple juif – s'explique aussi par un renouvellement de l'allégorie, renouvellement qui permet aux exégètes de s'approprier différemment le texte biblique.

III. 2. Renouveau de l'allégorie et appropriations de la parabole

L'allégorie est un des moyens qui permettent aux exégètes une appropriation du texte biblique, comme nous allons le montrer à partir de plusieurs exemples. Nous prendrons le premier au XII^e siècle, chez un auteur que nous avons exclu jusque-là

⁹² Emmanuel Bain, « *Parabola, similitudo et exemplum* : Bonaventure et la rhétorique des paraboles dans son commentaire sur Luc », art. cit.

⁹³ Pierre le Mangeur, *In Lucam*, Paris, BnF lat. 620, f. 198v : Multos a fide sua deviasse, scilicet omnes modernos iudeos.

⁹⁴ Emmanuel Bain, « *Parabola, similitudo et exemplum* : Bonaventure et la rhétorique des paraboles dans son commentaire sur Luc », art. cit.

dans la mesure où son commentaire est essentiellement allégorique, et surtout parce que, étant une femme, elle n'appartient pas au monde des écoles que fréquentent nos autres commentateurs. Hildegarde de Bingen a pourtant laissé une série de sermons sur les Évangiles, les *Expositiones evangeliorum*. Sur la péricope qui nous occupe, elle propose deux sermons entièrement allégoriques. Le second assimile l'homme riche à la volupté, tandis que Lazare est l'image de l'homme pécheur que les chiens contribuent à rapprocher de Dieu en effaçant en lui l'amour de la chair. Ces choix manifestent la capacité d'invention des auteurs médiévaux. Le premier sermon est en revanche plus révélateur d'une utilisation de la parabole contre la culture scolastique. En effet, le riche y est présenté comme l'image des hommes « sages et prudents » et des « sages orgueilleux » (*elati sapientes*), par opposition aux « ignorants et aux simples » (*idiotae et simplices*) qui ont choisi l'humilité et la pauvreté en esprit⁹⁵. Hildegarde glose ainsi les propos d'Abraham : « entre nous, qui avons suivi l'humilité dans notre science, et vous qui avez mis votre science au service de votre orgueil, un grand chaos a été élevé [...]»⁹⁶. Il est frappant de constater qu'Hildegarde reprend exactement les images et le vocabulaire utilisés habituellement pour désigner le peuple juif et qu'elle les applique ici aux savants. Ce faisant, elle déplace la polémique des juifs vers les maîtres des nouvelles écoles urbaines, confirmant ainsi son hostilité à la scolastique naissante et son appartenance au groupe des auteurs monastiques qui se méfient de l'essor des écoles urbaines⁹⁷. Toutefois, cet éloge des *simplices et idiotae* qui souhaiteraient accéder à la sagesse et à la prudence mais qui, enfermés dans leurs sens, en sont réduits à attendre les explications des savants prélats, pourrait aussi viser les femmes que le discours savant rapproche des sens et qui sont tenues à l'écart des écoles. Rien ne l'indique explicitement, mais il est difficile de penser qu'une telle description ne tende pas vers une association de Lazare aux saintes

⁹⁵ Hildegarde de Bingen, *Expositiones evangeliorum*, 37-38, éd. B. M. Kienzle, C. A. Muessig, Turnhout, Brepols, 2007, « Corpus Christianorum Continuatio Medievalis » 226, p. 288 : Homo quidam, qui designat homines in terra conuersantes, erat diues, ualde ostendens sapientes et prudentes [...]. Et erat quidam mendicus, id est idiotae et simplices. L'expression *elati sapientes* revient à de nombreuses reprises dans la suite du sermon.

⁹⁶ Hildegarde de Bingen, *Expositiones evangeliorum*, *op. cit.*, p. 291 : Inter nos, qui humilitatem in scientia nostra secuti sumus, et uos, qui in scientia uestra superbiam habuistis, chaos magnum, id est obscuritas misteriorum Dei, firmatum est.

