

L'apprentissage de l'exégèse biblique

par Augustin

Première partie

Dans les années 386-389

Vers 392, Augustin, récemment ordonné prêtre, se plaint à son évêque de connaître insuffisamment les Écritures pour les enseigner¹. Réflexe d'intellectuel, qui a l'impression de ne rien savoir quand il n'a pas fait le tour de la question, ou réalité ? Qu'en est-il de la connaissance des Écritures par Augustin avant cette date ? Le problème se pose tout particulièrement pour l'Ancien testament, qui l'a longtemps éloigné du christianisme ; ses premières tentatives de lecture personnelle, il le confesse, ont été un échec². Quels textes cite-t-il, comment les interprète-t-il, quels sont les écrits chrétiens antérieurs qui l'ont aidé à les lire ? Il ne s'agira pas, dans cet article, d'étudier comment Augustin utilise la Bible en général, mais de repérer et d'analyser un certain nombre de textes susceptibles de nous donner des indications sur les lectures patristiques qui ont été les siennes dans les années qui ont suivi sa conversion.

L'étude de la connaissance des Pères latins par Augustin n'est pas très vivante, disait R. Lorenz en 1974. A. Bastiaensen a fait en 1987 un très précieux état de la recherche concernant l'utilisation par Augustin de ses prédécesseurs latins, et G. Madec a récemment fait le point sur les influences chrétiennes qui se sont exercées sur l'évêque d'Hippone³. Il y a bien des choses à glaner dans

1. *AVG. Ep.* 21, 3-4.

2. *Conf.* 9, 5, 13, *BA* 14, p. 94.

3. R. LORENZ, « Zwölf Jahre Augustinusforschung (1959-1970). Augustins Kenntnis antiker und christlichen Autoren », *Theologische Rundschau* 39, 1974, p. 124-138 : p. 137. A. A. R. BASTIAENSEN, « Augustin et ses prédécesseurs latins chrétiens », *Augustiniana Trajectina*, Paris 1987, p. 25-57. G. MADEC, *Lectures augustiniennes*, Paris 2001, p. 99-109.

les travaux de P. Rollero, A. Bastiaensen et N. Cipriani⁴. Mais, en dépit de ces travaux, il reste beaucoup à faire dans ce domaine de la recherche, notamment pour l'exégèse : on s'est davantage penché sur la formation philosophique et théologique de l'évêque d'Hippone⁵. Il est vrai que la tâche n'est pas facile : avant la période où Augustin se met à réunir des dossiers d'autorités patristiques contre les pélagiens, il n'a pas l'habitude de mentionner nommément ses sources, et moins encore celle de les reproduire à la lettre⁶.

Dans la recherche des sources, une méthode rigoureuse s'impose. Pour affirmer qu'un rapprochement entre un texte d'Augustin et un écrit antérieur suppose une lecture de cet écrit, il ne suffit pas d'y trouver une idée commune. Il faut qu'elle soit suffisamment caractéristique pour qu'on ne puisse pas penser que les deux auteurs sont arrivés à la même interprétation indépendamment l'un de l'autre. Il est également indispensable de s'assurer qu'elle n'est pas le bien commun de la tradition. Il est donc nécessaire, quand on a déniché dans les premières œuvres d'Augustin des citations bibliques assorties d'un commentaire et trouvé quelque chose de semblable chez un devancier, de suivre aussi la tradition exégétique en question à travers les œuvres du plus grand nombre possible d'ouvrages s'échelonnant entre les origines et la fin du IV^e siècle ; grâce aux instruments modernes, la tâche n'est plus insurmontable⁷. C'est cette méthode que je me suis efforcée d'appliquer en parcourant les œuvres les plus anciennes d'Augustin en quête des éventuelles sources qu'il a pu utiliser : si les données des premiers traités non exégétiques sont encore minces, le *De Genesi*

4. P. ROLLERO, *La Expositio euangelii secundum Lucan di Ambrogio come fonte dell'esegesi agostiniana*, Turin 1958. A. A. R. BASTIAENSEN, « Augustin commentateur de saint Paul et l'Ambrosiaster », *Sacris Erudiri* 36, 1996, p. 37-65. N. CIPRIANI, « Le opere di Sant'Ambrogio negli scritti di Sant'Agostino anteriori all'episcopato », *Scuola Cattolica* 125, 1997, p. 763-800 ; ID., « Le fonti cristiane della dottrina trinitaria nei primi scritti di S. Agostino », *Augustinianum* 34, 1994, p. 253-312 ; ID., « La dottrina del peccato originale negli scritti di S. Agostino fino al Ad Simplicianum », *Il misterio del male, Studia Ephemerides Augustinianum* 59, Rome 1997, p. 23-48 ; ID., « L'ispirazione tertulliana nel *De libero arbitrio* di Agostino », *Studia Ephemeridis Augustinianum* 45, Rome 1994, p. 165-178.

5. A. PINCHERLE, *La formazione teologica di S. Agostino*, Rome 1947 a fait œuvre de pionnier. Voir les remarques de G. MADEC, « Augustin prêtre », dans *De Tertullien aux Mozarabes, Mélanges J. Fontaine*, Paris 1992, p. 185-199.

6. Les remarques de B. ALTANER, « Augustins Methode der Quellenbenützung. Sein Studium der Väterliteratur », *Sacris Erudiri* 4, 1952, p. 1-17 (= *Kleine patristische Schriften*, Berlin 1967), restent toujours valables. Cf. aussi *Augustinus Lexikon*, s. v. *Ambrosius*, c. 277-278 (E. Dassmann).

7. Sont particulièrement précieux à cet égard les volumes de *Biblia Patristica. Index des citations et allusions bibliques dans la littérature patristique*, t. 1-7, Paris, 1975-2000, les volumes parus de la *Vetus Latina* de Beuron, ainsi que le *CLCLT* du Cetedoc, dirigé par P. Tombeur.

contra Manichaeos, le *De uera religione* et les *Épîtres* 22 et 23 se sont à cet égard révélés riches de enseignements.

I – LES TRAITÉS ANCIENS NON EXÉGÉTIQUES

Les citations bibliques sont très peu nombreuses dans les premiers ouvrages d'Augustin, qui sont essentiellement philosophiques. Le relevé qu'en a fait A.-M. La Bonnardière permet de constater rapidement qu'il s'agit exclusivement de versets tirés des Évangiles — presque uniquement celui de Jean, et des Épîtres de Paul, ce qui est conforme au témoignage des *Confessions* (livres VII-VIII), où il apparaît que ce sont là les textes dont Augustin s'est imprégné dans les mois précédant sa conversion⁸. C'est seulement dans le *De moribus ecclesiae catholicae et de moribus manichaeorum* que les citations commencent à se multiplier.

1. Le *De libero arbitrio*

De ce dialogue avec Evodius le premier livre et le début du second ont été écrits à Rome en 387-388, ainsi qu'Augustin le déclare dans les *Retractationes*⁹. L'Ancien Testament y est très peu utilisé : deux passages du livre de la Sagesse (6, 17 et 8, 1) qu'on retrouve dans le *De moribus*¹⁰, un verset de l'Ecclésiaste (7, 26)¹¹, deux versets de Psaumes (13, 1 et 36, 4)¹², et une citation d'Isaïe (7, 9) répétée au début de chacun des deux premiers livres. Les deux citations de la Sagesse témoignent d'une lecture personnelle du livre¹³ ; le fait n'est pas pour

8. A.-M. LA BONNARDIÈRE, *Le Livre de la Sagesse*, Paris 1970, p. 30, n. 39. Une seule exception : Ps 79, 8, un verset que chante Licentius et qui n'entre pas dans le discours augustinien proprement dit.

9. *Retr.* 1, 9, 1, BA 12, p. 310. La question de savoir à quel point Augustin a laissé le livre II en partant pour l'Afrique est discutée : en 2, 16, 44 pour O. DU ROY, *L'intelligence de la foi en la Trinité selon saint Augustin*, Paris 1966, p. 236-239 ; remarques critiques de G. MADEC dans BA 6, p. 159-162. Elle ne nous concerne pas directement ici, car la première citation d'Isaïe dont nous parlons apparaît au livre I, et la seconde au tout début du livre II, et donc indéniablement dans la première tranche de l'ouvrage.

10. *AVG. Lib. arb.* 2, 11, 30 ; 2, 16, 41 ; *Mor. Eccl.* 1, 16, 27 ; 1, 17, 32.

11. *AVG. Lib. arb.* 2, 11, 30 et 2, 8, 24 .

12. *Ibid.* 2, 2, 5 ; 2, 13, 35.

13. Comme le remarque A.-M. LA BONNARDIÈRE, *Le Livre de la Sagesse*, p. 171, Sg 8, 1 n'est pas cité par les Pères avant Augustin ; on peut en dire autant de Sg 6, 17 et Sir 7, 25 (26)

surprendre : pour Ambroise comme pour Jérôme, les livres de sagesse faisaient partie des premiers textes de l'Écriture avec lesquels les débutants devaient se familiariser¹⁴.

Mais qu'en est-il du prophète Isaïe ? Dans l'introduction du dialogue, Evodius pose d'emblée la question qui a longtemps tourmenté Augustin : Dieu n'est-il pas l'auteur du mal ? Pourquoi l'homme commet-il le mal ? Augustin dit vouloir suivre dans sa réponse le cheminement qui fut le sien pour trouver une solution à ce problème et ajoute : « Dieu nous assistera et nous fera comprendre ce que nous avons cru ; nous avons bien conscience en effet de nous conformer à la gradation prescrite par le prophète qui a dit : "Si vous ne croyez pas, vous ne comprendrez pas" (Is 7, 9)¹⁵ ». Même citation au début du livre II : « Si croire n'était pas différent de comprendre, et s'il ne fallait d'abord croire pour comprendre les grandes et divines vérités que nous désirons comprendre, c'est en vain que le prophète aurait dit : "Si vous ne croyez pas, vous ne comprendrez pas" (Is 7, 9). Notre Seigneur, lui aussi, par ses paroles et par ses actes, a d'abord exhorté à la foi ceux qu'il a appelés au salut ; mais ensuite, parlant du don même qu'il allait faire aux croyants, il ne dit pas : la vie éternelle, c'est de croire, mais "la vie éternelle, c'est qu'ils te connaissent, toi, le Dieu véritable, et celui que tu as envoyé, Jésus Christ" (Jn 17, 3). Puis, à ceux qui étaient déjà croyants, il dit : "Cherchez et vous trouverez" (Mt 7, 7), car, ce que l'on croit sans le connaître, on ne peut dire qu'on l'a trouvé, et personne ne devient apte à trouver Dieu, s'il ne croit d'abord ce qu'il est destiné à connaître ensuite¹⁶ ». Augustin aurait lui-même relevé cette citation d'Isaïe 7, 9, qui occupe une place non négligeable dans sa pensée par la suite¹⁷, en lisant le prophète ? Cela paraît improbable : on sait en effet qu'à l'automne 386, sur le conseil d'Ambroise, Augustin avait tenté de lire le livre, mais qu'il lui avait paru incompréhensible dès les premières pages et lui était tombé des mains¹⁸. Nous n'avons aucun indice qu'il y soit revenu avant longtemps.

En fait, cette citation est bien connue, puisque elle figure deux fois dans l'*Ad Quirinum* de Cyprien, et en particulier dans un groupement de versets réunis

au vu des relevés de *Biblia Patristica. Index des citations et allusions bibliques dans la littérature patristique*, Paris 1975-2000. Il y a une seule autre citation augustiniennne de Sir 7, 25 (26) : *Mus.* 6, 4, 7. J. C. KOYLE, *Augustine's De moribus ecclesiae catholicae. A Study of the Work, its composition and its sources*, Fribourg 1978, p. 190, a raison de parler de lecture personnelle, contre A.-M. La Bonnardière (p. 25).

14. HIER. *Ep.* 107, 12 ; AMBR. *Myst.* 1, 1.

15. AVG. *Lib. arb.* 1, 2, 4, BA 6, p. 196 (traduction légèrement modifiée).

16. *Ibid.* 2, 2, 6, p. 272-275.

17. Voir G. MADEC, « Croire pour comprendre », BA 6, p. 549-551 ; *Augustinus Lexikon*, s. v. *Crede ut intelligas*, c. 116-119 (E. TESELLE).

