

L'apprentissage de l'exégèse biblique par Augustin (2)

Années 390-392

Une lecture attentive des traités de 387-389 a prouvé qu'Augustin avait à cette époque une connaissance limitée de l'Ancien Testament, mais qu'il avait sans doute mis à profit non seulement son séjour à Milan, mais aussi les mois passés à Rome avant son retour en Afrique pour lire les écrits de plusieurs de ses prédécesseurs latins, auxquels il était redevable de plusieurs exégèses¹. Qu'en est-il après le retour en Afrique ? Le présent article se concentre sur des textes rédigés à Thagaste avant l'ordination presbytérale, le traité *De la vraie religion*, et les *Épîtres* 21-23, qui datent du début du sacerdoce.

I. – LE *DE VERA RELIGIONE*

Le *De uera religione*, traité qui s'adresse, au delà de Romanianus à qui il est dédié, aux membres de la petite communauté de Thagaste, et peut-être aussi aux cercles précédemment fréquentés par Augustin à Milan et à Rome, fut rédigé en 390, à la faveur d'un temps de retrait passé hors de Thagaste². Le livre manifeste les progrès accomplis par Augustin en exégèse depuis le *De Genesi contra Manichaeos* : la réflexion sur les sens de l'Écriture, sur une possible application de la théorie des signes à la Bible, sur la portée de ses anthropomorphismes,

1. « L'apprentissage de l'exégèse biblique par Augustin (1). Années 386-389 », *REAug* 48/2, 2002, p. 267-295.

2. O. PERLER, *Les voyages de saint Augustin*, Paris 1969, p. 150-151.

ainsi que sur le déploiement de l'histoire du salut dans la *dispensatio temporalis* est allée en s'approfondissant. Ce n'est toutefois pas la pensée d'Augustin sur l'Écriture qui nous préoccupera ici, mais les connaissances précises qu'il a pu acquérir sur la Bible.

Pour ce qui est de l'utilisation des différents livres des Écritures, on ne relève pas de différence notable en 390 avec les œuvres qui ont précédé : l'Ancien Testament est toujours peu cité. Le passage consacré par Augustin aux réalités visibles dont Dieu se sert pour se faire connaître des hommes recourt à plusieurs images de l'Exode, mais elles sont trop connues pour obliger à penser qu'Augustin a médité le livre³. Par ailleurs, l'Ancien Testament est presque uniquement représenté par les Psaumes et les livres sapientiaux ; encore s'agit-il généralement de versets déjà cités par Augustin auparavant⁴. Une citation du Ps 4, 8-9 attire l'attention, parce qu'elle est assortie d'une interprétation que reprendra Augustin dans l'*Enarratio* concernant ce même Psaume⁵. Le Ps 45, 11 est cité dans une traduction latine singulière : « *Agite otium et agnoscetis quia ego sum Dominus* » ; partout ailleurs, Augustin écrit, avec l'ensemble des vieilles traductions latines, *uacate*⁶. Le commentaire n'est pas moins isolé : il faut, écrit Augustin, rechercher l'*otium*, c'est-à-dire le repos de la pensée, pour la libérer de l'espace et du temps, ainsi que de toute imagination, pour parvenir à Dieu. Il est clair qu'on n'a pas là une véritable citation, mais une variation sur le texte biblique, marquée par les préoccupations qui sont celles d'Augustin à Thagaste, et influencées par la réflexion romaine sur l'*otium* ainsi que par le néoplatonisme⁷.

Si l'Ancien Testament est peu cité, le Nouveau Testament l'est largement, et c'est dans le domaine de l'exégèse des Évangiles qu'on peut repérer des lectures exégétiques intéressantes, à propos de la boue guérissante des Écritures (cf. Jn 9, 6) et de la parabole des talents.

3. *Ver. rel.* 50, 98 : sons, lettres, feu, fumée, nuage, colonne (cf. § 97, où est cité Ex 3, 14, verset également très connu).

4. Qo 1, 2-3 (*ver. rel.* 21, 41 ; cf. *Mor. Eccl.* 1, 21, 39) ; Sg 8, 1 (cf. A.-M. LA BONNARDIÈRE, *Le livre de la Sagesse*, Paris 1970, p. 285) ; Sg 9, 15 (*Ibid.*, p. 289 ; 206 s.).

5. *Ver. rel.* 21, 31 ; *In Ps.* 4, 9 ; *Conf.* 5, 13, 23 et 9, 4, 10.

6. *Ver. rel.* 35, 65. Vulg. : « *Cessate et cognoscite* ». Toute la tradition ancienne a « *uacate et uidete* », y compris Augustin lui-même en dehors du *De uera religione*.

7. Parmi les divers sens qu'on peut accorder au verset, Ambroise pense qu'il peut s'appliquer au « *studium cognoscendae ueritatis* » (*In Ps.* 45, 23, *CSEL* 64, p. 344, 25 s.). Sur ce thème, voir G. FOLLIET, « *Deificari in otio*. Augustin, *Epistula* 10, 2 », *RechAug* 2, 1962, p. 225-236.

A. L'emplâtre de boue de Ver. rel. 50, 98

Dans les années qui suivirent sa conversion et le passage de la sphère néo-platonicienne au monde biblique, une des questions qui préoccupe Augustin est de savoir pourquoi Dieu, qui veut ouvrir les yeux de l'homme au monde divin éternel, le renvoie pour ce faire à des écrits aussi peu éthérés que ceux de la Bible. « À quoi sert de croire à des réalités temporelles pour comprendre et posséder les choses éternelles, qui sont le but de tous les actes bons⁸ ? » Dans le *De Genesi contra Manichaeos*, Augustin avait expliqué que l'homme, depuis la chute, est devenu incapable d'être enseigné intérieurement et directement par Dieu, et ne peut plus accéder à la connaissance du divin qu'à travers un enseignement extérieur passant par le langage et les sens⁹. Il revient sur le sujet dans le *De uera religione* : Dieu parle à l'homme le langage qu'il peut entendre ; pour l'arracher à ses imaginations erronées sur le divin, il lui propose un enseignement imagé véridique. « L'ineffable miséricorde de Dieu n'a pas dédaigné, en utilisant la création rationnelle servant ses lois, au moyen de sons et de lettres, du feu, de la fumée, de la nuée, de la colonne, qui sont des sortes des paroles visibles, de jouer, pourrait-on dire, par des comparaisons et des images avec les petits enfants que nous sommes, et de soigner nos yeux intérieurs au moyen d'une boue de ce type¹⁰. »

Pour voir la lumière de la vérité, il faut que le regard de l'âme soit guéri, comme le répète insatiablement Augustin. Le remède voulu par Dieu est l'Écriture¹¹. L'Écriture est ici fort curieusement assimilée à un emplâtre de boue. Le contexte suggère que c'est parce qu'elle est parole immatérielle de Dieu revêtue de paroles humaines et d'images tirées du monde matériel, ce qui rappelle la définition de l'Écriture donnée dans le *De Genesi contra Manichaeos* : « de humanis uerbis doctrina diuina¹² ». La boue sur les yeux fait référence à

8. *Ver. rel.* 50, 99 : « Et quid prosit ad intellegenda et obtinenda aeterna, ubi finis est omnium bonarum actionum, fides rerum temporalium ? »

9. *Gen. Mani.* 2, 4, 6 ; cf. R. HOLTE, *Béatitude et sagesse. Saint Augustin et la fin de l'homme dans la philosophie classique*, Paris 1962, p. 335 ; G. MADEC, *Le Dieu d'Augustin*, Paris 1998, p. 117-118.

10. *Ver. rel.* 50, 98 : « rationali creatura seruiente legibus suis, per sonos ac litteras, ignem, fumum, nubem, columnam, quasi quaedam uerba uisibilia, cum infantia nostra parabolis ac similitudinibus quodammodo ludere, et interiores oculos nostros luto huiusce modi curare non aspernata est ineffabilis misericordia Dei ».

11. *Ep.* 21, 3 : *Scripturarum medicamenta* ; cf. M. FIEDROWICZ, *Psalmus vox totius Christi. Studien zu Augustins « Enarrationes in Psalmos »*, Fribourg 1997, p. 211. L'idée est déjà familière à Ambroise.

12. 2, 4, 6, *CSEL* 91, p. 125, 32 ; 124, 11-12.

l'épisode de la guérison de l'aveugle-né en Jn 9, 6-7, où Jésus « cracha à terre, fit de la boue avec sa salive, enduisit avec cette boue les yeux de l'aveugle », avant de l'envoyer à la piscine de Siloé, c'est-à-dire de l'Envoyé, d'où il revint voyant clair, pour ensuite confesser sa foi dans le Fils de l'homme. Le renvoi à Jn 9, 6 dans le *De uera religione* suggère que, pour Augustin, la salive du Christ symbolise l'élément divin, et la terre l'élément humain. L'usage qui est fait du verset est très allusif : trouve-t-on cette exégèse ailleurs dans son œuvre ? En est-il l'auteur, ou l'a-t-il reçue d'un de ses prédécesseurs ?

1) La boue qui guérit l'aveugle chez Augustin

Dans l'œuvre conservée d'Augustin, deux homélies datables de 414, et deux autres qu'on peut assigner aux années 418-420, commentent Jn 9, ainsi que trois sermons non datés, sans compter trois allusions à Jn 9, 6-7, dont l'une au moins intéresse notre recherche¹³. Nous examinerons d'abord les données des sermons que l'on peut dater.