⁹⁷ Justin A. Strover, « Hildegard, the Schools and their Critics », in B. M. Kienzle, D. L. Stoudt, G. Ferzoco (dir.), *A Companion to Hildegard of Bingen*, Leyde, Brill, 2014, p. 109-135.

moniales⁹⁸. Et l'on constate ainsi comment le renouvellement de l'allégorie peut correspondre non seulement à des polémiques nouvelles, mais aussi à la recherche, par certaines personnes ou certains groupes sociaux, de modèles bibliques dont ils pourraient s'emparer.

Le même constat peut être dressé à partir de la *Postille* d'Hugues de Saint-Cher. Nous avons vu que l'interprétation allégorique traditionnelle y était peu présente. En revanche, une autre allégorie est longuement développée et suivie tout au long du commentaire. Elle trouve son point de départ dans la distinction entre richesses temporelles et richesses spirituelles, distinction qui permet de considérer que l'homme riche est l'image des prélats riches de capacités, de vertus et de science. Et, de ce fait, Lazare est ici l'image des pécheurs. Où l'on note que, dans ce type d'allégories, les richesses ne sont pas davantage associées au mal que la pauvreté au bien. Par conséquent, cette interprétation allégorique est l'occasion d'une réflexion sur les devoirs des prélats qui doivent exercer la justice (ce que désigne la pourpre), être continents (comme l'indique le lin), et manifester leurs vertus (ce qui correspond aux banquets quotidiens)⁹⁹. En revanche, même pour ces richesses spirituelles, il existe de mauvais usages, lorsque celui qui les possède s'enorgueillit de ses vertus ou de son savoir, ou bien lorsque les prélats, devenant ainsi de mauvais prélats, exercent une justice trop dure oublieuse de l'humilité et surtout de la miséricorde¹⁰⁰.

Quant à Lazare, bien que pécheur, il illustre la façon dont il est possible de surmonter cet état en pratiquant la pénitence. En effet, il n'est pas seulement pauvre, c'est-à-dire pécheur, il est aussi mendiant, si bien qu'il recherche les suffrages des saints et les conseils des gens avisés¹⁰¹. Il a ainsi fait un bon usage de sa faute en pratiquant la pénitence et la confession, et un bon usage de la peine infligée en la supportant avec humilité¹⁰². Cette distinction entre pauvre et mendiant se complexifie avec le cas des mendiants qui ne sont pas pauvres, c'est-à-dire les truands, qui sont à

⁹⁸ Sur la question d'une possible exégèse genrée: Beverly Mayne Kienzle, *Hildegard of Bingen and her Gospel Homilies. Speaking New Mysteries*, Turnhout, Brepols, 2009, p. 299-301.

⁹⁹ Hugues de Saint-Cher, *In evangelia, op. cit.*, f. 230vb.

¹⁰⁰ Hugues de Saint-Cher, *In evangelia, op. cit.*, f. 230vb.

¹⁰¹ Hugues de Saint-Cher, *In evangelia, op. cit.*, f. 231rb.

¹⁰² Hugues de Saint-Cher, *In evangelia, op. cit.*, f. 233rb : Et Lazarus similiter mala culpae, quibus bene usus est penitendo et confitendo, et mala pene quibus bene usus est se humiliando et patienter sustinendo.

l'image des « hypocrites et des faux moines » qui se présentent comme pauvres matériellement et en esprit et ne sont en réalité ni l'un ni l'autre¹⁰³.