18. *Conf.* 9, 5, 13, BA 14, p. 94 : « primam eius lectionem non intellegens totumque talem intellegens distuli » ; *prima lectio* peut désigner le premier chapitre.

sous le titre : « La foi est utile à tout : plus nous croyons, plus nous sommes forts¹⁹ ». Le verset apparaît plusieurs fois chez Tertullien, ainsi que chez Origène, ou dans l'*Ad Vigilium* du Ps. Cyprien, où elle est presque toujours employée de la même façon, pour dire que les Juifs ne peuvent rien comprendre à l'Écriture, puisqu'ils n'ont pas cru au Christ²⁰. Plus proche de l'utilisation augustinienne est celle de l'Ambrosiaster dans son commentaire de l'Épître aux Corinthiens, qu'Augustin pourrait fort bien avoir lu à Rome en ces années-là²¹ : la réflexion de cet auteur sur le fait qu'on ne saisit pas ce qui est spirituel grâce aux études que l'on a faites, mais par la foi pourrait avoir attiré son attention²². Mais c'est surtout à un passage des *Questions* sur l'Écriture de l'Ambrosiaster qu'est apparenté le texte du *De libero arbitrio* que nous avons cité²³.

« Il faut croire que tout ce que Dieu fait est fait avec raison et sagesse, écrit l'Ambrosiaster ; à mon avis toutefois, quand, après avoir ajouté foi à un fait, on peut en voir la cause, cela est préférable, pour n'être pas sans connaissance de ce que l'on croit. C'est la raison pour laquelle le Seigneur dit : "La vie éternelle, c'est qu'ils te connaissent, toi, le Dieu véritable, et celui que tu as envoyé, Jésus Christ" (Jn 17, 3). En effet, *il faut d'abord croire, comme l'a dit le prophète*, puis connaître ce qu'on croit, parce que l'Esprit Saint vient en aide à celui qui, déjà croyant, s'intéresse à ces questions, pour qu'il connaisse et comprenne la raison de sa foi. C'est seulement quand on comprend ce à quoi l'on croit que la foi donne une joie totale ; le cœur de la croyance, son fondement inébranlable, c'est d'en venir à connaître le mystère de la foi. Là où il y a croyance seulement, la religion est moins pure et la tromperie peut s'introduire subrepticement²⁴. »

L'Ambrosiaster donc, plaide comme Augustin pour l'intelligence de la foi, et s'oppose au fidéisme, ou foi du charbonnier²⁵, mais la foi est donnée comme un moyen d'accès à un ordre supérieur de connaissance, grâce à l'aide de l'Esprit

19. CYPR. *Quir.* 3, 42, CC 3, p. 133, 4 ; la traduction du titre est reprise à l'abbé Thibaut (Paris 1869) ; cf. aussi 1, 5, p. 10, 3.

20. Par exemple, TERT. *Adu. Marc.* 4, 27, 9, SC 456, p. 352, 80 ; ORIG. *Hom. Ex.* 7, 3, SC 321, p. 214, 30 ; PS.-CYPR. *Vigil.* 6, CSEL 3, 3, p. 126, 16.

21. Pour A. A. R. BASTIAENSEN, « Augustin commentateur de saint Paul et l'Ambrosiaster », *Sacris Erudiri* 36, 1996, p. 37-65, la lecture de ces commentaires est certaine au moins en 394-395. La citation est aussi dans MAR. VICT. *In Eph.* 3, 18-19, éd. F. Gori, p. 118, 22 (PL 8, 1269 c), mais dans un contexte différent ; allusion vague dans HIL. *Trin.* 1, 12, SC 443, p. 228, 15 (où l'éditeur n'a pas même cru bon de la relever) : je dois ces deux références à O. DU ROY, *L'intelligence de la foi en la Trinité...*, p. 213, n. 3.

22. AMBRST. *In Cor.* 1 (2, 13), CSEL 81, 3, p. 29, 9-13.

23. On s'accorde aujourd'hui à voir dans les *Quaestiones Veteris et Noui Testamenti*, écrites à Rome vers 370-375, une œuvre de cet auteur dont le nom nous demeure inconnu : CPL n° 185 ; RLAC, s. v. *Ambrosiaster*, c. 302.

24. AMBRST. *Quaest.* 113, 1, CSEL 50, p. 299, 1-14.

25. Ambroise utilise le verset à l'opposé : *Apol. Jb* 1, 9, 29, CSEL 32, 2, p. 230, 10.

Saint, sur la base d'Is 7, 9. Il est frappant que les deux auteurs usent pareillement à ce sujet de Jn 17, 3 pour affirmer que croire n'est pas la valeur ultime, mais seulement une étape nécessaire pour parvenir à la connaissance, qui est vie. Il est donc très vraisemblable qu'Augustin a lu les *Questions sur l'Ancien et le Nouveau Testament* à Rome lors de son second séjour. Nous trouverons d'autres traces de cette lecture dans les œuvres anciennes d'Augustin.

2. Sur les mœurs de l'Église et sur les mœurs des Manichéens

Commencés à Rome à la fin de 387 ou au début de l'année 388, les deux livres du *De moribus* n'ont peut-être été achevés qu'au retour en Afrique²⁶. Augustin y cite abondamment l'Écriture, c'est-à-dire essentiellement, par ordre de fréquence décroissante, l'Évangile de Matthieu, l'Épître aux Romains et le livre de la Sagesse, qui est pratiquement le seul livre de l'Ancien Testament utilisé²⁷. Mais, comme le dit J. C. Koyle, on peut à peine parler d'exégèse biblique dans ce livre où Augustin cite les textes sans les analyser²⁸.

Les textes vétero-testamentaires autres que les sapientiaux semblent l'objet d'une connaissance indirecte. La citation d'Isaïe 45, 7 : « C'est moi (Dieu) qui fais les biens et crée les maux » ne suppose pas une lecture du prophète, car Augustin dit expressément que la formule, qui pose problème dans la bouche d'un Dieu juste et bon, fait partie de l'arsenal d'arguments des manichéens²⁹; ces derniers l'avaient du reste repris aux gnostiques³⁰. Et N. Cipriani a montré que Tertullien, dans l'*Aduersus Marcionem*, la cite dans une argumentation dont s'est inspiré Augustin dans le même passage du *De moribus*³¹.

26. J. C. KOYLE, *Augustine's De moribus...*, p. 76 ; 181 ; sur la question que pose la datation relative du *De moribus* et du *De Genesi contra Manichaeos*, voir l'introduction de BA 50* et voir BA 12, p. 566.

27. A.-M. LA BONNARDIÈRE, *Le Livre de la Sagesse*, p. 29-34. On note aussi de rares versets psalmiques et Qo 1, 2 ; J. C. KOYLE, *Augustine's De moribus*, p. 174-175.

28. J. C. KOYLE, *Augustine's De moribus*, p. 153-154.

29. AVG. *Mor.* 2, 7, 9, BA 1, p. 268.

30. Cf. TERT. *Adu. Marc.* 2, 14, 1, SC 368, p. 92, 5.

31. *Ibid.* 2, 14, 1-3, p. 92-95 ; N. CIPRIANI, « La dottrina del peccato originale negli scritti di S. Agostino fino al Ad Simplicianum », *Il misterio del male, Studia Ephemeridis Augustinianum* 59, Rome 1997, p. 33. Il est à noter qu'Augustin cite à la fois la version biblique des manichéens (*creo mala*) et celle de Tertullien (*condo mala*). Le même auteur a signalé l'utilisation de l'*Aduersus Marcionem* dans le *De libero arbitrio* : « L'ispirazione tertulliana nel *De libero arbitrio* di Agostino », *Studia Ephemerides Augustinianum* 45, Rome 1994, p. 165-178 (ici p. 168).

Plus loin, Augustin donne pour une citation biblique la formule suivante : « Je suis un feu consumant³². » En l'homme qui déjà s'est attaché à Dieu commençant de se révéler à lui, dit Augustin, « naît une telle ardeur de charité, jaillit un tel incendie d'amour divin, consumant tous les vices, purifiant l'homme et le sanctifiant, qu'il apparaît bien combien divinement il a été dit : “ Je suis un feu consumant (*consumens*) ”, et : “ je suis venu jeter un feu dans le monde” (Lc 12, 49). Ces deux paroles d'un seul Dieu, consignées dans les deux Testaments, annoncent en un témoignage concordant la sanctification de l'âme par laquelle advient ce que dit cette parole de l'Ancien Testament reprise dans le Nouveau : “La mort a été absorbée dans la victoire. Mort, où est ton aiguillon ? Mort, où est ta violence ?” (1 Co 15, 54-55)³³ ».

D'où Augustin, qui ne dispose pas des notes de nos Bibles modernes, tient-il que la phrase de la Première Épître aux Corinthiens provient de l'Ancien Testament ? C'est Tertullien qui, dans le but de prouver aux gnostiques que les deux Testaments étaient l'œuvre d'un seul Dieu, avait, encore dans le *Contre Marcion*, cité la formule de Paul et précisé qu'elle était d'un prophète (Os 13, 14) ; son nom, semble-t-il, ne figurait pas dans les manuscrits³⁴. L'Ambrosiaster fournissait le renseignement complet dans son commentaire des Épîtres aux Corinthiens³⁵. Mais le fait que le contexte de Tertullien soit analogue à celui du *De moribus*, et l'absence du nom du prophète suggère que c'est plutôt de Tertullien que de l'Ambrosiaster qu'Augustin s'inspire ici.

Il reste que la formule « Je suis un feu consumant » ne se trouve pas telle quelle dans la Bible. Cette pseudo-citation résulte probablement d'une contamination entre Dt 4, 24 et Ex 3, 4, où Dieu dit du milieu du buisson ardent : « Je suis... », ainsi qu'il ressort de l'*Hexameron* d'Ambroise³⁶ —, Augustin en fait encore usage dans le *Contre Adimante* : « C'est le même Christ qui parle dans l'Ancien Testament en disant : “ Je suis un feu dévorant” (*edax*) », et qui parle dans l'Évangile, disant qu'il est venu jeter un feu dans le monde³⁷ ». Quelques lignes plus haut, la phrase est attribuée au Deutéronome et, fait significatif, citée alors exactement : « *Votre Dieu* est un feu dévorant (*edax*)³⁸ ».

32. AVG. *Mor.* 1, 30, 64, p. 228.

33. AVG. *Mor.* 1, 30, 64, p. 228.

34. TERT. *Adu. Marc.* 5, 10, 16, CC 1, p. 695, 27 : « per prophetam » ; *Osee* est une correction des éditeurs ; Augustin cite toujours ce texte de la même façon que Tertullien et Cyprien, avec *contentio*, et non *stimulus*, selon le texte occidental du manuscrit grec D.

35. AMBRST. *In 1 Cor.* 15, 54, CSEL 81, 2, p. 186, 3.

36. Cf. AMBR. *Hexam.* 4, 3, 9-10, CSEL 32, 1, p. 117, 3-11.

37. AVG. *C. Adim.* 13, 3, BA 8, p. 282.

38. *Ibid.* 13, 1, p. 278. *Deus uester* : le texte hébreu, la Septante et la Vulgate ont *Deus tuus*.

Ce sont les seules occurrences du verset chez Augustin³⁹. Tout cela suggère qu'Augustin tient de la tradition, et non d'une vieille traduction latine, l'expression « Je suis un feu consumant⁴⁰ ». De fait, elle se rencontre dans les *Homélie sur Luc* d'Ambroise, où elle est couplée, comme chez Augustin, avec Lc 12, 49, et accompagnée d'un commentaire analogue : le feu que le Seigneur allume dans le monde est un feu d'amour, mais aussi un feu qui purifie les cœurs du péché⁴¹. Même forme de texte biblique⁴², même association entre Dt 4, 24 et Lc 12, 49, commentaire analogue : ce sont bien les homélie d'Ambroise *Sur Luc* qui ont inspiré le passage cité du *De moribus*. Le *De Genesi contra Manichaeos* va nous fournir d'autres preuves de l'utilisation précoce de cet ouvrage par Augustin. Il faut ajouter que J. K. Coyle a remarqué l'utilisation dans le *De moribus* d'un autre ouvrage d'Ambroise : le *De Isaac*⁴³.