Dans le *Tractatus* 34 sur l'Évangile de Jean, prêché sans doute en 414, l'aveugle de naissance représente l'homme, « né aveugle d'Adam », que le Christ illumine « par le collyre de la foi ». Qu'est-ce que ce collyre ? « Il a mélangé sa salive avec la terre : le Verbe s'est fait chair, et il a habité parmi nous¹⁴. » L'emplâtre guérisseur qui procure à l'homme guérison et illumination est donc l'Incarnation. Un peu plus tard, le *Tractatus* 44 se fait plus précis : « Le Seigneur est venu ; qu'a-t-il fait ? Il a mis en valeur un grand mystère : il a craché à terre ; avec sa salive, il a fait de la boue, parce que le Verbe s'est fait chair, et il en a oint les yeux de l'aveugle. Il était oint, et il n'y voyait pas encore ; il l'envoya à la piscine de Siloé ; il appartenait à l'évangéliste de souligner pour nous le nom de cette piscine, qui signifie, dit-il, envoyé (...). Il s'est donc lavé les yeux à cette piscine dont le nom signifie Envoyé, il a été baptisé dans le Christ. Si le Christ l'a illuminé quand il l'a pour ainsi dire baptisé en lui-même, peut-être faut-il comprendre qu'il l'a fait catéchumène quand il l'a oint¹⁵. » La boue figure l'Incarnation, et l'onction des yeux, parce qu'elle précède le bain à Siloé, image du baptême, évoque l'entrée au

13. Homélies de 414 (selon M.-F. Berrouard, *BA* 72, p. 38-41 ; A.-M. La Bonnardière les place après 418) : *In Ioh.* 34, 9 ; 44, 2. Prédications des années 418-420 : *Ser.* 135, 1 ; *Ser.* 136, 5. Sermons non datés : *Ser.* 136 A (= Mai 130) ; 136 C (= Lambot 11 ; éd. J. Lemarié, *REAug* 24, 1978, p. 89-91) ; le *Ser.* 136 B (= Lambot 10) ne parle pas de la boue ; pour les *Sermons* Lambot 10-11, cf. *RBén.* 50, 1938, 185-193. Allusions : *Doctr.* 2, 16, 23 ; *Ser.* 7, 3 ; *In Ioh.* 2, 16 (seul ce dernier texte concerne notre recherche).

14. AVG. *In Ioh.* 34, 9, *BA* 73 A, p. 136.

15. *Ibid.* 44, 2, *BA* 73 B, p. 12-15.

catéchuménat, idée reprise à Ambroise, qui lui-même la tenait d'Origène¹⁶. La suite du texte montre que l'onction de boue symbolise précisément l'enseignement sur l'Incarnation reçu lors du catéchuménat.

Dans le *Sermon* 135, qu'on date au plus tôt de 418, l'interprétation est identique : l'emplâtre de boue signifie l'illumination baptismale par le Verbe incarné¹⁷. Le second *Tractatus* sur l'Évangile de Jean, prêché en 406-408, s'il ne traite pas de l'aveugle-né, suppose toutefois la même interprétation que celle des homélies dont on vient de parler. Commentant dans le Prologue johannique « le Verbe s'est fait chair », Augustin déclare : « Il a par sa naissance même composé un collyre pour soigner les yeux de notre cœur, afin que nous puissions voir sa majesté grâce à son humanité » ; « c'était comme de la poussière qui était entrée dans l'œil de l'homme : de la terre avait rempli son œil, avait blessé son œil ; il ne pouvait pas voir la Lumière. Sur cet œil blessé un onguent est mis : il avait été blessé par de la terre, et de la terre est mise sur lui pour le guérir. Tous les collyres et tous les remèdes, en effet, ne sont rien que des composés de terre. Tu avais été aveuglé par de la poussière, tu es guéri par de la poussière ; donc, la chair t'avait aveuglé, la chair te guérit. Car ton âme était devenue charnelle en acquiesçant aux désirs de la chair, et l'œil de ton cœur en avait été aveuglé. "Le Verbe s'est fait chair" : ce médecin a préparé pour toi un collyre¹⁸. »

Si maintenant on se tourne vers les sermons non datés (136 A et 136 C), on constate qu'ils rendent un son différent. Le mélange de salive et de terre n'y est pas mis en relation directe avec les deux natures du Christ. Dans le *Sermon* 136 C, il évoque les prophètes ou la prophétie qui l'annonçaient, c'est-à-dire l'Ancien Testament. « La terre désigne les prophètes ; on parle en effet d'abord de la terre – les prophètes, que sont-ils sinon de la terre ? – Des hommes de terre ont reçu l'Esprit du Seigneur et en ont oint le peuple de Dieu. Par la prophétie, ils voyaient, mais ne possédaient pas encore¹⁹. » L'aveugle aux yeux enduits de boue ne voit encore rien : « Celui qui ne connaît pas le Christ marche les yeux oints²⁰. » Il lui faut aller à la piscine de Siloé, c'est-à-dire à la piscine de l'Envoyé, pour voir clair, « parce que dans le Christ Seigneur a été accomplie

16. AMBR. *Sacr.* 3, 12, SC 25 b, p. 98 ; l'idée est supposée par ORIG. *Hom. Is.* 6, 3, GCS, p. 273, 31-274, 6, ainsi que par ORIG. *Cat. Ioh.* 63, GCS 10, p. 534, 4-28.

17. AVG. *Ser.* 135, 1, PL 39, 746. Le *Ser.* 136 B (Lambot 10), prononcé en carême à une date inconnue, fait aussi de Jn 9, 6-7 une figure du baptême, mais ne commente pas la guérison par la boue.

18. AVG. *In Ioh.* 2, 16, BA 71, p. 205.

19. AVG. *Ser.* 136 C (Lambot 11), PLS 2, 796 : « Terra prophetas significat ; haec enim praemissa est terra quia prophetae, quid nisi terra ? Homines uidelicet de terra acceperunt spiritum Domini et inunxerunt populum Dei. Prophetia uidebant sed nondum tenebant ».

20. *Ibid.* : « Qui non cognoscit Christum inunctus ambulat ».

toute prophétie²¹ ». Et Augustin, dans une apostrophe rhétorique au peuple juif, s'exclame : « Pourquoi lis-tu le prophète ? Va à Siloé pour voir le Christ et savoir de qui tu portes la salive²². » La boue donc représente l'Ancien Testament : c'est une boue salutaire, parce que l'Esprit du Seigneur est en lui et qu'il est annonce du Christ ; mais elle est inefficace si l'on ne va à Siloé, c'est-à-dire au Christ. L'interprétation du *Sermon* 136 A est fort semblable : « Le crachat du Christ est la prophétie ; la boue, ce sont les hommes : rappelez-vous à partir de quoi l'homme a été créé. Quand donc des hommes prophétisaient, c'était un crachat dans la boue » : c'est le trésor dans le vase d'argile dont parle Paul (2 Co 4, 7)²³. L'exégèse qu'on lit dans les deux sermons non datés est celle que suppose l'allusion fugitive à Jn 9, 6 dans le *De uera religione* : la boue représente ce qu'il y a d'humain dans l'Écriture, la salive du Christ ce qui est divin.

Le *Sermon* 136, qu'on place dans les années 418-420, présente une variation tardive sur ce thème, dominée par l'opposition paulinienne de la Loi et de la grâce, si souvent reprise à l'époque de la lutte contre Pélage. Il tient compte du contexte de polémique avec les pharisiens dans lequel se déroule Jn 9 : les Juifs sont les véritables aveugles, qui ont, comme Paul, besoin du collyre du sang de la Passion pour ouvrir les yeux. Et ceux qui, même après la Passion, n'accueillent pas le Christ, conservent la Loi, mais sans la grâce : ils ont sur les yeux la terre, sans avoir la salive du Christ, et donc sont complètement aveugles, prennent la Loi au pied de la lettre et pratiquent le sabbat. « Considérez la salive du Christ même dans la terre du sabbat, et vous comprendrez que le sabbat lui-même prophétise le Christ. » La Loi sans la grâce, n'est que de la terre. La terre symbolise le sens littéral, purement humain, de l'Écriture, et la salive du Christ est la grâce, le sens spirituel²⁴. Dans le *Sermon* 136, la boue guérissante est donc aussi l'Écriture. Il n'y est toutefois pas question, comme dans le *De uera religione*, d'incorporation du verbe divin dans un langage humain terrestre, ni de la présence de l'Esprit Saint dans le prophète ; les deux composantes de la boue désignent les deux sens de l'Écriture, littéral et spirituel.

2) Jn 9, 6 dans la tradition exégétique

Les deux interprétations que nous avons dégagées sont-elles le fait d'Augustin, ou bien dérivent-elles de la tradition antérieure ? Guérison des yeux,

21. *Ibid.* : « quia in domino Christo completa est omnis propheta ».

22. *Ibid.* : « Quid legis prophetam ? Vade ad Siloam ut uideas eum et cognoscas cuius saliuam portas ».

23. AVG. *Ser.* 136 A (Mai 130), *PLS* 2, 520 : « Sputum Christ est propheta, lutum, homines. Quando ergo prophetabant homines, sputum erat in luto ; quid dicam de prophetis antiquis ? Ipse apostolus dicit : "Habemus thesaurum istum in uasis fictilibus" ».