L'image des chiens permet d'introduire un nouveau groupe après les prélats, les pénitents et les faux moines : celui des simples ministres de l'Église : « De même que le riche désigne les prélats sans miséricorde, de même ces chiens signifient les ministres compréhensifs que l'on trouve parfois dans la maison du riche, c'est-à-dire dans l'Église ou le monastère d'un dur prélat¹⁰⁴ ». Et suit un discours sur « le bon prédicateur, le bon confesseur ou le bon administrateur » des biens spirituels, qui doivent avoir des paroles d'exhortation, de réprimande et de consolation. Et ainsi arrive-t-il que les pécheurs trouvent les « simples prédicateurs et confesseurs » meilleurs pour eux que les riches prélats¹⁰⁵. Derrière cet éloge des simples prédicateurs, il est difficile de ne pas lire celui des frères prêcheurs. Cet éloge devient d'ailleurs explicite à la fin du commentaire. Hugues de Saint-Cher explique alors que Moïse et les prophètes d'une part, un mort qui ressusciterait d'autre part, désignent deux genres de prédicateurs : les séculiers qui vivent dans le monde d'une part, et les réguliers (« les religieux cloîtrés qui suivent une loi ») d'autre part.

Dieu a d'abord envoyé Moïse et les prophètes, ajoute-t-il, c'est-à-dire les prédicateurs séculiers ; mais le monde ne les a pas crus, disant qu'il préférerait croire des faits plutôt que des paroles et qu'il ne voulait pas écouter des prédicateurs qui ne mettent pas en pratique ce qu'ils enseignent [...] ; voulant donc supprimer toute excuse et tout sujet de plainte, Dieu envoya ensuite des morts, c'est-à-dire les frères mineurs et les frères prêcheurs qui sont morts au monde¹⁰⁶.

On reconnaît aisément ici le discours justifiant la création des dominicains au nom d'une conformité exemplaire avec le discours prêché ; on remarque néanmoins que les franciscains sont inclus dans le même message. Enfin, Hugues de Saint-Cher tient

¹⁰³ Hugues de Saint-Cher, *In evangelia, op. cit.*, f. 231rb : Item quidam sunt mendici, non pauperes, qui dicuntur trutanni. Isti sunt hypocritae et falsi claustrales, qui videntur pauperes spiritu et rebus et non sunt, sed habent proprium in rebus, in sensu, in voluntate [...].

¹⁰⁴ Hugues de Saint-Cher, *In evangelia, op. cit.*, f. 231vb : Sicut dives significat praelatos immisericordes, sic canes isti significant ministros mansuetos, quos aliquando contingit invenire in domo divitis, id est in ecclesia seu monasterio duri praelati.

¹⁰⁵ Hugues de Saint-Cher, *In evangelia, op. cit.*, f. 231vb.

¹⁰⁶ Hugues de Saint-Cher, *In evangelia, op. cit.*, f. 233vb : Primo misit deus Moysen et prophetas, id est saeculares praedicatores. Sed mundus non credit eis, dicens se potius velle credere factis quam verbis, nolle audire praedicatores qui non faciunt quod docent [...]. Volens ergo tollere omnem excusationem et occasionem murmurandi, misit postea mortuos, id est fratres minores et fratres praedicatores, qui sunt mortui mundo.

compte de la fin de la péricope et indique que, malgré tout, le monde profite peu de l'enseignement de ces frères.

Tout au long de cette interprétation allégorique, c'est une image de l'Église que construit Hugues de Saint-Cher, image qui va des prélats aux prédicateurs mendiants. Si la fonction des premiers (qui désignent ici manifestement évêques et abbés) n'est pas remise en question, c'est un fait qu'ils sont présentés comme des « riches » susceptibles de tomber aisément dans la superbe et l'absence de miséricorde. Les simples clercs ou moines sont mieux considérés, mais ce sont les ordres mendiants qui apparaissent à la fois comme les plus irréprochables et comme l'aboutissement du plan divin. Par conséquent, le renouvellement de l'allégorie vise ici un double objectif : un déplacement de la polémique à l'intérieur de l'Église (plutôt qu'à l'extérieur à travers les juifs), et une appropriation de la parabole qui permet d'en faire un discours favorable aux ordres nouveaux.