3. De magistro

L'Ancien Testament n'apparaît guère dans le *De magistro*, rédigé à Thagaste, sans doute en 389, en dehors de deux versets de Psaume et d'un verset de Daniel. Le Psaume (4, 4-5) est cité dans une version identique au vieux texte africain de Cyprien⁴⁴, et assorti d'un commentaire que l'on trouve plusieurs fois chez Ambroise, et même chez Hilaire : « “Parlez en vos cœurs et dans vos chambres repentez-vous ; sacrifiez le sacrifice de justice et espérez dans le Seigneur”. Où penses-tu que l'on puisse sacrifier le sacrifice de la justice, sinon dans le temple de l'esprit et dans la chambre du cœur⁴⁵ ? » Mais il est hasardeux de tirer argument d'une exégèse qui semble aller de soi.

Plus intéressant est le renvoi au livre de Daniel. Pour expliquer que le signe se comprend à partir de la réalité dont il est le signe et non le contraire, Augustin

39. A.-M. LA BONNARDIÈRE, *Biblia Augustiniana. A.T., Le Deutéronome*, Paris 1967, p. 37.

40. Elle apparaît aussi comme une formule de révélation dans HIER. *In Abd.* 17-18, CC 76, p. 369, 604 : « Ego sum Deus tuus ignis consumens ».

41. AMBR. *In Lc* 7, 132, SC 52, p. 56.

42. Elle est aussi dans AMBR. *Off.* 3, 18, 106 ; *Hexam.* 4, 3, 10.

43. AVG. *Mor.* 1, 11, 19 (et 26, 52) ; AMBR. *Isaac* 8, 78-79, CSEL 32, 1, p. 697, 5 ; 699, 15. J. K. COYLE, *St Augustine's De moribus ecclesiae...*, p. 337-338.

44. *Dicite in cordibus* : cette traduction apparaît aussi dans un autre témoin de la Vieille Latine, le manuscrit de Saint-Germain-des-Prés. Augustin citera toujours ensuite ce texte sous la forme *quae dicitis*, qu'on a aussi chez Ambroise.

45. AVG. *Mag.* 1, 2, BA 6, p. 46. Cf. AMBR. *Interp. Jb* 1, 3, 8, CSEL 32, 2, p. 215, 10 ; *Cain* 1, 9, 36, CSEL 32, 1, p. 370, 1 ; *Sacr.* 6, 3, 11-13 etc. ; HIL. *In Mat.* 5, 1, SC 254, p. 150 ; chez Ambroise et Hilaire, l'interprétation se trouve à propos de Mt 6, 6 et non du Ps 4, 5.

prend l'exemple de Dn 3, 94, où il est dit que les trois Hébreux jetés dans la fournaise sur ordre du roi Nabuchodonosor avaient été si bien protégés du feu par le Seigneur que même leurs vêtements, leurs *sarabares*, l'avaient été ; c'est naturellement sur le terme rare de *sarabara*, que la Septante et les Vieilles Latines avaient calqué sans le traduire, qu'Augustin appuie son exposé⁴⁶. « Sans doute, ces couvre-chefs, dont le nom n'est pour nous qu'un son, nous ne pouvons les connaître qu'en les voyant, et nous ne pouvons mieux connaître leur nom qu'en les connaissant eux-mêmes ; mais ce que nous avons appris de ces trois enfants, comment leur foi et leur piété ont vaincu le roi et les flammes, les louanges qu'ils ont chantées à Dieu, les honneurs qu'ils ont obtenus de leur ennemi même, tout cela, l'avons-nous appris autrement que par des mots ? Je répondrai que tout ce que ces mots signifient nous était déjà connu ; ce que sont les trois enfants, la fournaise, le feu, le roi, la préservation du feu et le reste, je savais déjà tout ce que signifient ces mots. Quant à Ananias, Azarias et Misaël, ils me sont aussi inconnus que ces fameuses sarabares, et pour les connaître, leurs noms ne m'ont servi ni ne pourront encore me servir de rien⁴⁷. »

Ce passage révèle une assez bonne connaissance de l'épisode des trois Hébreux dans la fournaise, qu'on aurait pu croire issue des seules lectures liturgiques (l'épisode faisait souvent partie des lectures de Carême)⁴⁸, si Augustin lui-même n'avait précisé qu'il avait *lu* le texte, dont il fait une brève citation *littérale* conforme au texte septantique : « Leurs sarabares ne furent pas altérées (*commutatae*)⁴⁹ ». Il ne faudrait toutefois pas trop vite déduire de cette citation qui nous paraît anecdotique qu'Augustin avait étudié de près le livre de Daniel : le verset faisait en effet partie des textes que l'on invoquait pour affirmer la possibilité de la résurrection. Il est employé en ce sens par Irénée, par Tertullien sous l'influence de l'évêque de Lyon, et par Novatien qui doit l'argument à Tertullien⁵⁰. Peut-être est-ce seulement le terme rare qui a accroché l'attention de l'ancien professeur de lettres qu'était Augustin. Mais on peut se demander si la lecture du traité de Tertullien *Sur la résurrection* n'y est pas aussi pour quelque chose : Augustin glose en effet le terme *commutatae* au moyen du verbe *laedere* comme Tertullien⁵¹. L'indice est à dire vrai bien ténu,

46. Le terme de *sarabara* apparaît dans TERT. *Res.* 58, 7, CC 2, p. 1006, 24 ; NOVAT. *Trin.* 8, 8, 6, CC 4, p. 24, 41 ; HIER. *Ep.* 1, 9, Labourt 1, p. 6.

47. AVG. *Mag.* 11, 33, p. 128 ; 11, 37, p. 134.

48. Cf. P. CARMASSI, « “Mysterium magnum factum est in Babylonia” », *Ecclesia Orans* 15, 1998, p. 323-402.

49. AVG. *Mag.* 11, 37, p. 134 : « ...cum lego : “et sarabarae eorum non sunt commutatae.” »

50. IREN. *Haer.* 5, 5, 2, SC 153, p. 66 ; TERT. *Res.* 58, 7, CC 2, p. 1006, 23 ; NOVAT. *Trin.* 8, 43, CC 4, p. 24, 39.

51. AVG. *Mag.* 11, 37, p. 134 : « Illaesi ab igne » ; TERT. *Res.* 58, 7, CC 2, p. 1006, 24 : « nec... laeserunt ».

et si l'on n'a à date ancienne que ce rapport avec le *De Resurrectione*, il ne pourra suffire à nous montrer qu'Augustin l'avait lu dès cette époque⁵². En tout cas, Augustin a lu alors au moins le chapitre 3 de Daniel.

II. — LE *DE GENESI CONTRA MANICHAEOS*

Dans les *Retractationes* (1, 10, 1), Augustin dit avoir rédigé à son retour en en Afrique, donc en 388-389, les deux livres du *De Genesi contra Manichaeos*, mais il est probable qu'il avait commencé à en amasser les matériaux à Rome. Premier ouvrage exégétique d'Augustin, l'opuscule fournit ample matière à qui s'efforce de découvrir les sources dont il a fait usage. Le champ n'est pas vierge. A. Zacher avait ouvert la voie en 1961 dans une thèse demeurée inédite, où il avait cru pouvoir parler, en sus des sources néoplatoniciennes, d'une influence directe d'Origène et de Philon d'Alexandrie, et de celle d'Ambroise ; mais ses parallèles ne sont pas toujours pertinents et ne doivent jamais être acceptés sans un nouvel examen⁵³. Dans un article sur les œuvres de saint Ambroise dans les écrits d'Augustin antérieurs à l'épiscopat, N. Cipriani a repéré plusieurs emprunts à l'évêque de Milan dans l'opuscule⁵⁴, et D. Weber a de son côté noté, dans son édition du *Corpus de Vienne*, un certain nombre de passages dérivant d'Ambroise, ainsi que d'autres sources. Une dizaine d'emprunts à Ambroise peuvent être ajoutés à ces résultats, et l'on peut aussi détecter l'emploi d'autres écrivains latins chrétiens⁵⁵.

1. L'influence d'Ambroise

Augustin est particulièrement redevable à l'*Hexameron*, de l'évêque de Milan dans le premier livre du *De Genesi contra Manichaeos*, et au *De paradiso*, pour

52. De plus, Augustin voit dans les *sarabares* des couvre-chefs, alors que Tertullien les comprend plutôt comme des vêtements, puisqu'il dit : « nec tiaras nec sarabara », ce dernier terme étant pour lui neutre et non féminin comme chez Augustin.

53. A. ZACHER, *De Genesi contra Manichaeos libri II. Ein Versuch Augustins, die erstendrei Kapitel von Genesis zu erklären und zu verteidigen*, Diss., Pontificia Università Gregoriana, Rome 1961.

54. N. CIPRIANI, « Le opere di sant'Ambrogio negli scritti di sant'Agostino anteriori all'episcopato », *Scuola Cattolica* 125, 1997, p. 763-800.

55. Parmi les rapprochements déjà suggérés, je reprends brièvement ceux qui m'ont paru exacts, parfois avec des arguments qui confirment les affirmations de mes devanciers ; j'ai signalé au passage les parallèles qui me paraissent peu probants.

le second. Les correspondances étant nombreuses, je suivrai ici l'ordre du texte augustinien pour la commodité du lecteur.

Gen. Mani. 1, 2, 3 : In principio

Quel est donc ce « commencement », ou « principe » de la création dont les manichéens se gaussaient en demandant à quoi Dieu pouvait bien s'occuper auparavant ? Augustin rétorque que la Genèse ne parle pas d'un commencement temporel : c'est dans le Verbe de Dieu que tout a été fait, Jésus Christ, qui s'est lui-même désigné comme « principe » dans l'Évangile de Jean (8, 25)⁵⁶. C'est là une exégèse qui remonte au moins au II^e siècle, puisqu'on la lit chez Théophile d'Antioche⁵⁷. Elle n'est pas connue d'Augustin par la lecture directe d'Origène, comme l'avait pensé B. Altaner⁵⁸, mais à travers l'*Hexameron* d'Ambroise⁵⁹, car c'est seulement dans ce dernier ouvrage que Gn 1, 1 est éclairé par la citation de Jn 8, 25⁶⁰. Quant à l'affirmation qu'avant le temps, il n'y avait pas de temps, ce dernier apparaissant avec le monde, elle est certes dans l'*Hexameron*⁶¹, mais Augustin pouvait aussi bien la lire dans le *Contre Marcion*⁶².

Gen. Mani. 1, 8, 13 : « Dieu vit que cela était bon ! »

Si Dieu découvre que la lumière est bonne après l'avoir créée, raillaient les manichéens, c'est qu'il ignorait auparavant ce qu'était la lumière, ou pire, ne savait pas ce qu'est le bien. Augustin répond que le Fils de Dieu n'ignore rien de ce qui est bon ; Gn 1, 3 signifie seulement qu'il approuve l'œuvre accomplie. L'argument est repris à l'*Hexameron*⁶³. Même l'analogie de l'artisan, qui, avant

56. AVG. *Gen. Mani. 1, 2, 3*, CSEL 91, p. 68, 1 - 69, 16.

57. P. NAUTIN, « Genèse 1, 1-2, de Justin à Origène », *In principio. Interprétation des premiers versets de la Genèse*, Paris 1973, p. 61-93.

58. B. ALTANER, « Augustinus und Origenes », *Keine Patristische Schriften*, TU 83, p. 234-236.

59. AMBR. *Hexam. 1, 2, 5*, CSEL 32, 1, p. 4-5 ; 1, 4, 15, p. 13, 4-14, 11. Ambroise est le premier Père latin à citer le verset.

60. N. CIPRIANI, « Le opere di sant'Ambrogio... », p. 778, l'a justement fait remarquer ; il a raison de préciser que le fait qu'Augustin n'ait pas exactement le texte d'Ambroise pour Jn 8, 25 (il a *principium* et non *initium*) ne signifie pas qu'il aurait entendu prêcher plutôt que lu l'*Hexameron* ; de fait, Augustin est indifférent aux variantes qui ne changent rien au sens, et peut fort bien avoir remplacé le texte d'Ambroise par le sien, ce qui est de pratique courante.

61. *Ibid.*, p. 779 : *Hexam. 1, 6, 20* (parallèle également relevé par D. WEBER, CSEL 91, p. 22).

62. TERT. *Adu. Marc. 2, 3, 3-5*, SC 368, p. 32-35. Quant au rapprochement établi par N. CIPRIANI, « Le opere di sant'Ambrogio... », p. 780, entre *Gen. Mani. 1, 2, 4* et l'*Hexameron* à propos de la *creatio ex nihilo*, il n'est pas significatif, car cette doctrine est très répandue.