24. Le lien avec l'enseignement du Christ et le Nouveau Testament est possible, mais non explicite.

illumination de l'âme : le rapport entre les deux est évident, et se trouve dans le paganisme comme dans le christianisme ancien²⁵. L'interprétation des guérisons d'aveugles comme figure de l'illumination baptismale est très répandue, et, en Jn 9, était peut-être déjà dans l'esprit de l'évangéliste²⁶. Parmi toutes les guérisons d'aveugles des Évangiles, le récit de Jn 9 occupe une place à part, du fait que l'homme est né aveugle et qu'il est guéri non par un simple toucher du Christ, comme en Mt 20, 34 ou 9, 29, ni seulement par sa salive, comme en Mc 8, 23, mais par un mélange de salive et de terre appelé simplement boue²⁷.

Ce détail a retenu les commentateurs, qui ont souvent vu là un rappel de la création d'Adam à partir de la glaise du sol. Que Jésus ait guéri l'aveugle-né au moyen d'une semblable boue manifestait à leurs yeux la divinité du Christ : celui qui recrée les yeux de l'aveugle n'est autre que le Verbe de Dieu qui a créé l'homme à l'origine. Cela soulignait aussi l'unité des deux Testaments, où un seul et même Dieu est à l'œuvre. Le thème est développé pour la première fois par Irénée de Lyon fin II^e s., et il est sans cesse repris par la suite comme argument opposé successivement aux gnostiques, aux manichéens, et aux ariens, moyennant de très légères adaptations²⁸. Ambroise et l'Ambrosiaster en usent à

25. D. KNIPP, *Christus medicus in der frühchristlichen Sarkophagskulptur*, Leyden 1998, p. 24-89 : sarcophage de Saint-Victor de Marseille et illumination baptismale.

26. B. FISCHER, « Der patristische Hintergrund... » (cf. note suivante), p. 73, n. 43. L'interprétation baptismale de Jn 9, 6-7 se rencontre dans IREN. *Haer.* 5, 15, 3, *SC* 153, p. 208-210 ; BARSAB. *Discours* 44, *PO* 41, p. 253 ; ORIG. *Hom. Is.* 6, 3, *GCS* p. 273, 31-274, 6 ; AMBR. *Sacr.* 3, 11-15, *SC* 25 b, p. 98-101 ; AMBR. *Ep.* 67, 6, *CSEL* 82, 2, p. 166-167 ; AVG. *In Ioh.* 44, 2 ; *Ser.* 136 A ; 135 A ; ARN. I. *In Ioh.* 3, *CC* 25 A, p. 273, 38-41 ; ASTER. *Hom.* 7, *PG* 40, 257 A ; CYR. A. *In Ioh.*, *PG* 73⁶, 961 ; Ps. THEOPH. *Euang. Ioh.* 6, *PLS* 3, 1325 ; ISID. *Alleg.* 240, *PL* 83, 128 C ; BED. *In Mat.* 4, 23, *CC* 120, p. 105, 228.

27. Sur l'interprétation de la péricope, les études sont peu nombreuses. Cf. F. BISCONTI, « Guérison de l'aveugle-né », *DECA*, p. 1118-1119 ; E. DASSMANN, *Sündenvergebung durch Taufe, Busse und Märtyrerfürbitte in den Zeugnissen frühchristlicher Frömmigkeit und Kunst*, Münster 1973, p. 305-309. B. FISCHER, « Der patristische Hintergrund der drei grossen Johanneischen Taufperikopen von der Samaritern, der Heilung des Blindgeborenen und der Auferweckung des Lazarus am dritten, vierten und fünften Sonntag der Quadragesima », *I Simboli dell'iniziazione cristiana*, Rome 1983, p. 61-79 (ici p. 73-75) ; D. RAMOS LISSÓN, « La tipologia de Jn 9, 6-7 en el De Sacramentis », *Ambrosius Episcopus. Atti del Congresso Internazionale di Studi Ambrosiani*, Milan 1976, II, p. 336-344 ; F. COCCHINI, « Pluralità e confluenza di tradizioni esegetiche e dispute dottrinali nella interpretazione agostiniana di Gv 9 », dans *Mélanges M. G. Mara, Augustinianum* 35, 1995, t. 2, p. 429-442 (ici, p. 431-433).

28. IREN. *Haer.* 5, 15, 2-3, *SC* 153, p. 204-210 ; BARSAB. *Discours* 43-44, *PO* 41, p. 251-253 ; EPHR. *Diatess.* 16, 28, *SC* 121, p. 16, 28 ; *Hymn. nativ.* 17, 14-15, *SC* 459, p. 217 ; *C. haer.* 37, 3, *CSCO* 170, p. 133 ; *Hymn. ieiu.* 6, 5, *CSCO* 247, p. 13 ; EPIPH. *Pan.* 46, 3, 5, *GCS*, p. 207, 2 ; 77, 18, 11, *GCS* 37, p. 432, 12 ; ASTER. *Hom.* 7, *PG* 40, 257 A ; CYR. A. *In Ioh.*, *PG* 73⁶, 961 C.

l'occasion²⁹. La création de l'aveugle-né avait en quelque sorte été laissée inachevée, et, selon l'interprétation d'Irénée, elle avait été volontairement différée « afin de manifester les œuvres de Dieu » (Jn 9, 3). Cette idée se retrouve en 401, dans un contexte très irénéen, chez Paulin de Nole (qui lisait le grec). Le *Sermon* 136 d'Augustin, dans les années 418-420, l'exploite également, sans doute à la suite d'une lecture de l'*Aduersus Haereses*, pour lequel l'existence de la traduction latine est alors assurée³⁰.

D'autres auteurs ont vu dans la boue dont Jésus enduit les yeux de l'aveugle plus qu'un rappel de la création. Sous l'influence de la tradition platonicienne et néoplatonicienne, Ambroise ne peut s'empêcher de lui donner une valeur négative³¹. C'est la boue de son péché que l'homme, lors de son inscription au baptême, se voit étendre sur les yeux par le Christ. Cela signifie qu'il lui faut d'abord reconnaître son péché ; celui qui prétend n'avoir pas de péché est quelqu'un à qui « le Christ n'a pas étendu la boue sur les yeux, c'est-à-dire n'a pas ouvert les yeux³² ». Les deux étapes de la guérison de l'aveugle, onction de boue et bain des yeux à la piscine de Siloé, semblent alors confondues, mais en fait Ambroise voit dans l'imposition de la boue l'entrée en catéchuménat et dans le bain à Siloé le baptême lui-même. Cette interprétation de la boue se lisait peut-être chez Origène, car on la retrouve chez Cyrille d'Alexandrie, qui parle d'aller laver à Siloé la noirceur du péché³³. Ambroise présente encore une autre exégèse. Quand Jésus crache à terre pour former cette boue, explique-t-il dans une lettre, le jet de salive (extérieur) manifeste ce qui est à l'intime du Christ (*interiora Christi*), c'est-à-dire sa divinité, et la salive qui sort de sa bouche représente aussi par analogie sa parole³⁴. L'assimilation de la salive à la parole

29. AMBR. *Ep.* 67, 6, CSEL 82, 2, p. 167, 41 ; *In Luc.* 1, 7, SC 45, p. 50 ; 10, 70, SC 62, p. 180 ; AMBRST. *Quaest.* 2, 43, CSEL 50, p. 440, 1-11 ; cf. aussi PAVL. N. *Carm.* 23, 290-309 ; PRVD. *Apoth.* 672-163 ; QUODVULTD. C. *Iud.* 17, 5, CC 60, p. 251, 19-23 ; PETR. CHRY. *Ser.* 178, 4 ; 176, 1 ; Ps. AVG. *Ser.* 96, 2, PL 39, 1929 ; *Consult. Za.* 1, 13, 7, SC 401, p. 106, 28 ; *In Symb. Nic.* 8, PLS 1, 229.

30. Je ne crois pas, à la différence d'Altaner, que l'image des dépouilles des Égyptiens en *Doctr.* 2, 40, 60 implique qu'Augustin a déjà lu Irénée (cf. B. ALTANER, « Augustinus und Irenäus », *Kleine Patristische Schriften*, TU 83, Berlin 1987, p. 197-200). La première citation explicite se trouve en 422 dans le *Contre Julien* ; Augustin a probablement lu Irénée auparavant, mais on ne sait trop quand. Pour ce qui est de l'Irénée latin, l'incertitude est grande : les datations vont du III^e s. à la première moitié du V^e s.

31. M. AUBINEAU, « Le thème du borbier dans la littérature grecque profane et chrétienne », *RechScR* 47, 1959, p. 185-214 (ici p. 190-200). L'interprétation de cette boue varie chez Ambroise, mais elle est toujours vue sous un angle négatif : AMBR. *Ep.* 67, 6, CSEL 82, 2, p. 166-167 : « caro luti nostri » (cf. *Vid.* 10, 62).

32. AMBR. *Sacr.* 3, 12-13, SC 25 b, p. 98-101 : « Hic lutum non habuit quod ei Christum non linuerat, hoc est, non illi aperuerat oculos ».

33. CYR. A. *In Ioh.*, PG 73⁶, 961.

34. AMBR. *Ep.* 67, 6.

se rencontre aussi chez Jérôme et Astérios³⁵, tandis que Prudence voit dans la salive qui humecte la terre une image de l'Esprit Saint qui, par le Christ incarné, se répand sur l'humanité pour la guérir³⁶.

Augustin a donc trouvé dans la tradition une exégèse qui distinguait dans la boue enduisant les yeux de l'aveugle un élément humain, la terre, et un élément divin, la salive du Christ, qui symbolise soit sa nature divine, soit sa parole efficace, soit encore l'Esprit Saint. À partir de 406-408, il voit systématiquement dans l'union des deux composantes une figure de l'Incarnation, seul collyre capable de guérir le regard malade de l'homme pour qu'il accède à la connaissance de Dieu. Il ne semble pas qu'on ait avant lui donné cette interprétation de Jn 9, 6³⁷. Cette interprétation, qui est reprise par Césaire d'Arles et Isidore, se perpétue au Moyen Âge³⁸. Le fait qu'elle apparaisse dans tous les textes plus tardifs d'Augustin suggère que les *Sermons* 136 A et C, qui voient encore dans la boue une figure de l'Ancien Testament comme le *De uera religione* sont à situer avant 406-408³⁹.