Albert le Grand reprend des éléments de cette allégorie en la simplifiant et en radicalisant le propos qui se trouve réduit à l'opposition entre les « riches prélats » et « les ordres des prêcheurs ». Ici l'actualisation est exprimée d'une façon formelle dans laquelle les prélats se trouvent bien davantage critiqués :

Mais hélas, aujourd'hui personne ne lui donne ces miettes que sont les bonnes paroles ; en effet les riches prélats reprennent ce verset de l'Ecclésiastique (11,19) : *J'ai trouvé mon repos et maintenant je mangerai seul sur mes biens.* Mais les chiens venaient et léchaient ses ulcères. C'est ce qui est arrivé de nos jours. Les chiens de chasse sont les ordres des prêcheurs qui n'attendent pas chez eux mais qui vont vers les pauvres et lèchent les ulcères de leurs péchés, eux qui ont dans la bouche l'aboiement de la prédication¹⁰⁷.

De la part des franciscains, l'appropriation du texte biblique prend tout d'abord la forme d'une réflexion sur la mendicité. Au début de son commentaire, Jean de La Rochelle distingue cinq attitudes face à la mendicité : les faibles la craignent, les orgueilleux en ont honte, les truands en tirent profit (et elle est alors condamnée), celui qui est dans le besoin l'assume par nécessité, mais l'homme vraiment pieux

¹⁰⁷ Albert le Grand, *Enarrationes, op. cit.*, p. 443 : Sed heu ! Hodie nemo illi dabat. [...] Dicunt enim divites prelati illud Ecclesiastici, 11, 19 : Inveni requiem mihi, et nunc manducabo de bonis meis solus. Sed et canes veniebant et lingebant ulcera ejus. Hoc istis temporibus verificatum est. Canes enim venatici, ordines sunt praedicantium, qui non expectant domi, sed veniunt ad pauperes, et lingunt ulcera peccatorum suorum, habentes in ore latratum praedicationis.

l'embrasse par amour de Dieu¹⁰⁸. S'il ne cite pas explicitement les ordres mendiants, c'est manifestement à eux que pense Jean de La Rochelle en faisant cet éloge de la mendicité volontaire choisie pour Dieu. Mais Lazare n'est pas le modèle d'une telle mendicité puisqu'il apparaît plutôt comme celui qui mendie par nécessité. La question de la mendicité devenait toutefois si importante pour les franciscains qu'une péricope mettant en scène un mendiant invitait à la soulever. C'est ce que l'on observe autour du commentaire de Jean Pecham, puisqu'un lecteur a ajouté dans un encadré marginal trois questions : « On se demande si mendier est bon, mauvais ou indifférent. On se demande si mendier est licite pour un homme valide. On se demande si la perfection consiste à mendier pour le Christ¹⁰⁹ ». Ces questions, qui font écho aux débats entre réguliers et séculiers, puis entre franciscains et dominicains (au sujet de la perfection), ne sont pas traitées dans ce manuscrit, mais leur présence révèle comment des lecteurs, probablement franciscains, ont pu rechercher dans le texte évangélique des modèles pour répondre aux questions de leur temps. La péricope lucanienne n'est toutefois pas l'objet d'une appropriation, dans la mesure où Lazare n'apparaît pas comme un modèle pour les franciscains.

C'est ce qui change avec la brève interprétation allégorique que défend Pierre de Jean Olivi après avoir rappelé celle de Grégoire le Grand. Comme souvent, Olivi met en rapport la parabole avec les âges de l'humanité :

Et ainsi par Lazare [est désigné] l'état évangélique planté dans François couvert des ulcères que sont les stigmates du Christ, et qui doit encore recevoir les ulcères des martyres qui imitent le Christ ; par le riche [est désigné] celui qui a le souci de la chair et le culte de ce temps ecclésiastique qui méprise l'aspect du Christ et le mendiant Lazare. Et cependant les chiens du paganisme et du judaïsme, avec une piété et un respect étonnants, lèchent ses ulcères¹¹⁰.