63. *Hexam. 2, 5, 19*, p. 784 ; N. CIPRIANI, « Le opere di sant'Ambrogio... », p. 784 ; parallèle également relevé par D. WEBER, CSEL 91, p. 22.

d'approuver l'objet réalisé par ses soins, le connaît d'abord dans l'image mentale par laquelle il l'a d'abord conçu, est inspirée de l'*Hexameron*⁶⁴.

Gen. Mani. 1, 10, 16 : soir et matin

N. Cipriani considère que le passage sur les critiques manichéennes arguant de l'étrangeté du texte biblique, « il y eut un soir, il y eut un matin », où le jour semble commencer au soir, provient de l'*Hexameron* (1, 10, 36). C'est possible, mais il faut remarquer qu'on retrouve la même chose dans un développement anti-manichéen de l'Ambrosiaster⁶⁵.

Gen. Mani. 1, 16, 26 : « mesure, nombre et ordre »

Si le Créateur est le Dieu bon, comme le professent les chrétiens, pourquoi, disent les manichéens, y a-t-il des mouches et autres animaux nuisibles ? Augustin ne prétend pas avoir la réponse à cette question, mais affirme sa conviction que tout dans le monde a sa fonction et qu'il n'est pas d'animalcule qui ne soit, dans son ordre, une étonnante et belle créature, car Dieu, selon Sg 11, 21, a tout fait « avec mesure, nombre et ordre⁶⁶ ». N. Cipriani a raison de penser qu'Augustin doit à Ambroise d'avoir eu l'attention attirée par cette idée, car le verset n'est pas cité jusque-là en dehors d'Origène, et l'évêque de Milan y recourt plusieurs fois dans l'*Hexameron* à propos de la création⁶⁷.

Gen. Mani 1, 17, 28 : l'image de Dieu

Selon la Bible, l'homme est créé à l'image de Dieu. Augustin précise que ce n'est pas en son corps qu'il faut chercher cette image, mais bien plutôt dans son intelligence, qui le distingue des animaux et lui permet de les soumettre. « L'homme intérieur, en qui se trouvent la raison et l'intelligence », est celui qui est à l'image⁶⁸. L'idée figure dans l'*Hexameron* d'Ambroise⁶⁹, mais elle est trop répandue dans la littérature patristique, et ce dès Tertullien, pour que le rapprochement soit significatif⁷⁰. Il est moins fréquent, en revanche, d'expliquer que c'est l'image de Dieu en l'homme qui permet à ce dernier d'imposer sa domination aux animaux ; or, cette idée, Augustin pouvait la lire dans

64. *Hexam.* 2, 5, 21, *CSEL* 32, 1, p. 58, 10-19.

65. N. CIPRIANI, « Le opere di sant'Ambrogio... », p. 784. AMBRST. *Quaest.* 106, 3, *CSEL* 50, p. 236, 21.

66. *Gen. Mani.* 1, 16, 26, p. 92, 5 ; 93, 28 et 30 ; Augustin a tantôt *ordine*, tantôt *pondere*.

67. *Hexam.* 1, 6, 22, p. 18, 24 ; 1, 9, 34, p. 37, 3 ; 2, 3, 12, p. 51, 7 (cf. ORIG. *Princ.* 2, 9, 1, *SC* 252, p. 352). N. CIPRIANI, « Le opere di sant'Ambrogio... », p. 781.

68. *Gen. Mani.* 1, 17, 28, p. 95, 4.

69. AMBR. *Hexam.* 6, 8, 44-45, *CSEL* 32, 1, p. 235-236.

70. TERT. *Adu. Marc.* 2, 5, 6, *SC* 386, p. 47 ; cf. aussi HIL. *In Ps.*, 129, 4, *CSEL* 22, p. 650, pour ne citer que des Latins antérieurs à Augustin ; sur le thème, voir RLAC, s. v. *Eikon*, c. 776-779 (G. B. Ladner).

l'*Hexameron*, ainsi que dans l'Épître à Orontien d'Ambroise⁷¹. Par ailleurs, Gn 1, 26 dit que Dieu fit l'homme « à son image *et ressemblance* » ; les Pères s'étaient souvent évertués à faire une distinction entre les deux termes ; Ambroise n'en fait pas, et il est à noter qu'Augustin n'en fait pas non plus⁷².

Gen. Mani 1, 20, 31 : les animaux sur lesquels l'homme reçoit pouvoir

En sus de l'interprétation littérale de la domination de l'homme sur l'animal, Augustin ajoute une exégèse allégorique, où les animaux représentent « tous les affects et mouvements de l'âme qui sont en nous semblables à ces animaux et qu'il nous faut dominer par la tempérance et la modération⁷³ ». Dans le *De paradiso* d'Ambroise, les animaux sont les « mouvements irrationnels » de l'homme, « les passions corporelles » qui, selon leur plus ou moins grande force, sont figurés par les bêtes sauvages ou le bétail⁷⁴. Or, si l'assimilation des passions à des animaux avait été vulgarisée par le stoïcisme, on ne trouve guère que cela soit utilisé pour expliquer les premiers chapitres de la Genèse. L'influence d'Ambroise est vraisemblable.

Gen. Mani 1, 21, 32 : beauté et harmonie du monde

« Dieu vit que cela était bon » est le refrain qui ponctue l'œuvre des six jours. Mais quand Dieu l'eut achevée, le texte sacré dit : « Il vit que ce qu'il avait fait était *très bon* » (Gn 1, 31). C'est, explique Augustin, parce que la beauté du tout est supérieure à celle des parties qui le constituent. Cette réflexion provient de l'*Hexameron* d'Ambroise, où elle fait suite à un passage qui a déjà inspiré notre exégète⁷⁵.

Gen. Mani 1, 23, 37 : le rassemblement des eaux

Le rassemblement des eaux au troisième jour de la création est vu dans le *De Genesi contra Manichaeos* comme une figure de la formation du peuple d'Abraham, séparé des païens pour devenir le peuple de Dieu. Augustin a pu ici encore s'inspirer d'un passage de l'*Hexameron* où le rassemblement des eaux représente la constitution de l'Église⁷⁶.

71. *Gen. Mani.* 1, 17, 28, p. 96, 10-15 ; 1, 18, 29, p. 97, 9-13 ; AMBR. *Hexam.* 6, 7, 43, p. 234, 23-25 ; 6, 7, 44, p. 235, 24-26 ; cf. aussi *Ep.* 29, 14.

72. R. A. MARKUS, « Imago and Similitudo in Augustine », *REAug* 10, 1964, p. 125-143 ; N. CIPRIANI, « Le opere di Sant' Ambrogio... », p. 790-791 ; sur les différences établies entre les deux mots, cf. RLAC, s. v. *Ebenbildlichkeit*, c. 464-471 (H. Merks).

73. *Gen. Mani.* 1, 20, 31, p. 98, 5-7.

74. AMBR. *Parad.* 11, 51, CSEL 32, 1, p. 308, 11-14.

75. *Gen. Mani* 1, 21, 32, p. 100 ; AMBR. *Hexam.* 2, 5, 21, p. 58, 20-25 (cf. plus haut ce qu'on a dit de *Gen. Mani.* 1, 8, 13). Ce rapprochement avait déjà été fait par J.-M. FONTANIER, *La Beauté selon saint Augustin*, Rennes 1998, p. 40-42.

76. AMBR. *Hexam.* 3, 1, 1-3, p. 60, 13-24 ; rapprochement vu par D. WEBER, CSEL 91, p. 22-23 ; en revanche, la relation qu'elle établit entre *Gen. Mani.* 1, 23, 38 et *Hexam.* 4, 8, 32 ne tient pas : pour Augustin, la lune représente la synagogue, et non l'Église comme chez

Gen. Mani. 2, 3, 4 : création en sept jours ou en un jour ?

Gn 2, 4, qui parle *du jour* où Dieu crée le ciel et la terre, semble contredire Gn 1 où la création se déploie sur sept jours ; le païen Celse ironisait déjà sur cette incohérence au II^e siècle⁷⁷. Pour harmoniser les données chronologiques des deux premiers chapitres de la Genèse, Augustin propose deux solutions. La première voit dans le texte une synecdoque. Selon cette figure de style (dont Augustin, fidèle à sa volonté d'être lisible par tous, ne prononce pas le nom), la partie peut être mise pour le tout et réciproquement. « Le jour » où Dieu crée peut donc désigner la totalité du temps. Ambroise avait déjà résolu le problème de la même façon dans son commentaire *Sur l'Évangile de Luc*⁷⁸. La seconde solution consiste à voir dans l'expression « Dieu fit le ciel et la terre » (Gn 1, 1, repris en 2, 4) une présentation globale et synthétique de la création que va ensuite détailler le récit des sept jours en ce qui paraît être — mais c'est purement pédagogique — une succession chronologique. L'idée avait été proposée par Ambroise dans l'*Hexameron*, dont Augustin s'inspire très probablement ici⁷⁹.

Gen. Mani. 2, 5, 6 : les nuées

À l'origine, le paradis, figure de l'âme humaine, était arrosé par une source intérieure, la vérité divine présente à l'âme ; mais après la chute, il faut à l'homme la médiation extérieure du langage et de l'Écriture, que symbolise la pluie, portée par les nuages que sont les prophètes et les apôtres. C'est pour nous la dispenser plus abondamment, dit Augustin, que « notre Seigneur daigna assumer la nuée de notre chair », dont il dira plus tard qu'elle était nécessaire pour permettre à nos yeux malades de fixer la lumière divine sans en être éblouis⁸⁰. Tout cela est inspiré du commentaire *Sur Luc* d'Ambroise, où les prophètes sont « des nuées humides de la rosée de la grâce spirituelle », et où il est dit que le Seigneur « vient sur une nuée légère quand il prend chair de la Vierge⁸¹ ».

Ambroise (et bien d'autres !), et le soleil est trop fréquent comme figure du Christ pour constituer un rapprochement significatif. Quant au parallèle entre *Gen. Mani* 1, 23, 35-41 (les sept âges du monde) et AMBR. *In Luc.* 7, 222-223 (*Ibid.* p. 23) il est bien vague.

77. ORIG. *Contre Celse* 6, 50 ; 6, 60.

78. *Gen. Mani.* 2, 3, 4, p. 121, 3-5 ; AMBR. *In Luc.* 7, 222, SC 52, p. 92 (inspiré d'Origène : voir note précédente).

79. *Gen. Mani.* 2, 3, 2, p. 122, 14-22. AMBR. *Hexam.* 2, 3, 8, CSEL 32, 1, p. 46, 22-47, 3, qui affirmait la tenir d'un ouvrage antérieur, qui doit être le grand commentaire perdu d'Origène sur la Genèse ; cf. P. NAUTIN, « Gn 1, 1-2 de Justin à Origène », p. 90.

80. *Gen. Mani.* 2, 5, 6, p. 124, 15 ; cf. *In Ioh.* 34, 4.

81. *Gen. Mani.*, 2, 3, 4, p. 122, 14-22. AMBR. *In Luc.* 10, 42, SC 52, p. 169-170 ; ceci est inspiré par Origène : cf. E. MANNING, « Le symbole de la *nubes* (nephélè) chez Origène et les Pères latins », *RechScRel* 51, 1963, p. 100 ; pour Chromace aussi, la nuée est la chair assumée par le Fils (*In Mat.* 54 A, 3).