Dans le domaine latin, la première exégèse, où la boue représente l'Ancien Testament, se rencontre à ma connaissance seulement chez Augustin. Mais, dans son interprétation, cette boue qui peut figurer tantôt le Verbe incarné dans un corps humain, tantôt la parole de Dieu « incorporée » dans le langage humain des Écritures, cette gangue de boue que, tel le voile de Moïse, il faut enlever pour parvenir au sens spirituel, c'est-à-dire à la rencontre du Seigneur, évoque à l'esprit la pensée d'Origène⁴⁰. De fait, une chaîne a préservé un fragment du *Commentaire sur l'Évangile de Jean* de l'Alexandrin, dans lequel on lit une explication proche de celle que donne Augustin. Voici ce qu'écrit Origène. « Il se peut que la salive du Seigneur soit le symbole du verbe dernier, en tant que (proféré) en paroles, le seul que la nature humaine est capable de recevoir. Mais

35. HIER. *In Mc* 8, 22-26, CC 78, p. 476, 62-65 ; ASTER. *Hom.* 7, PG 40, 257 A-B.

36. PRVD. *Apoth.* 692-695 ; cette identification se trouve aussi dans AVG. *Ser.* 136 C. Mais l'exploitation du thème est différente : Augustin parle de la prophétie.

37. Quand Didyme dit que l'aveugle alors expérimente l'Incarnation de celui qui l'a ramené à la vue, il est probable qu'il ne dit rien de plus que les textes, nombreux, qui allèguent Jn 9, 6 comme preuve (il crache) de la véritable humanité du Christ : DID. *In Za.* 1, 250, SC 83, p. 322. C'est ce qu'on lit dans un passage d'Épiphanie dirigé contre les ariens ; lui aussi parle de l'Incarnation, mais c'est à propos du nom de la piscine : Siloé, c'est-à-dire l'Envoyé, selon l'interprétation déjà donnée dans l'Évangile (EPIPH. *Pan.* 69, 81, 4, GCS 37, p. 229, 4 s.).

38. CAES. *Ser.* 172, 3, CC 104, p. 704 ; BED. *In Mat.* 4, 23, CC 120, p. 105, 233-238.

39. Les auteurs de la *Vetus Latina* de Beuron, les seuls à ma connaissance à avancer une indication de date pour le *Ser.* 136 A, portent : « avant 410 » (H. J. FREDE, *Vetus Latina, I/I. Kirchenschriftsteller. Verzeichnis und Sigel*, Freiburg 1999. Dans le *Ser.* 136, 5, de 418-420, où la terre est la Loi et la salive est la grâce, il n'y a qu'un écho lointain de cette interprétation.

40. Cf. U. HANS VON BALTHASAR, *Parole et mystère chez Origène*, Paris 1957, p. 45-49.

puisqu'un tel verbe ne vient pas aux hommes nu, sans matière ni images corporelles, Jésus pour cette raison crache à terre et fait de la boue. Eh bien, vois si tu peux expliquer toute l'Écriture et le style des narrations qu'on y trouve en disant qu'elle est constituée d'une part de pensers divins – c'est la salive du Christ –, et d'autre part d'une relation consistant en récits et affaires humaines – c'est la terre du sol, si bien que toute la lettre de la Loi, des prophètes et des autres écrits est faite d'une boue de cette sorte, dont il faut oindre les yeux de ceux qui ne voient pas pour aller ensuite à la Siloé de l'Envoyé de Dieu. On désigne par là la plongée dans les questions et les difficultés concernant la vérité ; de fait, Job dit quelque part : "Le mortel nage difficilement dans les paroles" (Jb 11, 2). Lavons donc à l'eau de la piscine de l'Envoyé la boue dont nos yeux ont été oints, pour être en mesure ensuite de recouvrer la vue. Tu considéreras comme de la boue les tout premiers éléments des paroles de Dieu (Hé 5, 12), qui sont comme le lait dont sont nourris les petits enfants que nous sommes (Hé 5, 12-13 ; 1 Co 3, 2) Mais quand disparaît ce qui est de l'enfant (1 Co 13, 11) et que nous recevons une nourriture solide (Hé 5, 14 ; 1 Co 3, 2), nous rejetons la boue pour revenir à Jésus voyant clair. Tout cela concerne le Fils de Dieu, car, selon les diverses appellations qu'il reçoit, c'est lui l'Envoyé. Accueille ce qui est humain (en Jésus) avant Siloé, et rapporte à ce qui est divin en lui l'eau envoyée et Siloé⁴¹. » J'ai longuement cité ce texte, parce qu'on y retrouve, outre l'exégèse considérée, des thèmes qui sont familiers à Augustin à l'époque du *De uera religione*, et notamment l'opposition paulinienne entre le lait et la nourriture solide, avec application aux progrès dans l'interprétation spirituelle de l'Écriture.

Il est difficile de ne pas penser qu'Augustin a eu connaissance sinon de cette page d'Origène (les parallèles ne sont pas assez précis pour l'affirmer), du moins des idées qu'elle renferme. La question est de savoir par quel biais. On ne connaît pas de traduction latine ancienne du commentaire d'Origène sur l'Évangile de Jean, et Augustin sait alors trop peu de grec pour se lancer dans la lecture de cet ouvrage monumental, à supposer qu'il ait pu en avoir le texte grec, ce qui est loin d'être certain. Reste à supposer qu'il a entendu exposer cette exégèse de la péripécopie de l'aveugle-né. Par qui ? Peut-être faut-il songer, une fois de plus, à la médiation des néoplatoniciens chrétiens de Milan et au cercle de Simplicianus⁴², ou à celle de la prédication d'Ambroise. On sait que l'évêque de Milan a beaucoup utilisé les commentaires sur les Psaumes d'Origène, les Homélie

41. ORIG. *Cat. Ioh.* 63, *GCS* 10, p. 534, 4-28. À la dernière ligne les manuscrits ont « l'eau envoyée », mais, si l'on suppose la même hésitation entre l'accusatif et le génitif qu'on a à la ligne 15, on pourrait lire « l'eau de l'envoyé » (je remercie A. Le Boulluec de cette suggestion). F. Cocchini (cf. p. 433-434 de l'article cité plus haut, n. 27) avait fait remarquer qu'Augustin s'interroge comme Origène sur la signification du « scimus quia peccatores Deus non audit », bien qu'il propose une explication différente (*In Ioh. Fr.* 70).

42. P. COURCELLE, *Recherches sur les Confessions de saint Augustin*, Paris 1950, p. 168-173.

(et peut-être aussi le commentaire perdu) sur Luc, probablement aussi le commentaire du Cantique des Cantiques, mais, à ma connaissance, personne ne parle de l'influence du commentaire sur Jean⁴³. On n'a pas de texte où Ambroise compare la boue de Jn 9, 6 à l'Écriture. Pourtant, l'*Épître* 67, qui voit dans la salive qui la compose la parole du Christ, pourrait suggérer que l'idée ne lui était pas étrangère. De plus, la présence dans le *De Sacramentis* de l'idée d'Origène selon laquelle l'onction des yeux de l'aveugle signifie l'entrée en catéchuménat, pourrait faire penser que le commentaire origénien de l'épisode est familier à l'évêque de Milan. Ajoutons qu'il a certainement prêché plus d'une fois sur le sujet, la péricope de l'aveugle-né faisant partie des lectures de carême dans la liturgie milanaise⁴⁴, et que nous n'avons qu'une connaissance très réduite de sa prédication. Ambroise pourrait être le médiateur entre Origène et Augustin.

B. La parabole des talents

1) L'interprétation augustinienne

Une curieuse interprétation de la parabole des talents est insérée dans la partie du *De uera religione* où Augustin entend montrer à Romanianus que le christianisme est la vraie religion parce seul capable de guérir l'homme, le Christ redressant en lui la triple concupiscence qui résume tout le désir humain (§ 68-106)⁴⁵. Par la curiosité, ou concupiscence des yeux, les hommes arrêtent leur regard à des apparences au lieu de tendre à la connaissance de la vérité ; c'est là « user mal de ce grand bien qu'est l'esprit, en préférant chercher hors de lui des réalités visibles, qui auraient dû le ramener à la contemplation et à l'amour des intelligibles⁴⁶ ». Et Augustin d'ajouter : « Ils n'usent pas bien du talent à eux confié, cette acuité de l'esprit par laquelle on voit se distinguer ceux qu'on appelle savants, cultivés ou spirituels, mais ils la tiennent serrée dans leur mouchoir ou enfouie en terre, c'est-à-dire dans le raffinement et le superflu, ou

43. Voir les mises au point de H. SAVON, « Ambroise lecteur d'Origène », L. F. PIZZOLATO, M. RIZZI (éd.), *Nec timeo mori*, Studia Patristica Mediolanensia 21, Milan 1998, p. 220-234.

44. F. BISCONTI, « Guérison de l'aveugle-né », *DECA*, p. 1118-1119.

45. I. BOCHET, « *Animae medicina* : La libération de la triple convoitise selon le *De uera religione* », *Il misterio del male e la libertà possibile (IV) : Ripensare Agostino*, *Studia Ephemeridis Augustinianum* 59, Rome 1997, p. 143-176 ; particulièrement p. 145-148.