¹⁰⁸ Jean de La Rochelle, *Super Lucam*, Padoue, Antoniana 335, f. 141r : Et erat quidam mendicus. Nota de mendicitate : infirmus eam refugit : Pv 30,8 : *Mendicitatem et divitias ne dederis mihi* ; superbus erubescit, supra [Lc 16,3] : *mendicare erubesco* ; trutannus vero [mots illisibles dans les manuscrits consultés] vertit : de tali prohibetur Deut 15,4 : *Omnino indigens non erit inter nos* ; sic egens suscepit eam propter necessitatem : sequitur infra 18,35 : *cecus quidam sedebat secus viam mendicans* ; Pv 20,4 : *Piger propter frigus arare noluit, mendicabit ergo estate et non dabitur ei* ; sed proprius pius propter deum eam amplectitur, cui dicit Mt 19,21 : *Vende et vade omnia que habes et sequere me*. De tali in Psalmos [39,18] : *Ego mendicus sum et pauper* et alibi [Ps 108,17] : *Persecutus est* (ms : *persecuti sunt*) *hominem mendicum et inopem*.

¹⁰⁹ Padoue, Antoniana 331, f. 80r: Quaeritur an mendicare sit bonum vel malum vel indifferens. Quaeritur an mendicare sit licitum corpore valido. Quaeritur an mendicare pro Christo sit perfectum.

¹¹⁰ Olivi, *Lectura super Lucam*, *op. cit.*, p. 540 : Et tunc per Lazarum, evangelicus status in Francisco Christi stigmatibus ulcerate plantatus, et ulceribus christiformium martyriorum adhuc ulcerandus per divitem, carnalem cultorem, et cultum illius ecclésiastici temporis, Christi speciem et mendicum Lazarum contempnentis ; et tamen canes paganismi et iudaismi cum mira pietate et reverentia linguunt ulcera eius.

Une telle interprétation permet de faire une place de choix à l'ordre franciscain dans l'ordre du salut. Ici, Lazare devient véritablement une image des franciscains, plus spécialement de ceux qui partent en mission pour convertir juifs et musulmans, au risque du martyre, et dont Olivi annonce le succès. Contrairement à ce qui a souvent été dit d'un déclin de l'allégorie au cours du XIII^e siècle¹¹¹, l'exégèse de cette péricope montre au contraire son renouvellement : une vitalité qui s'explique par le fait que l'allégorie est le lieu privilégié de formes d'appropriations du texte biblique.

Conclusion

Ce parcours des commentaires de la parabole de Lazare et du mauvais riche entre la fin du XI^e siècle et le début du XIV^e siècle a de quoi surprendre : non seulement les thèmes abordés y sont très variés (depuis les rapports entre juifs et chrétiens jusqu'aux définitions de la parabole), mais les démarches elles-mêmes semblent contradictoires. En effet, nous avons vu les exégètes développer une réflexion herméneutique approfondie sur la nature du texte biblique qui ne relèverait pas à proprement parler de la parabole mais bien davantage du récit historique, ce qui suppose des méthodes d'interprétation différentes qui contribuent à l'effacement de l'enseignement allégorique traditionnel en termes de relations entre les chrétiens et le peuple juif ; ce qui soulève aussi des questions nouvelles très concrètes à la fois sur la définition des espaces de l'au-delà et surtout sur les rapports entre l'âme et le corps. L'insistance sur le caractère historique du récit biblique pousse alors les exégètes à mobiliser les savoirs philosophiques nouveaux, sans recourir systématiquement au principe de la métaphore. Par tous ces aspects, les commentateurs semblent mus par la volonté de construire le sens du texte biblique d'une façon purement objective en recourant aux méthodes de la *ratio*.