Gen. Mani. 2, 7, 9-8, 11

Augustin se pose la question de savoir ce qu'est l'homme façonné de Gn 2, 7, parce que le récit biblique a déjà fait état de la création de l'homme en Gn 1, 26-27, en parlant alors d'une création à l'image et à la ressemblance de Dieu. Pourquoi deux mentions ? Ou bien les deux récits renvoient à deux réalités différentes, ou bien, si ce n'est pas le cas, il faut rendre raison de ce doublet. Une première hypothèse est explicitement attribuée par Augustin à des écrivains chrétiens antérieurs (*nonnulli nostri*) : selon eux, la création à l'image de Gn 1, 26 ne peut concerner « l'homme extérieur », mais seulement « l'homme intérieur », tandis qu'en Gn 2, 7, où il n'est pas fait mention de l'image, serait créé le corps. Cette idée d'une création en deux temps a naturellement les faveurs des auteurs marqués par les idées platoniciennes de préexistence des âmes. On la trouve dès Philon d'Alexandrie et Origène, et, à leur exemple, chez Hilaire et Ambroise⁸². On a voulu voir ici une influence directe d'Origène sur Augustin⁸³. Mais ces propos ne reflètent pas ce qui est caractéristique de l'enseignement origénien à propos de ce verset. Pour Origène, en effet, ce qui importe n'est pas tant que la précision « à l'image de Dieu » soit présente en Gn 1 et absente en Gn 2, c'est la différence des verbes employés : *fecit* / *finxit*, le premier évoquant une œuvre plus spirituelle que le second, qui rappelle le travail de l'artisan. Cette idée-là apparaîtra beaucoup plus tard chez Augustin, à l'époque où les *Homélies sur la Genèse* d'Origène, traduites par Rufin en 403-404, lui sont devenues accessibles en latin⁸⁴. En 388-389, la seule influence de l'enseignement d'Ambroise peut expliquer les propos d'Augustin. C'est dans le *De Noe* qu'il exprime le plus nettement ces conceptions, mais elles ressortent aussi de l'*Hexameron*⁸⁵.

Gen. Mani. 2, 10, 13 : le bon Samaritain

Selon Augustin, l'histoire de l'homme agressé par les brigands sur le chemin de Jérusalem à Jéricho, abandonné là blessé et à moitié mort (Lc 10, 30), « nous contraint à interpréter ces localités au sens spirituel, bien qu'au sens historique elles se trouvent sur la terre⁸⁶ ». Ces lignes ne se comprennent que lorsqu'on a en tête, comme Augustin, l'interprétation de la parabole qu'on lit dans le traité

82. Voir par exemple PHIL. A. *De opificio mundi* 134-136, OPA 1, p. 230-233 ; ORIG. *Homélies sur la Genèse* 1, 13, SC 7b, p. 56-57 ; HIL. *In Ps.* 129, 5, CSEL 22, p. 651.

83. G. HEIDL, *Origen's Influence on the young Augustine*, Budapest 2000, p. 82-83 (thèse dactylographiée ; éd. hongroise : Budapest 2001 ; traduction anglaise à paraître). H. SOMERS, « Les sources de l'exégèse augustinienne », *REAug* 7, 1961, p. 116-117. R. J. TESKE, « S. Augustine's View of the Original Human Condition in *De Genesi contra Manichaeos* », *Augustinian Studies* 22, 1991, p. 154, n. 48.

84. AVG. *Gen. litt.* 3, 22, 34.

85. AMBR. *Noe* 24, 86, CSEL 32, 1, p. 474, 12-17 ; *Hexam.* 6, 8, 44-45, p. 235-236.

86. *Gen. Mani.* 2, 10, 13, p. 134, 18-22.

Sur l'Évangile de Luc d'Ambroise, où Jéricho est la figure de ce monde et Jérusalem celle du ciel⁸⁷.

Gen. Mani. 2, 10, 13-14 : les quatre fleuves

Comme Ambroise dans le *De paradiso*, Augustin déclare que la source de l'Éden, dont le nom signifie volupté, représente tout ce qui concourt à la joie spirituelle de l'âme, selon le verset du Psaume : « Au torrent de tes voluptés tu les abreuveras⁸⁸ » (Ps 35, 9). Certes, les quatre fleuves sont des fleuves terrestres : le Tigre et l'Euphrate sont bien connus ; quant au Phison et au Géon, ils sont assimilés respectivement au Gange et au Nil. Mais des réalités terrestres peuvent avoir un sens spirituel, et les quatre fleuves sont présentés comme une allégorie des quatre vertus cardinales, ce que, dit Augustin, confirme l'étymologie des noms hébreux de ces fleuves, qu'il ne nous explique pas, bien qu'Ambroise, à la suite de Philon, l'eût amplement développé dans son traité *Sur le paradis*⁸⁹. Mais il a en tête les propos d'Ambroise quand il commente les quatre fleuves dans le *De Genesi contra Manichaeos*. Pour Augustin comme pour Ambroise, le Phison représente la *prudence*, et l'émeraude, qui abonde dans le pays arrosé par ce fleuve, est considérée comme le symbole de la vie des deux côtés. De même, les deux auteurs font de l'Euphrate l'image de la justice et pensent que, si aucune précision géographique n'est donnée sur les régions qu'il traverse, contrairement à ce qui se passe pour les autres fleuves, c'est parce que la justice est une vertu générale qui englobe les trois autres et les unit.

Gen. Mani. 2, 11, 15 : garder le paradis ?

Dans la Genèse, Dieu établit l'homme gardien du paradis ; mais pour le garder de quoi ? L'interprétation littérale n'offrant pas de sens, Augustin recourt à l'exégèse symbolique : le texte signifie, nous dit-il, que « dans la tranquillité de la vie bienheureuse où il n'y a pas de mort, la tâche consiste uniquement à garder ce que l'on possède » ; les propos d'Ambroise sont très semblables⁹⁰.

87. AMBR. *In Lc* 7, 73 (SC 52, p. 33).

88. *Gen. Mani.* 2, 10, 13, p. 134, 3 ; AMBR. *Parad.* 1, 3-4, p. 266, 24 - 267, 3.

89. AMBR. *Parad.* 3, 14-18, CSEL 32, 1, p. 272-277. Voir H. SAVON, *Saint Ambroise devant l'exégèse de Philon d'Alexandrie*, Paris 1977, p. 216-233. Pour E. LUCCHESI, *L'usage de Philon dans l'œuvre exégétique de Saint Ambroise*, Leiden 1977, p. 55-57 ; 61-65, Ambroise dépend parfois de Philon à travers le commentaire perdu sur la Genèse d'Origène.

90. *Gen. Mani.* 2, 11, 15, p. 136, 5-7. Cf. AMBR. *Parad.* 4, 25, CSEL 32, 1, p. 282, 10-17 ; *In Lc* 4, 66, SC 45, p. 178. À propos de la garde du jardin, le rapprochement opéré par N. CIPRIANI, « Le opere di S. Ambrogio... », p. 795-796, entre *Gen. Mani.* 2, 14, 20 et AMBR. *Isaac* 1, 2 et 5, 48, ne me convainc pas ; pour qui avait en tête non seulement Ct 4, 12, mais les versets 13-15, le rapprochement entre le jardin clos du Cantique et celui de la Genèse allait de soi ; déjà chez Cyprien, l'Église est à la fois le verger paradisiaque d'arbres fruitiers de la Genèse et le jardin clos du Cantique (*Ep.* 74, 11, 2 ; 75, 15).

Gen. Mani. 2, 11, 15-16 : l'allégorie du couple primordial

Dans le *De Genesi contra Manichaeos*, Augustin voit en Adam la figure de la raison ou partie supérieure de l'âme (*ratio, rationale...*), tandis qu'Ève représente sa partie sensitive inférieure (*sensus, appetitus animae*). Dans le *De Trinitate*, la même interprétation est donnée pour celle « d'illustres défenseurs de la foi catholique et commentateurs de la Sainte Écriture⁹¹ ». Une exégèse très voisine se lit dans le *De paradiso* par Ambroise⁹².

Gen. Mani. 2, 13, 19 : la nudité d'Adam et Ève

Au paradis, dit Augustin, « Adam et sa femme étaient nus et n'en éprouvaient pas de honte : cela représente la simplicité et la pureté de leur âme ». On lit la même explication dans le *De paradiso* d'Ambroise⁹³. Dans le *De Genesi contra Manichaeos*, la nudité d'Adam est comprise de façon purement métaphorique, et la honte qu'il en conçoit est sans rapport avec la sexualité, comme c'est aussi le cas chez la plupart des Pères grecs⁹⁴. Ambroise professait les mêmes idées, ainsi qu'il ressort d'un passage du *De Noe*⁹⁵.

Gen. Mani. 2, 14, 20 : le serpent, sage ou fourbe ?

Le serpent, figure du diable, était, selon la Bible latine d'Augustin, « plus sage que tous les animaux ». *Sapientior* : cette traduction latine, qu'on lit dans certains textes européens de la *Vetus Latina*, était embarrassante, car le mot est toujours positif en latin, d'où le commentaire : « dire qu'il était "plus sage que tous les animaux" est une façon figurée de faire comprendre sa fourberie ». Dans le *De paradiso* d'Ambroise le même texte biblique reçoit le même commentaire⁹⁶.

Gen. Mani. 2, 14, 21 : le mécanisme de la tentation

Augustin explique qu'il y a trois degrés qui mènent au péché : *suggestio, persuasio, consensio*. Le serpent commence par suggérer à Ève de pécher ; Satan s'en prend à la femme, c'est-à-dire à la partie inférieure de l'âme, pour avoir par son intermédiaire accès à la partie supérieure. Quand Ève mange le

91. AVG. *Trin.* 12, 13, 20, BA 16, p. 248.

92. AMBR. *Parad.* 2, 11 ; 11, 51, CSEL 32, 2, p. 271, 8-15 et 308 ; Ambroise disait tenir cela d'un exégète antérieur, en l'occurrence Philon : PHIL. A. *Leg. Alleg.* 2, 23-24, OPA 2, p. 118.

93. *Gen. Mani.* 2, 13, 19, p. 11-13 ; AMBR. *Parad.* 13, 63, CSEL 32, 1, p. 322, 22 ; comme le remarque N. CIPRIANI, « Le opere di S. Ambrogio... », p. 796, Ambroise dépend sans doute de Philon.

94. Cf. M. HARL, « La prise de conscience de la "nudité" d'Adam. Une interprétation de Gn 3, 7 chez les Pères grecs », dans EAD., *Le déchiffrement du sens*, Paris 1993, p. 291-300.

95. AMBR. *Noe* 30, 115, CSEL 32, 1, p. 490, 22-27.

96. *Gen. Mani.* 2, 14, 20, p. 141, 2-3. AMBR. *Parad.* 12, 56, CSEL 32, 1, p. 314, 6-7. Parallèle relevé par N. CIPRIANI, « Le opere di S. Ambrogio... », p. 794.

fruit, c'est le second degré : la partie inférieure de l'âme, qui s'est laissée persuader, s'abandonne à la *delectatio*. La troisième étape est franchie quand la raison consent à s'abandonner au désir, c'est-à-dire quand Adam accepte le fruit de la main d'Ève et le mange. Comme l'a dit N. Cipriani, cette exégèse de Gn 3, 5-6 présente avec un passage du *De paradiso* d'Ambroise « une coïncidence conceptuelle et terminologique extraordinaire qui fait penser à une dépendance littéraire⁹⁷ ». À la différence d'Ambroise, toutefois, Augustin n'assimile pas la *delectatio* au serpent, car il tient que le plaisir peut être quelque chose de positif⁹⁸. Et il souligne davantage que la tentation n'est pas un engrenage inéluctable : l'homme est libre jusqu'au bout de refuser son consentement, qui seul fait le péché, tant à la suggestion qu'à la *delectatio*.

Gen. Mani. 2, 15, 23 : « leurs yeux s'ouvrirent et ils virent qu'ils étaient nus »

Comment Adam et Ève voyaient-ils auparavant si leurs yeux étaient fermés ? La même question moqueuse est posée dans le *De paradiso* d'Ambroise, qui explique alors qu'il ne s'agit pas là des yeux du corps⁹⁹. C'est la nudité de son être que perçoit désormais l'homme, qui comprend n'avoir « rien qui lui fût propre¹⁰⁰ ». Il ne le voyait pas jusque-là, car il était revêtu de la lumière divine, et c'est cela qu'il a perdu : la même idée figure dans le traité d'Ambroise *Sur Élie*, et Augustin pourrait avoir entendu l'évêque de Milan commenter ce verset de la Genèse dans le même sens¹⁰¹.

Gen. Mani. 2, 15, 23-24 : le pagne d'Adam et Ève

Incapable, en raison de son orgueil, de supporter et d'admettre la vision de sa nudité l'homme tente de la masquer d'un pagne. Curieux matériau à cet effet que les feuilles de figuier, qui, selon les anciens, sont cause de prurit¹⁰². Augustin y voit la démangeaison de mensonge qui s'empare dès lors de l'homme. Il est probable qu'il recueille ici encore un héritage ambrosien : pour l'évêque de Milan, Adam qui s'entoure d'un pagne figure l'homme qui s'enveloppe de mensonges et simulations diverses¹⁰³.