46. *Ver. rel.* 54, 104, BA 8, p. 176 : « Qui ergo male utuntur tanto mentis bono, ut extra eam uisibilia magis appetant, quibus ad conspicienda et diligenda intellegibilia commemorari debuerunt ». Dans ce passage et plus encore dans les suivants, j'ai sérieusement remanié la traduction de la Bibliothèque Augustinienne.

encore étouffée par les convoitises terrestres⁴⁷ ». Qui agit de la sorte, ajoute Augustin, sera livré aux ténèbres extérieures (cf. Mt 25, 30) qu'il a aimées, puisque son âme s'est portée vers les choses extérieures⁴⁸, tandis que l'homme qui use bien de son esprit entrera dans la joie de son maître (cf. Mt 25, 21. 23).

Augustin poursuit le commentaire de la façon suivante. « Celui qui use bien des cinq sens du corps pour croire et annoncer les œuvres de Dieu et nourrir l'amour de Dieu, ou encore qui use bien de l'action et de la connaissance pour pacifier sa nature et connaître Dieu, celui-là entre dans la joie de son maître. C'est pourquoi le talent enlevé à celui qui en use mal est donné à celui qui a bien usé des cinq talents. Ce n'est pas que la pénétration de l'intelligence puisse passer de l'un à l'autre, mais il est signifié par là que des hommes doués, mais négligents et impies, peuvent la perdre, tandis que des hommes attentifs et pieux, quoique moins doués, y parviennent. De fait, ce talent n'est pas donné à celui qui en avait reçu deux – car celui qui se conduit bien dans l'action et la connaissance possède déjà cela –, mais à celui qui en avait reçu cinq. Car celui qui ne croit qu'aux réalités visibles, c'est-à-dire temporelles, n'a pas encore l'acuité d'esprit qui rend apte à contempler les réalités éternelles. Mais il peut l'obtenir, si en toutes ces réalités visibles il loue Dieu qui en est l'artisan, s'il croit fermement en lui dans la foi, l'attend dans l'espérance et le cherche avec amour⁴⁹. »

On peut user bien ou mal des sens ou de l'esprit ; c'est ce qu'entend illustrer Augustin au moyen de cette curieuse exégèse de la parabole des talents, qui mêle aux détails du récit matthéen des traits empruntés à Luc ; c'est en effet dans l'Évangile de Luc que le mauvais serviteur cache la pièce d'argent dans un mouchoir (*sudarium*), tandis qu'en Matthieu elle est enfouie dans la terre (Mt 25, 25, 18 ; Lc 19, 20). L'allégorie développée par Augustin est surprenante. Le talent unique figure l'intelligence ; use mal du talent, l'homme qui

47. *Ibid.* 105 : « quia non bene utuntur talento sibi commisso, id est mentis acie qua uidentur omnes qui docti aut urbani aut faceti nominantur excellere ; sed habent eam in sudario ligatam aut in terra obrutam, id est delicatis et superfluis rebus aut terrenis cupiditatibus inuolutam et oppressam ».

48. Cf. *In Ps.* 139, 15.

49. *Ver. rel.* 54, 106 : « Qui vero bene utitur uel ipsis quinque sensibus corporis ad credenda et praedicanda opera Dei et nutriendam caritatem ipsius, uel actione et cognitione ad pacificandam naturam suam et cognoscendum Deum, intrat in gaudium domini sui. Propterea, talentum quod male utenti aufertur, illi datur qui talentis quinque bene usus est ; non quia transferri potest acumen intellegentia, sed ita significatum est posse hoc amittere negligentes et impios ingeniosos, et ad eam peruenire diligentes et pios, quamuis ingenio tardiores. Non enim datum est illud talentum ei qui acceperat duo – habet enim et hoc qui actione et cognitione bene uiuit –, sed ei qui acceperat quinque. Nondum enim habet ad aeterna contemplananda idoneam mentis aciem qui uisibilibus tantum, id est temporalibus, credit ; sed habere potest, qui horum omnium sensibilium Deum artificem laudat et eum persuadet fide et exspectat spe et quaerit caritate ». L'expression « eum persuadet fide » est étrange : *persuadere* y est un équivalent de *credere*.

assujettit son esprit au sensible ; en use bien celui qui, tout comme le serviteur qui a reçu les cinq talents, met les sens au service de la croissance de la foi, en soi et chez autrui⁵⁰ ; ou encore celui qui, à l'instar du serviteur qui a reçu les deux talents, allie à la quête de Dieu la lutte contre les passions. C'est ce dernier qui est considéré comme le serviteur parfait : rien ne lui manque, il n'a pas besoin d'un talent supplémentaire, contrairement à l'homme qui, resté au niveau des sens, en reste au niveau des opinions (*tantum credit*) et ne peut contempler les intelligibles ; le talent supplémentaire qui lui est nécessaire est le don de la louange, qui peut le conduire malgré tout au Créateur par la créature⁵¹.

Cette allégorie morale fait sans aucun doute violence au texte de la parabole⁵². Si en effet les cinq talents désignent les sens, tout homme les reçoit à la naissance. Le talent, nous dit-on, est l'intelligence, dont les hommes reçoivent qui plus, qui moins ; mais on peut compenser par le zèle et le travail la médiocrité du don, ou au contraire gâcher le don par sa négligence. Nul ne contestera la vérité de cette affirmation, mais la parabole ne dit rien de tel : là, nulle compensation ; c'est le moins doué qui en fait le moins, et il en est puni. Le manque de logique de l'interprétation n'embarrasse aucunement notre auteur, gêné seulement par le fait qu'à la différence des « talents », l'intelligence ne se transmet pas d'un homme à l'autre. Autre difficulté dans l'explication donnée par Augustin : contrairement à ce qu'on lit dans la parabole, que ce soit dans la version de Matthieu ou dans celle de Luc, le serviteur qui a fait fructifier davantage l'argent de son maître, à savoir l'homme qui a reçu les cinq talents, ne reçoit pas la récompense la plus forte. Elle échoit à celui qui en a reçu deux. Dans le *De uera religione*, une symbolique des nombres préexistante gouverne l'interprétation de la parabole : cinq, chiffre des sens du corps, apparaît comme inférieur à deux, nombre qui signifie l'union de l'action et de la connaissance.

On peut comprendre qu'Augustin ait volontiers adopté une exégèse qui présentait entre autres l'avantage de ne pas imputer une injustice à Dieu, puisqu'elle déclare que tout homme a reçu le talent de l'intelligence⁵³ ; il est plus difficile d'admettre qu'il a lui-même élaboré une interprétation dont l'illogisme apparaît à qui y réfléchit un tant soit peu. Du reste, elle ne reparait plus jamais sous la plume d'Augustin. Partout ailleurs, il voit dans le talent qu'il faut faire

50. *Credere* passe par les sens : c'est par l'*historia* sacrée (§ 46), par les miracles visibles (§ 47) et par le langage biblique se servant d'images sensibles (§ 98), que l'on vient à la foi.

51. Ces idées sont caractéristiques du premier Augustin, chez qui la foi apparaît souvent comme une étape inférieure à dépasser ; elles sont aussi en harmonie avec une des idées force du livre, qui est de montrer que le christianisme permet à l'homme simple d'accéder là où, selon les philosophes, seul le sage peut aller.

52. C'est pourtant elle qui a dominé l'intelligence courante de la parabole, comme l'indique l'évolution de sens du mot *talent* dans les langues romanes.

53. Cette question de la justice de Dieu est généralement abordée par les commentateurs de la parabole : HIL. *In Mat.* 27, 6, SC 258, p. 210 ; AMBR. *In Luc.* 8, 91, SC 62, p. 139 ; HIER. *In Mat.* 4 (25, 14-16), SC 259, p. 220.

fructifier une image de la foi ou de la parole de Dieu⁵⁴. Dans les *Questions sur les Évangiles*, la parabole, dans sa version lucanienne, est l'objet d'une exégèse typologique d'un tout autre style que celle du *De uera religione*⁵⁵. L'idée qui vient à l'esprit est que cette dernière reflète probablement les lectures d'Augustin à l'époque. Mais quelles étaient-elles ?

2) L'exégèse de la parabole dans la tradition

On a vu que chez Augustin, les récits de Matthieu et de Luc interfèrent. De fait, l'analogie des deux paraboles, celle des talents et celle des mines, a souvent conduit à les rapprocher, sinon à les confondre⁵⁶. Des deux côtés, un maître part en voyage en confiant de l'argent à ses serviteurs qui devront lui rendre des comptes à son retour. Chez Matthieu, il y a trois serviteurs qui reçoivent respectivement 5, 2 et 1 talents ; chez Luc, dix serviteurs qui reçoivent chacun une mine, mais dans la suite du récit, on n'entend plus parler que de trois serviteurs, comme dans Matthieu. Si pour Matthieu les bons serviteurs se contentent, par des moyens non précisés, de doubler la mise, pour Luc, il font des gains faramineux en plaçant l'argent à la banque ; mais le mauvais serviteur est pour les deux évangélistes celui qui, par crainte du maître et par peur de tout perdre, cache l'argent reçu au lieu de le faire fructifier. Il l'enfouit dans la terre (Mt) ou dans un mouchoir (Lc). Un amalgame des données des deux paraboles semblable à celui d'Augustin se rencontre chez Origène, Ambroise et Jérôme⁵⁷.

Dans le talent ou la mine, les Pères ont généralement vu la foi et la grâce reçue au baptême⁵⁸, ou encore la parole de Dieu, confiée à l'homme⁵⁹.