Et pourtant, les mêmes exégètes, dans les mêmes commentaires, bâtissent parallèlement une interprétation morale de la parabole visiblement guidée par le souci de ne pas remettre en cause l'ordre social. C'est l'intérêt d'invoquer un couple riches/pauvres dans lequel les deux s'entraident : il enseigne aux pauvres à accepter

¹¹¹ Beryl Smalley, *The Study of the Bible in the Middle Ages*, Oxford, Basil Blackwell, 1983 ; Ceslas Spicq, *Esquisse d'une histoire de l'exégèse latine au Moyen Âge*, Paris, Vrin, 1944.

leur condition et à se contenter des miettes qu'ils peuvent recevoir, tandis qu'il demande aux riches non pas de renoncer à leur statut social mais de contrôler leurs vices et de donner aux pauvres un *minimum* qui leur permette de survivre. Ce faisant, les commentateurs – et le phénomène semble s'accroître d'un siècle à l'autre – prennent davantage le parti des riches dont ils défendent *de facto* la position sociale, que des pauvres. Ils semblent ainsi engager leur exégèse au service d'une défense de la société.

Plus à l'écart encore des préoccupations herméneutiques, les nouvelles allégories témoignent non seulement d'un déplacement de la polémique, qui vise moins les juifs et davantage les questions internes à l'Église – la place du savoir, celle des ordres mendiants, celle des frères mineurs en particulier – ; mais elles montrent aussi comment la Bible sert, en particulier au sein des couvents mendiants, à une construction qui vise à conforter son identité en s'appropriant des modèles bibliques par le biais de l'allégorie.

La juxtaposition dans les mêmes commentaires de ces trois aspects – appropriations, recherche herméneutique et défense de l'ordre social – révèle que les exégètes médiévaux n'y voyaient pas des démarches concurrentes mais plutôt complémentaires, qui s'inscrivaient dans le discours sur la pluralité des sens de l'Écriture. Les commentaires de cette péricope montrent qu'il existe non seulement un sens littéral et des significations allégoriques, mais aussi une pluralité des sens littéraux qui s'additionnent, si bien que des démarches d'interprétation très diverses cohabitent sans contradiction aux yeux des exégètes médiévaux : la recherche herméneutique par laquelle ils construisent un discours universitaire n'efface pas le discours social utile au prédicateur ni l'appropriation par le polémiste ; ces différentes approches s'accumulent en participant de la richesse du texte biblique qu'elles manifestent du même coup.

Sources :

- ALBERT LE GRAND, *Enarrationes in secundam partem Evangelii Lucae*, éd. S. C. A. BORGNET, Paris, Vivès, 1895.
- ALEXANDRE DE HALÈS, *Postillae in Lucam*, Assise, Biblioteca del Sacro Convento, Com. 355.

- AUGUSTIN, *Quaestiones Evangeliorum*, éd. A. MUTZENBECHER, Turnhout, Brepols, « Corpus Christianorum Series Latina » 44B, 1980.
- BÈDE LE VÉNÉRABLE, *In Lucae evangelium expositio*, éd. D. HURST, Turnhout, Brepols, « Corpus Christianorum Series Latina » 120, 1960.
- BONAVENTURE, *Commentarius in Evangelium S. Lucae in Opera Omnia vol. 7*, Quaracchi, Collegio S. Bonaventura, 1895.
- BRUNO DE SEGNI, *Commentaria in Lucam*, PL 165, col. 333-452
- *Glossa ordinaria*, éd. M. MORARD, F. GIBINO *et alii*, *Biblia latina cum Glossa ordinaria [editio A. RUSCH, Strasbourg, 1481, correctae et emendatae ex manuscriptis selectis]*, in Martin MORARD (dir.), *Glossae Sacrae Scripturae electronicae*, Paris, CNRS-IRHT, 2016-2017, [<http://gloss-e.irht.cnrs.fr>].
- GRÉGOIRE LE GRAND, *Homélies sur l'Évangile. Livre II : Homélies XXI-XL*, éd. R. ÉTAIX, G. BLANC, B. JUDIC, Paris, Cerf, « Sources Chrétiennes » 522, 2008.
- HUGUES DE SAINT-CHER, *In evangelia*, Venise, Apud Nicolaum Pezzana, 1703.
- JEAN DE LA ROCHELLE, *Super Lucam*, Padoue, Antoniana 335.
- JEAN PECHAM, *Super Lucam*, Padoue, Antoniana 331.
- NICOLAS DE GORRAN, *In quatuor evangelia commentarius*, Anvers, Apud Ioannem Keerbergium, 1617.
- NICOLAS DE LYRE, *Bibliorum sacrorum cum glossa ordinaria (...) et postilla Nicolai Lyrani*, Venise, 1603, t. 5.
- PETRI IOHANNIS OLIVI, *Lectura super Lucam*, éd. F. IOZZELLI, Grottaferrata, Editiones Collegii S. Bonaventurae ad Claras Aquas, 2010.
- PIERRE LE CHANTRE, *Super unum ex quattuor*, Reims, BM 50, f. 140-142.
- PIERRE LE MANGEUR, *Historia scholastica*, PL 198, col. 1053-1722.
- PIERRE LE MANGEUR, *Commentaire sur l'Évangile de Luc*, Paris, BnF lat. 620, f. 197-199.
- THOMAS D'AQUIN, *Catena aurea, Editio scientifica electronica, fontibus repertis textuque emendato*, éd. Martin MORARD, A.-C. BAUDOIN, M.-O.