97. AMBR. *Parad.* 15, 73, CSEL 32, 1, p. 331, 7-15 ; N. CIPRIANI, « Le opere di S. Ambrogio... », p. 795. Ambroise lui-même dépend ici d'Origène. Parallèle également relevé par D. WEBER, « Adam, Eva und die Schlange. Überlegungen zu Augustins Interpretation des Sündenfalls in *De Genesi contra Manichaeos* », *L'etica cristiana nei secoli III e IV : Eredità e confronti*, Rome 1996, p. 403.

98. Cf. D. WEBER, p. 402.

99. AMBR. *Parad.* 13, 63, CSEL 32, 1, p. 323, 6.

100. *Gen. Mani.* 2, 15, 24, p. 147, 34-35.

101. AMBR. *Helia* 4, 9, p. 418, 5-12.

102. TERT. *Sur l'âme* 38, 2, CC 2, p. 841, 17 ; AMBR. *Des vierges* 1, 1, 3, PL 16, 189.

103. AMBR. *Parad.* 13, 63 ; 13, 65, p. 322, 2-24 ; 324, 4-9.

Gen. Mani. 2, 21, 32 : les tuniques de peau

Comme plusieurs auteurs contemporains, Augustin comprend que les tuniques de peau représentent la mortalité¹⁰⁴. Il y voit aussi un état du corps humain distinct de celui dans lequel Dieu l'avait créé, lequel était analogue à celui des « corps célestes », caractérisés par une transparence qui ne cache rien des mouvements de l'âme¹⁰⁵. On a voulu voir là une influence directe des *Homélie sur le Lévitique* d'Origène, où il est affirmé que les tuniques de peau « étaient le symbole de la mortalité résultant du péché, et de la fragilité issue de la corruption¹⁰⁶ » ; mais tout porte à croire que ces homélie n'ont pas été traduites par Rufin avant 403-404. Augustin dépendrait-il de la traduction latine d'une homélie perdue d'Origène sur la chute, selon l'hypothèse de G. Heidl¹⁰⁷ ? P. F. Beatrice, quant à lui, estime que l'influence de l'enseignement d'Ambroise, chez qui l'on trouve à la fois la tunique du corps et « la tunique de la corruption, la tunique des passions », et l'idée de la faute qui rend l'homme corporel, pourrait suffire à expliquer l'exégèse augustinienne¹⁰⁸. L'empreinte de l'enseignement oral d'Ambroise est ici probable.

Gen. Mani. 2, 28, 42

Pourquoi Dieu a-t-il créé l'homme, puisqu'il savait dans sa prescience que ce dernier pécherait ? La même question figure dans le *De Paradiso* d'Ambroise¹⁰⁹. Mais la réponse n'est pas la même chez Augustin. Et comme il est probable que cette question faisait partie des arguments de la propagande manichéenne, l'influence d'Ambroise sur ce point paraît douteuse.

104. J. PÉPIN, « Le symbole platonicien de la vêtue de l'âme », *Augustinus Magister* 1, Paris 1954, p. 301-302.

105. On en a une excellente définition dans les *Sententiae* 10, *PL* 40, 728, où F. DOLBEAU, *REAug* 41, 1995, p. 31, n. 55, a proposé de voir des notes d'Augustin.

106. ORIG. *Hom. Lev.* 6, 2, *SC* 286, p. 276-279 ; B. ALTANER, « Augustinus und Origenes », dans ID. *Kleine Patristische Schriften*, Berlin 1967, p. 237-239 (repris par PÉPIN, p. 301-302).

107. G. HEIDL, *Origen's Influence on the Young Augustine*, p. 97-105.

108. AMBR. *Isaac* 6, 52, p. 676, 15-20. P. F. BEATRICE, « Le tuniche di pelle. Antiche letture di Gen 3, 21 », dans U. BIANCHI (éd.), *La tradizione dell'Enkrateia*, Rome 1985, p. 459-461 ; 463.

109. Cf. AMBR. *Parad.* 8, 40. Relevé par D. WEBER, *CSEL* 91, p. 23.

2. Autres auteurs exploités par Augustin

Philon d'Alexandrie ?

On a parfois parlé d'une influence directe de Philon sur Augustin¹¹⁰. Qu'en est-il dans le *De Genesi contra Manichaeos*¹¹¹? En Gn 2, 4-5, dans la Vieille Latine qu'il a entre les mains, Augustin lit : « Dieu fit le ciel et la terre et toute la verdure... ». Cette énumération à la Jacques Prévert, qui est censée englober l'ensemble du créé, suggère à Augustin une opposition entre l'inerte (ciel et terre) et la vie. « Ciel et terre » apparaissent donc comme une désignation supplémentaire de la matière dont Dieu a créé toutes choses, de la création visible, et donc la verdure, qui lui est associée, représente la création invisible. A. Zacher a voulu rapprocher cela de l'exégèse de Philon, le seul à avoir commenté cette « verdure » de la Genèse. Mais c'est dans le couple verdure/herbe que Philon voit l'opposition monde intelligible/monde sensible, et non dans l'ensemble ciel-terre/verdure-herbe, comme Augustin¹¹². L'idée d'une connaissance directe de Philon ne s'impose donc pas, même si quelque transmission orale n'est pas à exclure.

On a vu par ailleurs que l'allégorie des quatre fleuves du paradis d'Ambroise avait largement marqué celle d'Augustin, et qu'il présentait la même interprétation du Phison et de l'Euphrate que l'évêque de Milan. Il s'en éloigne en revanche pour le Géon et le Tigre : au premier est assignée la vertu de force, au second la tempérance. Or cette interprétation se trouve chez Philon, mais pas dans les *Questions sur la Genèse*, dont on aurait pu admettre la connaissance par Augustin dès cette époque, puisqu'il en cite en 398 la traduction dans le *Contre Fauste* (12, 39). L'interprétation donnée dans le *De Genesi contra Manichaeos* est celle des *Lois allégoriques*, dont on ne connaît pas de traduction latine¹¹³. Sans doute ces questions exégétiques avaient-elles été débattues dans le milieu chrétien milanais, et l'on peut penser que c'est là qu'Augustin aurait eu connaissance des variantes qui existaient dans l'allégorie des quatre fleuves.

110. Cf. B. ALTANER, « Augustinus und Philo von Alexandrien », dans *Keine patristische Schriften*, Berlin 1967, p. 180-193.

111. A. ZACHER, *De Genesi contra Manichaeos libri II. Ein Versuch ...*, p. 274-284. (Voir le compte rendu de G. MADEC, *REAug* 12, 1966, p. 272-273). L'idée est parfois encore reprise : cf. G. MADEC, « Influences chrétiennes », dans *Lectures augustiniennes*, Paris 2001 (traduction française de « Christian influences on Augustine », dans *Augustine through the Ages. An Encyclopedia*, éd. A. D. Fitzgerald, Grand Rapids, 1999, p. 151-156).

112. PHIL., *Lois allégoriques* 1, 23 ; 1, 26 (*OPA* 2, p. 50 ; 52) ; *Sur la création du monde* 129-130 (*OPA* 1, p. 226) ; *Questions sur la Genèse* (*OPA* 34 A, p. 63).

113. G. HEIDL, *Origen's Influence on the young Augustine*, p. 99-100.

Tertullien

Augustin a-t-il eu entre les mains le *Contre Hermogène* de Tertullien avant 389 ? Le passage où il explique que le “principe” dont parle la Genèse peut être entendu au double sens de commencement (*inchoatio*) et de pouvoir (*principatus*) peut y faire penser¹¹⁴. On lit en effet ceci chez Tertullien : « En grec, le mot commencement (*principium*), c'est-à-dire archè, signifie le premier rang, non seulement dans l'ordre chronologique, mais aussi dans la puissance, si bien que les chefs et les magistrats sont appelés archontes. On pourra donc prendre aussi *principium* au sens de souveraineté (*principatus*) et puissance ; c'est bien en effet dans sa souveraineté et dans sa puissance que Dieu a créé le ciel et la terre¹¹⁵. » Mais n'est-ce pas là le type de développement que pourrait faire tout bon rhéteur ?

Dans le *Contre Hermogène*, le Carthaginois mentionne l'opinion du gnostique selon laquelle la terre invisible et inorganisée représente la matière informe, et que cette dernière est signifiée dans le texte biblique « à travers une multiplicité de noms de formes », ce que Tertullien récuse absolument¹¹⁶. Cette opinion du gnostique apparaît chez Augustin, mais modifiée : la matière informe n'est plus éternelle, mais créée par Dieu. Augustin paraît toutefois être ici redevable plutôt à l'Ambrosiaster qu'à Tertullien, comme on le verra plus loin.

Plus intéressante est la parenté décelable entre le *De Genesi contra Manichaeos* et le *Contre Hermogène* dans le commentaire de Gn 1, 2. Contre des adversaires, gnostiques ou manichéens, qui comprenaient le *autem* comme un adversatif, il est affirmé des deux côtés que la terre informe du v. 2 n'est pas autre chose que celle du v. 1¹¹⁷. Mais, à objection analogue, réponse analogue : le rapprochement n'est pas décisif. Au total, on hésite à affirmer avec certitude qu'Augustin connaît à cette époque le *Contre Hermogène*.

En revanche, au livre II du *De Genesi contra Manichaeos*, il y a un rapport évident avec le *Contre Marcion*. Après la chute, Dieu adresse ces mots à l'homme : « Adam, où es-tu ? ». Ce n'est pas là ignorance de sa part, explique Augustin, mais il voulait par là amener l'homme à confesser sa faute. La même explication de Gn 3, 9 exactement se rencontre sous la plume de Tertullien, lui aussi désireux de disculper l'Éternel de l'accusation d'ignorance¹¹⁸.

Dans l'exégèse typologique de Gn 2 qu'on lit dans la fin du *De Genesi contra Manichaeos*, Augustin dit que, tel Adam, le Christ « a été en quelque sorte tiré

114. *Gen. Mani.* 1, 14, 22, p. 89, 8-10.

115. TERT. *Hermog.* 19, 5, SC 439, p. 132 (traduction modifiée).

116. *Ibid.*, 23-24, p. 140-147 ; 30, 2, p. 160.

117. *Gen. Mani.* 1, 3, 5, p. 72, 8-12 ; TERT. *C. Herm.* 26, 2, SC 439, p. 150.

118. *Gen. Mani.* 2, 16, 24, p. 146, 20-23 ; TERT. *Adu. Marc.* 4, 20, 8, SC 456, p. 258, 67-69 ; des deux côtés, on a aussi l'idée que Dieu pose des questions dans l'AT comme dans le NT, ce qui ne signifie pas qu'il ignore la réponse.

de la glaise de la terre, alors qu'il n'y avait aucun homme pour œuvrer en la terre, car nul homme n'a fait œuvre en la Vierge de qui est né le Christ¹¹⁹ ». Cette idée avait été reprise à Irénée par Tertullien, qui écrit dans son traité *La chair du Christ* : « Jusqu'alors, la terre était vierge, elle n'avait pas encore été forcée par les labours, violée par les semailles ; et c'est de cette terre-là que nous lisons que l'homme fut fait par Dieu en une âme vivante. Par conséquent, si telle est la tradition sur le premier Adam, il est juste que le second ou "dernier Adam", comme l'a nommé l'Apôtre, soit également issu sous l'action de Dieu d'une terre ou d'une chair que l'enfantement n'avait pas encore descellée, pour devenir l'esprit qui vivifie¹²⁰ ». On peut tenir pour vraisemblable que le *De carne Christi* est connu d'Augustin.

Il semble aussi qu'il a lu l'*Aduersus Iudaeos*. L'homme créé par Dieu, dit Augustin, ne devient spirituel que lorsqu'il est établi par Dieu dans le paradis et reçoit « le commandement de la perfection », qui est bien entendu le double commandement d'amour qui résume toute la Loi et les Prophètes, selon Mt 22, 40¹²¹. Le précepte donné à Adam au sujet des arbres du jardin apparaît donc comme une figure de la loi divine en général. Or, cela est développé par Tertullien. « Au commencement du monde, écrit-il, Dieu a donné à Adam et Ève une loi : ne pas manger du fruit de l'arbre au milieu du jardin sous peine de mort. Cette loi leur aurait suffi si elle avait été observée ». Et Tertullien ajoute que cette loi était « comme la matrice de tous les préceptes de Dieu », du décalogue comme du commandement d'amour : « Si Adam et Ève avaient aimé leur Dieu, ils n'auraient pas agi contre son précepte ; s'ils avaient aimé leur prochain, c'est-à-dire eux mêmes, ils n'auraient pas cru aux propos persuasifs du serpent, et ainsi n'auraient pas commis d'homicide contre eux-mêmes en se privant de l'immortalité pour avoir agi contre le précepte de Dieu¹²² ». Cette idée d'une *lex primordialis* a visiblement retenu l'attention d'Augustin.