54. *Op. mon.* 1, 2, BA 1, p. 320 ; *In Ps.* 115, 1, CC 40, p. 1653, 31-34 ; *In Ioh.* 10, 9, BA 70, p. 570 ; *Fid. op.* 17, 32, BA 8, p. 424 ; *Ser.* 376 A, 4, PL 39, 1671 ; *Ser.* 279, PLS 2, 659 ; seul *Quaest. Simpl.* 2, 1, 10, BA 10, p. 542, n'utilise pas la parabole de la même façon.

55. *Quaest. euang.* 2, 46, CC 44 B, p. 109-111 : le maître qui part au loin pour revenir en tant que roi est le Christ ; les dix mines sont le décalogue, données à dix serviteurs qui sont les Juifs ; faire fructifier les mines, c'est augmenter le nombre des croyants par la prédication ; garder la mine dans son mouchoir, c'est ne pas annoncer le Christ, tandis que la placer à la banque, c'est confesser sa foi ; ceux qui ont gagné dix mines ou cinq mines sont ceux qui ont compris la Loi par la grâce et en ont ainsi multiplié le sens.

56. A. ORBE, *Parábolas evangélicas en San Ireneo*, t. 2, Madrid 1972, p. 79.

57. ORIG. *Hom. Ex.* 13, 1, SC 321, p. 374 ; AMBR. *Fid.* 5, 13-14, CSEL 78, p. 221 ; *In Luc.* 8, 95, SC 52, p. 139 ; HIER. *In Mat.* 4 (25, 18), SC 259, p. 222 ; *Ep.* 14, 8 ; 21, 5 (Labourt, t. 1, p. 42, 16 ; 89, 20) ; Adu. Iouin. 2, 33, PL 23, 330.

58. IREN. *Haer.* 3, 17, 3, SC 311, p. 336, 70 ; ORIG. *In Luc. Fr.* 86, SC 87, p. 544 (GCS 49², p. 327, 1-6) ; AMBR. *Virg.* 1, 1, 1 ; 1, 11, 64, PL 16, 187 et 206 ; PAVL. N. *Ep.* 10, 1, Santaniello, 1, p. 310.

59. TERT. *Praescr.* 26, 3, CC 1, p. 207, 7 ; ORIG. *In Mat.* A 66, (GCS, p. 54-55 ; PG 13, 1703-1704) ; *Hom. Jer.* 20, 3, SC 238, p. 260 ; EVS. *In Luc. Fr.*, PG 24, 592-593 ; *In Ps.* 36, PG 23, 333 ; HIL. *In Mat.* 27, 6-7, SC 258, p. 210, 12 et 15 ; AMBR. *Fid.* 5, 9 et 14, CSEL 78,

Qu'est-ce que placer l'argent de Dieu à la banque ? Origène et Ambroise expliquent que c'est enseigner et interpréter l'Écriture⁶⁰. Quant aux intérêts produits par l'argent ainsi placé, ils représentent chez Origène, Eusèbe de Césarée, Hilaire, Ambroise et Jérôme, la mise en pratique de la parole de Dieu, les progrès des auditeurs, en un mot, leurs œuvres⁶¹. Enfouir le talent, c'est négliger la grâce et la parole divine. S'il y a de légères variantes, nos auteurs s'accordent globalement sur tous ces points. C'est quand il s'agit d'identifier les différents serviteurs que les divergences se font jour. Sont-ils seulement les disciples historiques de Jésus, ou tous les croyants ? Un même auteur peut donner l'une et l'autre interprétation en fonction du contexte, comme c'est le cas d'Eusèbe de Césarée⁶².

Il est évident que la tonalité d'ensemble du commentaire guide le choix de l'exégète. Les serviteurs représentent tout autre chose selon le point de vue, typologique ou allégorico-moral. Dans l'exégèse figurative d'Hilaire, celui qui n'a qu'un talent est le peuple juif, qui a reçu en dépôt la foi au Dieu unique. Celui qui en a deux représente les croyants issus du paganisme, qui possèdent la foi au Père et au Fils, ainsi qu'aux deux natures du Fils. Le serviteur aux cinq talents figure les chrétiens issus du judaïsme : Moïse leur a transmis les cinq livres de la Loi, et, par la foi au Christ, ils doublent le dépôt confié et obtiennent dix talents⁶³. Dans l'application qu'Origène fait de la parabole à l'intelligence de l'Écriture, le serviteur qui, avec cinq talents, en gagne cinq autres, est le croyant qui a une connaissance parfaite des Écritures ; le serviteur aux deux talents s'élève un peu au-dessus de la lettre, mais imparfaitement ; quant au serviteur au talent unique, c'est l'homme qui s'en tient au sens littéral du texte⁶⁴.

Le dénominateur commun au dépôt reçu par les trois serviteurs est un talent. Deux auteurs seulement y voient l'image de la raison, qui distingue l'homme des bêtes et fait de lui une image de Dieu⁶⁵ : Ambroise et Jérôme. C'est donc de leur côté qu'il nous faut nous tourner pour découvrir le commentaire qui a influencé l'exégèse augustinienne.

p. 220-221 ; AMBR. *In Luc.* 8, 93, SC 62, p. 138 ; *Ep.* 7, 14, 1, CSEL 82, 1, p. 50, 130 ; *In Ps.* 36, 43 et 62, CSEL 64, p. 104, 16 et 120, 5 ; *Tob.* 19, 63-64, CSEL 32, 2, p. 556-557.

60. ORIG. *Hom. Ex.* 13, 1, SC 321, p. 374 ; AMBR. *In Ps.* 36, 43.

61. ORIG. *In Ps.* 36, 3, 4, SC 411, p. 172 ; EVS. *In Luc. Fr.*, PG 24, 592-593 ; HIL. *In Mat.* 27, 8, SC 258, p. 212, 14 ; AMBR. *In Luc.* 8, 92 ; HIER. *In Mat.* 4 (25, 28), SC 259, p. 226, 208.

62. EVS. *In Luc. Fr.*, PG 24, 592.

63. HIL. *In Mat.* 27, 7-9, SC 258, p. 210-213.

64. ORIG. *In Mat.* A 66 (GCS, p. 54-55 ; PG 13, 1703-1704).

65. AMBR. *In Luc.* 8, 95, SC 62, p. 139 ; HIER. *In Mat.* 4 (25, 14-15), SC 259, p. 222.

a) Ambroise

L'évêque de Milan, dans ses homélies *Sur l'Évangile de Luc*, commente la parabole des mines de cet Évangile, en renvoyant explicitement ses auditeurs à ce qu'on trouve dans la version de Matthieu. « D'une mine, l'un a tiré dix, l'autre cinq. Peut-être les mines représentent-elles la pratique (*moralia*), car il y a cinq sens dans le corps, et les dix, qui sont le double, le sens mystique de la Loi et la pratique du bien moral (*mysticum et moralia probitatis*). C'est pour la même raison que Matthieu parle de cinq talents et de deux talents, de façon que les cinq représentent la pratique, et les deux, la pratique et le sens mystique (*mysticum atque morale*) ; ainsi, ce qui est inférieur par le nombre est en fait plus riche. Nous pouvons encore entendre par les dix mines le décalogue, c'est-à-dire la doctrine de la Loi, et par les cinq mines, l'enseignement de la règle de vie. Mais l'homme versé dans la Loi, je veux qu'il soit en tout point parfait, "car le royaume de Dieu n'est pas dans les paroles, mais dans la vertu." (1, Co 4, 20)⁶⁶ » Qu'est-ce donc que la pièce unique que le mauvais serviteur a frileusement cachée ? « Il dit qu'il l'a cachée en terre (Mt 25, 18), parce qu'il a, dans la recherche des plaisirs, étouffé la raison, qui nous a été donnée à l'image et à la ressemblance de Dieu, et l'a pour ainsi dire cachée dans la fosse de sa chair⁶⁷ », ou encore « dans ce qu'on peut appeler la terre de sa chair⁶⁸ ». Le texte se ressent de l'influence d'Origène, sans doute à travers le commentaire perdu sur Luc dont on a de bonnes raisons de penser qu'il a été exploité par Ambroise dans ces homélies⁶⁹ ; il est loin d'être limpide, ce qui tient en partie au fait qu'il mêle les données chiffrées de Matthieu à celles de Luc, mais probablement aussi à la pluralité de ses sources⁷⁰.

b) Jérôme

Il apparaît d'entrée de jeu que Jérôme réunit deux interprétations différentes. « Dans les cinq, deux et un talents, il nous faut comprendre soit les grâces différentes accordées à chacun, soit, dans le premier cas, les cinq sens considérés

66. *Ibid.* 92, p. 139 (traduction légèrement modifiée).

67. *Ibid.* 95, p. 139.

68. AMBR. *Fid.* 5, Prol. 13, *CSEL* 78, p. 221,96 ; cf. aussi *Virg.* 1, 1, 1.

69. *Mysticum et morale* : c'est chez Origène une désignation courante des deux sens de l'Écriture qui dépassent la lettre du texte ; or, Origène appliquait les trois rendements du talent aux trois sens de l'Écriture : ORIG. *In Mat.* A 66 (*GCS*, p. 54-55 ; *PG* 13, 1703-1704).