- BOULNOIS, G. C. CONTICELLO, A. DI LORENZO, F. GIBIINO *et alii*, in MORARD Martin (dir.), *Glossae Sacrae Scripturae electronicae* [<http://gloss-e.irht.cnrs.fr>].
- ZACHARIE DE BESANÇON, *De concordia evangelistarum*, PL 186, col. 11-620.

Études :

- BAIN Emmanuel, « *Parabola, similitudo et exemplum* : Bonaventure et la rhétorique des paraboles dans son commentaire sur Luc », in NOBLESSE-ROCHER Annie (dir.), *Études d'exégèse médiévale offertes à Gilbert Dahan par ses élèves*, Turnhout, Brepols, 2012, p. 141-159.
- BAIN Emmanuel, *Église, richesse et pauvreté dans l'Occident médiéval : l'exégèse des Évangiles aux XII^e-XIII^e siècles*, Turnhout, Brepols, 2014.
- BASCHET Jérôme, *Le Sein du père. Abraham et la paternité dans l'Occident médiéval*, Paris, Gallimard, 2000.
- DAHAN Gilbert, *L'Exégèse chrétienne de la Bible en Occident médiéval XII^eXIV^e siècle*, Paris, Cerf, 1999.
- DAHAN Gilbert, *Lire la Bible au Moyen Âge : essais d'herméneutique médiévale*, Genève, Droz, 2009.
- DAHAN Gilbert, *Étudier la Bible au Moyen Âge*, Genève, Droz, 2020.
- DELCORNO Pietro, *Lazzaro e il ricco epulone : metamorfosi di una parabola fra Quattro e Cinquecento*, Bologne, Il Mulino, 2014.
- HANSKA Jussi, "And the rich man also died, and he was buried in hell : the" *Social Ethos in Mendicant Sermons*, Helsinki, Suomen Historiallinen Seura, 1997.
- KIENZLE Beverly Mayne, *Hildegard of Bingen and her Gospel Homilies. Speaking New Mysteries*, Turnhout, Brepols, 2009.
- SMALLEY Beryl, *The Study of the Bible in the Middle Ages*, Oxford, Basil Blackwell, 1983.
- SMALLEY Beryl, *The Gospels in the Schools: c. 1100-c. 1280*, Londres, Hambledon Press, 1985.

- SPICQ Ceslas, *Esquisse d'une histoire de l'exégèse latine au Moyen Âge*, Paris, Vrin, 1944.
- STROVER Justin A., « Hildegard, the Schools and their Critics », in KIENZLE B. M., STOUDET D. L., FERZOCO G. (dir.), *A Companion to Hildegard of Bingen*, Leyde, Brill, 2014, p. 109-135.
- WAILES Stephen L., *Medieval Allegories of Jesus' Parables*, Berkeley, University of California Press, 1987.