Origène ?

On a déjà eu plusieurs fois l'occasion de récuser l'idée d'une influence directe d'Origène sur Augustin, qui, à cette époque en tout cas, ne lisait pas le grec¹²³. Mais il pourrait, dès l'époque du *De Genesi contra Manichaeos*, avoir lu des traductions latines du maître alexandrin. G. Heidl considère que le *Contra Academicos* révèle l'utilisation dès 386 des *Homélies sur le Cantique des*

119. *Gen. Mani.* 2, 24, 37, p. 162, 34-37.

120. TERT. *Carn.* 17, 3-4, *SC* 216, p. 281 ; on n'a chez Ambroise qu'une formule elliptique : « Ex terra uirgine Adam, Christus ex uirgine » (*In Luc.* 4, 7, *SC* 45, p. 153).

121. *Gen. Mani.* 2, 8, 10, p. 129, 16-19 ; la même expression se lit dans AMBR. *Ep.* 20, 9.

122. TERT. *Adu. Iud.* 2, 2-6, *CC* 2, p. 1341, 11-1342, 39.

123. R. J. TESKE, « Origen and St. Augustine's First Commentaries on Genesis », dans *Origeniana Quinta*, Leuven 1992, p. 179-185, pense que les idées origéniennes sont connues d'Augustin à travers la prédication d'Ambroise.

*Cantiques*¹²⁴. Augustin a probablement lu aussi les *Homélies sur Jérémie*, traduites en latin par Jérôme en 380-381, dont on sait qu'un exemplaire était disponible à Carthage avant 393¹²⁵. Le thème des nuées de l'Écriture qui donnent à l'âme la pluie salutaire de la doctrine y était traité. Ce qui peut faire penser qu'Augustin connaît ces homélies, c'est qu'il voit dans ces nuées non seulement les prophètes et l'Ancien Testament, idée présente également dans le traité *Sur l'Évangile de Luc* d'Ambroise, mais aussi les écrits du Nouveau Testament¹²⁶. L'interprétation typologique de Gn 2, 24 que donne Augustin est également assez semblable à celle qu'on lit dans les *Homélies sur Jérémie* d'Origène¹²⁷. On peut également établir une correspondance entre un passage du *De Genesi contra Manichaeos* et une des *Homélies sur Ezéchiel* de l'Alexandrin, elle aussi disponible alors en latin¹²⁸. Enfin, il faut rappeler que G. Heidl a émis l'hypothèse d'une influence possible de la traduction (perdue) d'une homélie (perdue) d'Origène sur les premiers chapitres de la Genèse, et certains des rapprochements qu'il présente, notamment avec le fragment origénien du Papyrus de Giessen, méritent d'être pris en compte¹²⁹.

Cyprien

« Tu mangeras de la terre tous les jours de ta vie », dit Dieu au serpent. Augustin en propose deux explications. Selon la première, cela veut dire : « ceux que tu auras trompés par les convoitises terrestres t'appartiendront, c'est-à-dire les pécheurs, qui sont représentés par le mot terre¹³⁰ ». Le péché transforme l'homme en terre, et le diable « assimile » les pécheurs en son corps. L'interprétation se trouvait dans le *De lapsis* de Cyprien, où Augustin l'aura sans doute lue¹³¹.

Lactance

La lecture des *Institutions Divines* de Lactance par Augustin se laisse entrevoir en certains passages. Parlant de la matière informe, notre auteur déclare d'une manière quelque peu surprenante : « C'est ce que les Grecs, je

124. G. HEIDL, « Augustine, *Contra Academicos* 2, 2, 5. Origen in the Background ? », *Admantius* 5, 1999, p. 53-91.

125. [AVG.], *Ep. Divjak* 27, 2, BA 46 B, p. 396.

126. ORIG. *Homélies sur Jérémie* 8, 3-5, SC 232, p. 364-369 : on lit la traduction latine de Jérôme dans PL 25, 628-629 : *Hom.* 10, 3-5.

127. *Gen. Mani.* 2, 24, 37 ; ORIG. *In Hier.* 10, 7, SC 232, p. 410-411 (= HIER., PL 25, 647 A).

128. *Gen. Mani.* 2, 14, 20 ; ORIG. *Hom. Ez.* 1, 3, SC 352, p. 55 : le serpent ne fut pas serpent tant qu'il demeurait au jardin d'Éden.

129. G. HEIDL, *Origen's Influence on the Young Augustine*, p. 93-95.

130. *Gen. Mani.* 2, 18, 27, p. 149, 4-7.

131. CYPR. *Laps.* 11, CC 3, p. 226, 209.

crois, appellent chaos¹³². » *Je crois* : on ne fera pas à l'ancien rhéteur l'injure de croire qu'il découvre cet hellénisme, déjà présent dans les *Métamorphoses* d'Ovide (1, 7) ; mais l'expression se comprend quand on sait que Lactance, à propos de la matière informe, avait évoqué le chaos des anciens poètes pour en refuser l'idée : Augustin, quant à lui, l'accepte, moyennant l'affirmation qu'il ne s'agit pas là de matière préexistante¹³³. On croira d'autant plus volontiers qu'Augustin a en tête les *Institutions divines* que ces lignes précèdent immédiatement le passage où Lactance récuse pour la création l'analogie cicéronienne de l'artisan, parce que celui-ci crée son œuvre à partir d'un matériau déjà existant, alors que Dieu crée *ex nihilo*¹³⁴. Or, on peut lire un développement très semblable dans le *De Genesi contra Manichaeos*¹³⁵.

Novatien

« Faisons l'homme à notre image et ressemblance », est-il dit dans la Genèse. Dieu aurait-il donc de la barbe, des dents et un estomac ? Devant ces railleries manichéennes, Augustin explique que l'Écriture utilise des anthropomorphismes pour se faire comprendre des simples. « Mais tous ceux qui comprennent le sens spirituel des Écritures ont appris à trouver sous ces termes non pas les membres d'un corps, mais des facultés spirituelles¹³⁶. » Or, Augustin pouvait lire quelque chose de très semblable dans le traité *Sur la Trinité* de Novatien¹³⁷. Il n'y a toutefois guère de rapport formel entre l'argumentation de Novatien et celle d'Augustin, si bien qu'on peut se demander s'il n'aurait pas plutôt connu ces idées, qui sont inspirées d'Origène, par la tradition orale dans les milieux milanais gravitant autour d'Ambroise et de Simplicius. Il faudrait, ce me semble, d'autres rencontres avec Novatien avant d'affirmer qu'Augustin avait à cette époque lu le *De Trinitate* du prêtre romain¹³⁸.

132. *Gen. Mani.* 1, 5, 9, p. 76, 15.

133. LACT. *ID* 2, 8, 8, *SC* 337, p. 114, 110 ; O. DU ROY, *L'intelligence de la foi en la Trinité...*, p. 273, avait déjà fait le rapprochement, et suggéré une éventuelle dépendance d'Augustin.

134. LACT. *ID* 2, 8, 11, p. 114, et plus encore 2, 8, 25-28, p. 120.

135. *Gen. Mani.* 1, 6, 10 ; le parallèle a également été reconnu par O. DU ROY (p. 276), qui ne va toutefois pas jusqu'à parler d'influence de Lactance. Notons qu'I. BOCHET, « Non aliam esse philosophiam (...) et aliam religionem », dans B. POUDERON, J. DORÉ, *Les Apologistes chrétiens et la culture grecque*, Paris 1998, p. 352, est amenée à supposer une lecture de Lactance par Augustin dès 386-390.

136. *Gen. Mani.* 1, 17, 27, p. 95, 20-23.

137. NOVAT. *Trin.* 6, 31-36, *CC* 4, p. 19-21 ; l. 30 : « efficaciae igitur ibi diuinae per membra monstrantur ».

138. Que ce traité soit connu début v^e s. ne fait pas de doute : GREG. I. *Tract.* 1, 1-3, *CC* 69, p. 5, semble bien l'utiliser. Pour G. HEIDL, *Origen's Influence on the young Augustine*, p. 167-181, ces deux textes dépendraient d'une traduction d'une homélie perdue d'Origène qu'aurait traduite Novatien lui-même, ce dont personnellement je doute.

Victorin de Poetovio ?

Augustin a trouvé dans le *De paradiso* d'Ambroise que le Géon, un des quatre fleuves du paradis, était le Nil¹³⁹. Mais il semble qu'il ait sur ce point une autre source encore, car il justifie cette identification par un renvoi à un verset de Jérémie qu'Ambroise ne citait pas (Jr 2, 18, comme l'a bien vu D. Weber). Or, Augustin ne semble pas avoir lu le prophète Jérémie avant l'époque du *Contre Fauste*, et la mise en relation de Gn 2, 13 avec Jr 2, 18 ne va pas de soi¹⁴⁰. Elle se rencontre dans le développement, certainement inspiré par la tradition, qu'Épiphanè consacre aux quatre fleuves du paradis dans l'*Ancoratus*¹⁴¹. Augustin a dû connaître cela par un intermédiaire latin. Serait-ce le seul commentaire latin existant alors de la Genèse, celui de Victorin de Poetovio ?

« L'homme quittera son père et sa mère ; il s'attachera à sa femme, et ils seront deux en une seule chair », est-il écrit en Gn 2, 24. Pour Augustin, le Christ étant l'homme par excellence, ce verset est considéré comme une prophétie de l'Incarnation. Le père est Dieu, la mère représente la Synagogue et les observances juives. Le Fils de Dieu « quitte » son Père en venant dans le monde, et l'épouse pour laquelle il délaisse sa mère selon la chair, la Synagogue dans le sein de laquelle il a été nourri, est l'Église¹⁴². D'où Augustin tient-il cela ? On peut lire dans le *Commentaire sur Matthieu* d'Origène une exégèse christologique de Gn 2, 24 : « L'homme, le Seigneur, a quitté, à cause de l'Église, son père, le Père, qu'il voyait quand il était dans la forme de Dieu, et sa mère, car il est lui-même fils de la Jérusalem d'en haut¹⁴³. » Augustin aurait pu connaître l'interprétation origénienne à travers Jérôme, qui l'a reprise dans son commentaire sur l'Épître aux Éphésiens¹⁴⁴. Ou bien cela figurait-il dans l'homélie perdue d'Origène sur la Genèse, comme le pense G. Heidl ? En effet, à l'appui de son exégèse, Augustin cite les mêmes versets qu'Origène, Jn 1, 14 et Phil 2¹⁴⁵.

Il y a toutefois une différence importante entre l'interprétation de Gn 2, 24 par Augustin et celle d'Origène : la mère figure pour l'Africain la Synagogue et non la Jérusalem céleste. Cela suggère qu'entre Origène et Augustin, il y a un intermédiaire latin : pas un simple traducteur, mais un adaptateur, qui aurait modifié l'exégèse origénienne en recourant à d'autres passages de

139. AMBR. *Parad.* 3, 14, p. 273, 7-9.

140. Cf. A.-M. LA BONNARDIÈRE, *Le Livre de Jérémie*, Paris 1972.

141. EPIPH. *Ancor.* 58, GCS 25, p. 68, 6.

142. *Gen. Mani.* 1, 24, 37, p. 160-161.

143. ORIG. *In Matth.* 14, 17, GCS 40, p. 326. Cf. aussi *Hom. Hier.* 10, 7, SC 232, p. 410-411, et la note de P. Nautin, à laquelle nous avons repris la traduction citée dans le texte.

144. HIER. *In Eph.* 3, 5, 31-32, PL 26, 535 ; dans la traduction des *Homélie sur Jérémie*, il n'y a pas de lien établi entre ce thème et Gn 2, 24.