70. Le commentaire qu'il fait de la parabole en *Fid.* 5, 7-14 manifeste l'influence d'Irénée et d'Hilaire : § 10 : IREN. *Haer.* 3, 17, 3 (cf. aussi *In Luc.* 9, 18), où les deux talents sont, comme les deux pièces du bon Samaritain, les deux Testaments) ; § 13 : HIL. *In Mat.* 27, 9 : le serviteur qui a enfoui le talent est le peuple juif.

plus haut⁷¹, dans le second cas, l'intelligence et les œuvres, dans le troisième, la raison qui distingue les hommes que nous sommes des animaux⁷². » Qu'est-ce que doubler les cinq talents ? « Les sens terrestres qu'il avait reçus, ce serviteur les a doublés en y ajoutant la connaissance des choses célestes, en s'élevant de l'intelligence des choses terrestres à celle du Créateur, des corporelles aux incorporelles, des visibles aux invisibles, des éphémères aux éternelles⁷³. » Les deux talents représentent « l'intelligence et les œuvres », ou encore, « la connaissance et les œuvres⁷⁴ » ; les doubler, c'est soit ajouter la connaissance du Nouveau Testament à celle de l'Ancien, comme chez Hilaire, soit « voir dans la connaissance et les œuvres de la vie présente la figure de la béatitude à venir⁷⁵ ». « Mais celui qui n'avait reçu qu'un talent s'en alla faire un trou en terre et y cacha l'argent de son maître ». Pris par les œuvres terrestres et par les plaisirs du siècle, le mauvais serviteur a négligé et souillé les préceptes de Dieu. Notons cependant que, selon un autre Évangéliste, il a lié dans un mouchoir l'enseignement du père de famille, c'est-à-dire qu'il lui a enlevé toute vigueur, par une vie de nonchalance et de mollesse (*delicate*)⁷⁶. » Cette dernière interprétation a séduit Jérôme, qui l'utilise aussi dans une lettre où il répond aux questions exégétiques du pape Damase : « La richesse de Dieu, c'est tout ce qui en nous est vie, raison, pensée, expression du langage [...] ; c'est cela, le talent qu'il ne faut ni serrer dans un mouchoir, c'est-à-dire utiliser avec mollesse (*delicate*) et paresse, ni enfouir dans le sol, c'est-à-dire obscurcir par des pensées terrestres⁷⁷ ».

En dépit de nombreuses divergences, Jérôme et Ambroise présentent plusieurs points de rencontre : cinq est le nombre des sens ; deux a rapport à la connaissance et à l'action – même si les choses ne sont pas formulées exactement de la même manière des deux côtés – ; le talent unique est ce qui distingue l'homme de l'animal ; l'enfouissement de ce talent a quelque chose à voir avec les plaisirs du monde. Les deux auteurs utilisent plusieurs sources : on peut raisonnablement supposer que l'une d'entre elles leur est commune.

71. Dans l'explication de la parabole des cinq vierges sages et des cinq vierges folles, où les vierges désignent également les sens.

72. HIER. *In Mat.* 4 (25, 14-15), SC 259, p. 220, 135.

73. *Ibid.* 16, p. 222, 140.

74. *Ibid.* 14-15, p. 220, 37 ; 17, p. 222, 147.

75. *Ibid.* 17, p. 222, 145-148.

76. *Ibid.* 18, p. 222, 149-154.

77. HIER. *Ep.* 21, 5, Labourt, t. 1, p. 89, 13-15 ; 20-23. Cf. DID. *In Ps.* 36, 21, M. Gronewald, 4, p. 86, 15.

3) La source d'Augustin

Entre l'exégèse d'Ambroise et celle d'Augustin, on peut déceler plusieurs points de contact : la relation établie entre la mine et la raison, entre les cinq pièces d'argent et les sens, et surtout l'idée que, finalement, ce que représentent les deux talents est supérieur à ce que signifient les cinq, puisqu'ils désignent à la fois la parole et sa mise en pratique. Ce dernier point ne figure pas chez Jérôme, pour qui le serviteur aux cinq talents est supérieur aux autres⁷⁸.

Pourtant, l'interprétation d'Augustin s'apparente plus étroitement à celle de Jérôme. L'explication des deux talents est semblable chez les deux auteurs : *actio et cognitio* chez Augustin, *intellegentia* (ou *scientia*) et *opera* pour Jérôme. Celle de la duplication des cinq talents est identique : double les cinq talents l'homme qui prend appui sur les sens pour passer de la connaissance du visible aux intelligibles ; Ambroise ne dit rien de tel. Si l'interprétation du talent enfoui dans la terre est analogue chez nos trois auteurs, qui évoquent tous l'esprit étouffé par les convoitises et les plaisirs, Jérôme et Augustin sont les seuls à donner sens au fait de serrer la pièce d'argent dans un mouchoir, ce qu'ils interprètent de la même façon et dans des termes similaires : l'intelligence s'émousse dans une vie de mollesse et de raffinement. Le mouchoir (*sudarium*) est considéré comme un objet de luxe fort inutile⁷⁹ : *delicatis et superfluis rebus... inuolutam*, dit Augustin, et le terme *delicate* revient trois fois chez Jérôme à ce sujet⁸⁰. Enfin, le développement sur les grands dons qu'un homme doué peut gâcher, alors que le travail compense des capacités plus médiocres, – dont on a fait remarquer plus haut le peu de pertinence dans le contexte augustiniens –, se retrouve presque exactement dans le commentaire de Jérôme : « Nombreux sont ceux qui, tout en ayant une sagesse et une pénétration d'esprit naturelles (*acumen ingenii*), perdent ces dons naturels et voient passer à d'autres la récompense qui leur avait été promise, si la négligence et la paresse gâtent ce don de la nature, à la différence de ce qui arrive à l'homme un peu moins doué (*tardior*), qui a compensé par le travail et l'activité ce qu'il a reçu en moins⁸¹. » La proximité des commentaires de Jérôme et Augustin saute ici aux yeux.

78. HIER. *In Mat.* 4 (25, 26-28), SC 259, p. 226, 211-213.

79. DAREMBERG-SAGLIO, s. v. *Orarium*, p. 223-225. Fin IV^e s., *sudarium* (ou *orarium*) n'est plus un objet de luxe, comme le prouve HIER. *Ep.* 52, 9.

80. *Ibid.* 18, p. 222, 54 : « molliter et delicate uiuendo ». *Ep.* 21, 5, p. 89, 13-15 ; 20-23 ; *delicate* : cf. aussi *Adu. Iouin.* 2, 33, PL 23, 330 : « nec seruat in sudario *delicate* gratiam quam accipit ».

81. HIER. *In Mat.* 4 (25, 29), p. 228, 225-230 (traduction modifiée). Les termes en italiques se trouvent également chez Augustin. Chez Jérôme, le développement se comprend mieux, car la première des deux interprétations qu'il propose pour les talents consiste à y voir les dons gracieux que chacun a reçus de Dieu : *Ibid.* 4 (25, 14-15), p. 220, 35-36

Il serait naturel de penser qu'Augustin dépend de Jérôme. Mais la chronologie interdit absolument une telle conclusion : le *De uera religione* est datable de 390 ; or, le *Commentaire sur Matthieu* de Jérôme a été rédigé en 398⁸². Il faut donc que nos deux auteurs⁸³ dérivent d'un ouvrage antérieur, latin, selon toute probabilité, puisqu'Augustin ne lit guère le grec à cette époque-là.

Quel est ce commentaire ? On sait par une lettre de Jérôme à Aurélius de Carthage, que dès avant 392-393, est disponible dans la métropole africaine un commentaire de Matthieu que l'on estime assez pour l'attribuer au prêtre de Bethléem, ce que l'intéressé dément avec esprit⁸⁴. Ne serait-ce pas la source d'Augustin ? Et à qui attribuer cet opuscule anonyme, que Jérôme a également eu entre les mains ? Jérôme, on l'a dit, a conjugué plusieurs sources dans son commentaire de la parabole des talents ; or l'introduction de son traité nous les fait connaître quand elle énumère les ouvrages latins que Jérôme a lus pour élaborer son exégèse de l'Évangile de Matthieu : il s'agit des commentaires d'Hilaire, de Victorin de Poetovio et de Fortunatien d'Aquilée⁸⁵. On a vu que l'interprétation typologique d'Hilaire ne présentait pas les traits relevés comme étant communs à Jérôme et Augustin. Il ne reste donc plus que deux candidats, l'exégète pannonien de la fin du III^e s., et l'évêque d'Aquilée actif mi-IV^e s. Il y a de fortes chances que l'un de ces deux auteurs soit la source utilisée par Augustin quand il écrit le *De uera religione*. Je pencherais plutôt pour Fortunatien, car le type d'exégèse que nous avons analysé ne correspond guère à ce que l'on connaît de Victorin.

II. – LES ÉPÎTRES LES PLUS ANCIENNES

Le contenu des premières lettres d'Augustin étant surtout philosophique, il n'est pas surprenant que la Bible n'y soit guère citée et encore moins commentée. Au début de 391, la *Lettre 21* qu'il écrit, sans doute de Thagaste, à l'évêque Valère pour lui demander, après qu'il ait été choisi comme prêtre de l'Église d'Hippone, de lui laisser un peu de temps avant de prendre ses nouvelles fonctions, montre qu'il a conscience d'avoir une formation encore insuffisante dans le domaine de l'exégèse : « J'ai été ordonné au moment où nous pensions à prendre du temps pour apprendre à connaître les Écritures

82. J. CAVALLERA, *Saint Jérôme. Sa vie et son œuvre*, Louvain-Paris 1922, t. 2, p. 46.

83. Et peut-être aussi Ambroise.

84. [AVG.], *Ep. Divjak 27, 2*, BA 46 B, p. 396, 36-39.