145. G. HEIDL, *Origen's Influence on the young Augustine*, p. 101-102.

l'Alexandrin : on sait de fait par Jérôme que l'idée que la Synagogue était la mère du Christ pouvait se lire également sous sa plume¹⁴⁶. L'intermédiaire latin entre Origène et Augustin pourrait être Victorin de Poetovio dans son commentaire *Sur la Genèse*.

Dans l'interprétation typologique de la Genèse proposée par Augustin, Adam est, avant la chute, une figure christique, ce qu'Augustin pousse au point de lui appliquer jusqu'au commandement de travailler et garder le jardin. Le paradis symbolise alors la volonté du Père, dont l'accomplissement est le but de la mission du Fils et son « travail » (Cf. Jn 4, 34 ; 5, 17)¹⁴⁷. Selon toute vraisemblance, Augustin n'est pas l'auteur de cette typologie. Elle apparaît, plus développée et avec des accents différents, dans l'*Expositio in Genesis* d'Isidore de Séville, un texte qui mentionne explicitement dans ses sources le *Commentaire sur la Genèse* de Victorin de Poetovio¹⁴⁸. On peut penser qu'Augustin s'en est ici inspiré. Si en effet l'auteur est aujourd'hui quelque peu oublié et son commentaire perdu, il faut se rappeler qu'il était à l'époque où Augustin écrit le *De Genesi contra Manichaeos* le seul commentaire sur la Genèse qui fût disponible en langue latine.

Ambrosiaster

Le ciel, la terre, l'eau, dont parle Gn 1, 1 et 6, ne sont pas les réalités visibles que nous connaissons, mais sont autant de désignations de la *materia prima* que Dieu a tirée du néant pour en créer le monde¹⁴⁹. Si la notion de création en deux temps, inspirée des conceptions platoniciennes, est très ancienne dans le christianisme, puisqu'on la trouve déjà chez Justin, puis chez Irénée, Origène, Lactance et l'Ambrosiaster¹⁵⁰, c'est uniquement chez ce dernier qu'Augustin a pu lire la justification de cette idée par la citation de Sg 11, 18 : « Tu as fait le monde d'une matière informe (*de materia informi*)¹⁵¹. » Et quand Augustin précise que certains manuscrits portent plutôt *de materia inuisa*, il ne faut pas en déduire trop vite qu'il avait alors à sa disposition plusieurs manuscrits de la Vieille Latine : il avait tout simplement lu ce texte dans le passage des *Questions sur l'Ancien Testament* de l'Ambrosiaster dont il s'inspire ici¹⁵². Ici

146. HIER. *In Hier.* 4, 41, CC 74, p. 211, 8-10.

147. *Gen. Mani.* 2, 24, 37, p. 62, 41-43.

148. ISID. *Exp.Gen.* 2, 18, PL 83, 216 A.

149. *Gen. Mani.* 1, 5, 9 ; 1, 7, 12. N. CIPRIANI, « Le opere di sant' Ambrogio... », p. 780 : le rapprochement qu'il établit entre notre texte et l'*Hexameron* à propos de la *creatio ex nihilo* n'est pas significatif, car cette doctrine est très répandue.

150. JUST. *I Apol.* 59 ; IREN. *Haer.* 2, 10, 4, SC 294, p. 90 ; ORIG. *Princ.* 4, 4, 10, SC 268, p. 414 ; LACT. *ID* 2, 8, 29, SC 337, p. 120 ; AMBRST. *Quaest.* 106, 2, CSEL 50, p. 235-236.

151. AVG. *Gen. Mani.* 1, 5, 9, p. 65, 15-17 ; AMBRST. *Quaest.* 107, 1, p. 246, 9. D'après W. THIELE, *Vetus Latina* 11, 1. *Sapientia Salomonis*, Beuron 1977, ce texte est connu seulement de l'Ambrosiaster et d'Augustin (et plus tard, de Quodvultdeus et Ps.-Vigile).

152. AMBRST. *Quaest.* 107, 1, p. 246, 9.

encore, un auteur latin a fait connaître à Augustin la pensée d'Origène, car l'utilisation de Sg 11, 18 dans ce contexte se lit dans le traité *Des Principes*¹⁵³.

Les rapprochements entre le *De Genesi contra Manichaeos* et les *Questions* ne se bornent pas là. C'est aussi à l'Ambrosiaster qu'Augustin doit l'idée que la multiplicité des désignations de la matière informe en Gn 1 a pour fonction de détourner le lecteur d'une interprétation littérale du texte biblique¹⁵⁴. C'est à lui aussi qu'il est redevable de la remarque que « le ciel et la terre » de Gn 1, 1, désignation de la matière informe, est une expression qui peut désigner le monde entier, parce qu'ils sont la substance qui sert à le créer¹⁵⁵. De même, la justification par Augustin de la formule « il y eut un soir, il y eut un matin » est proche de ce qu'on lit dans l'Ambrosiaster¹⁵⁶. Et même si le rapprochement entre les sept jours de la création et les âges du monde n'est pas propre à l'Ambrosiaster, il n'en reste pas moins qu'Augustin pouvait également le lire chez lui¹⁵⁷.

Un Onomasticon inconnu

Le terme d'Eden, écrit Augustin, « traduit de l'hébreu en latin, signifie étymologiquement, à ce qu'on dit, délices, volupté ou festin¹⁵⁸ ». Augustin tire cette triple interprétation étymologique du mot Eden d'une liste latine qui ne nous est pas parvenue. Les deux premiers éléments s'en retrouveront plus tard dans le traité *Des noms hébraïques* de Jérôme¹⁵⁹. L'explication fournie sur le mot « mer », qui désigne en hébreu une vaste étendue d'eau, même si elle est douce, trouve un équivalent dans un texte plus tardif de Jérôme, les *Questions hébraïques sur la Genèse*, qui a compilé plusieurs listes d'étymologies, dont probablement celle qu'Augustin a eue à sa disposition¹⁶⁰. La réflexion sur l'impossibilité de traduire le jeu de mot ish/isha en Gn 2, 23, et la tentative pour le rendre par le couple *uir/uirago* apparaît aussi dans ce même livre de Jérôme :

153. ORIG. *Princ.* 4, 4, 6, SC 268, p. 414-415.

154. AVG. *Gen. Mani.* 1, 7, 12, p. 78, 15-18 ; AMBRST. *Quaest.* 107, 1, p. 246, 9 ; 54, p. 429, 18-22.

155. *Gen. Mani.* 1, 7, 11, p. 77, 4-11 ; AMBRST. *Quaest.* 106, 10, CSEL 50, p. 240, 7-11.

156. *Quaest.* 106, 3, p. 326, 21.

157. *Quaest.* 106, 19, p. 245.

158. *Gen. Mani.* 2, 9, 12, p. 132, 9-11. On ne trouve de correspondant que dans AVG. *C. Faust.* 12, 13 (*epulatio*) ; cf. F. WUTZ, *Onomastica Sacra*, TU 42, Leipzig 1914-1915.

159. HIER. *Nom. Hebr.*, CC 72, p. 65, 15. L'original était probablement grec : le mot festin (*epulae*) que présente Augustin pourrait traduire le même mot grec que le terme *ornatus* de Jérôme.

160. *Gen. Mani.* 1, 12, 18, p. 84, 23-25 ; HIER. *Quaest. Gen.* 1, 10, CC 72, p. 3, 18-20 ; pour la date du traité de Jérôme (391), cf. l'article de P. NAUTIN dans *RThPh* 115, 1983, p. 259.

Augustin et Jérôme dérivent donc tous deux d'une même source, qui ne peut être que latine, sans doute la même que précédemment¹⁶¹.

« Jérusalem, bien qu'étant un lieu visible et terrestre, signifie cependant au sens spirituel "cité de la paix" (*ciuitas pacis*), et Sion, tout en étant une montagne terrestre, signifie "contemplation" (*speculatio*), nom qui, dans les allégories des Écritures, est souvent utilisé par métaphore pour désigner des réalités spirituelles¹⁶². » La traduction de Sion donnée dans le *De Genesi contra Manichaeos* est usuelle chez Augustin ; en revanche, celle de Jérusalem est unique chez lui : partout ailleurs, le toponyme signifie « vision de paix (*uisio pacis*) ». Les deux étymologies ici données de Jérusalem et de Sion existent dans le *Commentaire sur les Psaumes* d'Hilaire de Poitiers¹⁶³. Soit donc Augustin dérive ici d'Hilaire, soit il puise à la liste latine d'étymologies qu'il a exploitée ailleurs dans notre traité.

Quand Augustin s'est pour la première fois affronté aux manichéens dans le champ de l'exégèse biblique, il ne l'a pas fait armé de sa seule bonne volonté et de ses lectures néoplatoniciennes. Il a dès 387-389 une bonne connaissance de plusieurs livres d'Ambroise : l'*Hexameron*, le *De Paradiso*, le commentaire *Sur l'Évangile de Luc*, et le *De Noe*. Il a lu des ouvrages de Tertullien, des homélies d'Origène traduites en latin, des traités de Cyprien, peut-être aussi de Novatien et de Victorin de Poetovio, les *Institutions Divines* de Lactance, les *Questions sur l'Écriture* de l'Ambrosiaster, sans parler d'un *Onomasticon* aujourd'hui perdu. En ce qui concerne le *De Paradiso* d'Ambroise, écrit vers 377-378, l'ample utilisation qu'il en fait s'explique d'autant mieux que sa seconde partie est une sorte de recueil de questions et réponses visant des hérétiques, parmi lesquels il faut compter en première ligne les manichéens¹⁶⁴. Le recours aux *Questions sur l'Ancien Testament* de l'Ambrosiaster n'a rien d'étonnant, car les *Questions* 106 et 107 sont explicitement dirigées contre les manichéens. Les autres correspondances que nous avons relevées entre le *De Genesi contra Manichaeos* et les prédécesseurs d'Augustin nous convainquent qu'à l'époque où il écrit son premier traité exégétique, il a déjà énormément lu. On peut penser qu'il a mis à profit son second séjour à Rome de 387-388 pour exploiter les bibliothèques de la Ville. Cela n'aurait rien de surprenant, puisque un passage

161. *Gen. Mani.* 2, 13, 18, p. 139, 6 - 140, 13 ; HIER. *Quaest. Gen.* 2, 23, CC 72, p. 5, 9-10. Symmaque avait déjà tenté de rendre le jeu de mots en grec : cf. *La Bible d'Alexandrie. 1. La Genèse*, p. 105.

162. *Gen. Mani.* 2, 10, 13, p. 134, 11, 18.

163. HIL. *In Ps.* 147, 2, CSEL 22, p. 854, 21, 7.

164. Voir l'introduction de P. SINISCALCO à l'édition du traité dans *SAEMO* 2, 1, p. 33-35.

du *De moribus* prouve qu'il a été en contact avec les milieux ascétiques romains que Jérôme avait fréquentés¹⁶⁵.

Martine DULAËY
PARIS, EPHE, Section des Sciences Religieuses

RÉSUMÉ : Un examen attentif des exégèses de l'Ancien Testament qu'Augustin donne dans ses œuvres de 387-389 prouve qu'il a mis à profit les années passées à Milan et son séjour ultime à Rome pour lire énormément. À cette époque, l'influence principale est celle d'Ambroise, dont plusieurs traités sont connus d'Augustin. Celle de l'Ambrosiaster apparaît aussi plusieurs fois. On remarque également la lecture de plusieurs ouvrages de Tertullien, Cyprien et Lactance, de traductions latines d'Origène, d'un *Onomasticon* inconnu, et probablement aussi du *Commentaire sur la Genèse* perdu de Victorin de Poetovio.

ABSTRACT : A careful analysis of the exegeses of certain passages of the Old Testament commentaries given by Augustine in his works in 387-389 demonstrates that he made use of his years in Milan and his final stay in Rome by reading a great deal. During this period, the influence of Ambrose was predominant ; Augustine knew several of his treatises. The influence of Ambrosiaster is also apparent in several points. Equally, he had clearly read works of Tertullian, Cyprian, Lactantius, Latin translations of Origen, an unknown *Onomasticon* and probably the lost commentary *Upon Genesis* by Victorinus of Poetovio.

165. *Mor.* 2, 33, 70 ; J. K. COYLE, *Augustine's De moribus ecclesiae...*, Fribourg 1978, p. 212-221, considère avec raison qu'Augustin a eu connaissance des *Épîtres* 22 et 24 de Jérôme, adressées à des cercles monastiques romains.