85. HIER. *In Mat. Prol.*, SC 242, p. 68, 96. Sur ces auteurs, voir DSp, s. v. *Victorin de Poetovio*, c. 551-558 ; R. HERZOG, P. L. SCHMIDT, *Handbuch der lateinischen Literatur der Antike*, 5, München 1989, n° 573 et 577.

divines, et où nous voulions prendre des dispositions pour trouver le loisir nécessaire à cette activité⁸⁶. » Vers la même époque, dans le traité *Sur l'utilité de croire*, il confesse aussi à son ami Honoratus son peu de compétence au regard de l'Ancien Testament⁸⁷.

A. L'Épître 22

Mais à partir de l'Épître 22, sans doute quelques mois plus tard, les citations bibliques se font plus nombreuses ; encore ne s'agit-il que de citations de Paul et des Psaumes, pratiquement sans accompagnement de commentaire, à l'exception de deux d'entre elles. Augustin entretient Aurélius, le nouvel évêque de Carthage, de son intention de supprimer à Hippone, comme il l'a vu faire en Italie, la coutume ancienne du *refrigerium*, un repas funéraire parfois trop bien arrosé sur la tombe des morts et des martyrs, et qui donnait lieu à des débordements. L'apôtre Paul n'a-t-il pas condamné les excès de table et l'ivrognerie, les coucheries et l'impudicité, l'esprit de rivalité et la fourberie (Ro 13, 13) ? Or, si dans l'Église on est très attentif au vice central de cette énumération, déplore Augustin, il n'en va pas de même des deux autres⁸⁸. Le verset de l'Épître aux Romains qu'il cite est celui qui, selon les *Confessions*, a été déterminant dans sa conversion au jardin de Milan, et qu'il n'a presque jamais commenté⁸⁹. Dans l'Épître 22, il dit que Paul a voulu exposer là de manière condensée les trois genres de vices dont sont issus tous les autres, ce qui éclaire le récit du jardin de Milan : quand il écrit les *Confessions*, et peut-être déjà en 386, le verset signifiait pour lui le renoncement aux « œuvres charnelles » au sens paulinien, et non au sens étroit auquel on prend spontanément l'expression en raison du récit du début du livre VIII. On ne trouve pas qu'Augustin ait jamais repris cela, sinon dans le sermon qu'il fit en 395 aux Hipponates pour les détourner de la pratique du *refrigerium*⁹⁰. Ce commentaire, sans équivalent dans les textes latins

86. *Ep.* 21, 3. Sur la date de l'ordination sacerdotale d'Augustin et de cette lettre, cf. O. PERLER, *Les voyages de saint Augustin*, Paris 1969, p. 151-155 ; S. LANCEL, *Saint Augustin*, Paris 1999, p. 216-219. Sur les lettres de Thagaste, voir G. FOLLIET, « La correspondance d'Augustin à Thagaste (388-391) », *De Magistro di Agostino di Ippona*, *Lectio Augustini* 9 (Settimana Agostina Pavese), p. 73-107.

87. *Vil. cred.* 5, 12, BA 8, p. 236.

88. *Ep.* 22, 2.

89. *Conf.* 8, 12, 29. Dans *Ciu.* 14, 2, les versets parallèles de Gal 5, 19-22 définissent selon Augustin ce que Paul entend par « les œuvres de chair », un commentaire que l'on avait déjà dans ORIG. *In Rom.* 9, 33, éd. Hammond Bammel, p. 760 (la traduction latine de Rufin date des années 405-406).

90. *Ep.* 29, 6 ; pour la date, voir O. PERLER, *Les voyages de saint Augustin*, p. 173.

antérieurs, témoigne de la méditation personnelle d'Augustin sur ces versets essentiels dans son histoire personnelle⁹¹.

Dans cette même lettre, Augustin fait part à Aurélius des tentations que représentent pour lui les louanges des hommes : « l'orgueil est, dit-il, un ennemi dont on ne connaît la force que lorsqu'on lui a déclaré la guerre⁹² ». Comment le combattre ? En rendant gloire à Dieu du bien que l'on a pu faire, car ces louanges vont en fait « à Dieu dont tout ce qui est vraiment et justement loué est un don⁹³ ». « Dieu, dit Augustin en citant le Ps 52, 6, brisera les os des hommes qui veulent plaire⁹⁴ » : l'amour des louanges brise les os de l'homme, c'est-à-dire lui enlève force et stabilité, ce que symbolisent les os, et le rend sans force aucune devant les critiques des hommes. L'os, symbole de force dans les Psaumes, est parfois commenté ainsi par les Pères, et notamment par Hilaire, sans toutefois qu'on ait des éléments suffisants pour parler ici d'une influence de l'évêque de Poitiers, car l'analogie peut tomber sous le sens⁹⁵. C'est en tout cas la seule citation de l'Ancien Testament qu'on trouve dans les lettres antérieures à l'*Épître 23*.

B. L'Épître 23

1) L'invitation à rejoindre l'unique Église dans l'Épître 23

L'*Épître 23*, datable de 392-393, est adressée à l'évêque donatiste Maximinus, qui avait, selon la rumeur publique, rebaptisé un diacre catholique de Mutugenna, localité inconnue (aux environs d'Hippone ?), alors que, jusque là, il avait la réputation de ne pas rebaptiser les catholiques passés au schisme. Augustin lui écrit pour l'inviter à une discussion dans le but d'œuvrer avec lui à

91. Je suis pleinement d'accord sur ce point avec l'interprétation de F. B. A. ASIEDU, « Paul and Augustine's Retrospective Self: the Relevance of *Epistula XXII* », *REAug* 47, 2001, p. 160 : l'expérience du jardin de Milan se profile derrière cette *Épître*, et l'insertion de la citation de Ro 13, 13 en *Conf.* 8, 12, 29 n'est pas due à quelque savant montage théologique postérieur aux événements. Le fait même qu'Augustin a très peu commenté ce verset dans son œuvre plaide en ce sens.

92. *Ep.* 22, 8, *CSEL* 34, 1 p. 60 : « non enim huius hostis vires sentit nisi qui ei bellum indixerit ».

93. *Ibid.* : ... « et non tribuitur nobis, sed Deo cuius dona sunt omnia quae uere meritoque laudantur ».

94. *Ibid.* : « Deus confringet ossa hominum placere uolentium ».

95. HIL. *In Ps.* 140, 13 (*CSEL* 22, 797, 24-26).

l'unité de l'Église⁹⁶. Le cœur de la lettre, consacré au problème de la réitération du baptême, accumule les allusions et renvois scripturaires.

Unique est le baptême de « l'unique mère très véridique, qui ouvre ses bras à toutes les nations qui vont être régénérées et donne le lait de ses mamelles à celles qui ont été régénérées » par le baptême, elle qui est « l'unique possession du Christ qui s'étend jusqu'aux extrémités de la terre »⁹⁷. Cette dernière expression est reprise au Ps 2, 8, qu'Augustin opposera inlassablement par la suite aux donatistes prétendant que l'Église véritable n'existe plus qu'en Afrique : à son Fils, Dieu a dit qu'il donnerait les nations pour héritage, et pour domaine les extrémités de la terre. L'influence du traité *Contre les donatistes* d'Optat de Milev est ici sensible⁹⁸ : même usage du Ps 2, 8 contre les schismatiques, même thème de la maternité de l'Église⁹⁹ ; de plus, Optat arguait de l'unicité de la circoncision pour revendiquer celle du baptême, ce qu'Augustin va faire plus loin en termes très proches des siens¹⁰⁰.

Maximinus a-t-il ou non rebaptisé ? Augustin cherche à se faire confirmer le fait. S'il ne rebaptise pas les catholiques, il engage son correspondant à oser afficher sa pratique. « S'il est vrai que tu agis ainsi, pourquoi ne fais-tu pas entendre de libres paroles d'exultation, pourquoi caches-tu l'éclat si utile de ta lampe sous le boisseau ? Pourquoi ne pas déchirer et rejeter les peaux anciennes de la crainte servile pour t'avancer revêtu de l'audace chrétienne et dire : "Je connais quant à moi un seul baptême consacré et scellé par le nom du Père et du Fils et du saint Esprit. Quand je trouve cette norme, il me faut nécessairement l'entériner ; je ne détruis pas ce que je reconnais comme étant du Seigneur, je ne rejette pas l'étendard de mon roi¹⁰¹" ? »

96. O. PERLER, *Les voyages de saint Augustin*, p. 151-152 ; A. MANDOUZE, *Prosopographie chrétienne du Bas-Empire. 1. Afrique (303-533)*, Paris 1982, p. 728, *Maximinus 2*.

97. *Ep.* 23, 4, *CSEL* 34, 1, p. 67, 6-9 : ... « tamquam unius uerissimae matris, quae omnibus gentibus et regenerandis praebet sinum et regeneratis ubera infundit tamquam unius possessionis Christi sese usque ad terrae terminos porrigitis ».

98. OPTAT. *C. Don.* 2, 1, 7, *SC* 412, p. 238, 39-45.

99. L'image de l'allaitement pourrait s'inspirer davantage de CYPR. *Vnit. Eccl.* 5, *CC* 3, p. 253, 142 : « illius lacte nutrimur » ; cf. O. PERLER, *Les voyages de saint Augustin*, p. 160, n. 4.

100. *Ibid.* 1, 11, 1-2, p. 196 ; 4, 2, 4, *SC* 413, p. 82. Pour le développement sur la circoncision, voir plus bas.

101. *Ep.* 23, 4, p. 67, 9-17 : « Si hoc uere facis, cur non erumpis in exultantem et liberam uocem ? cur lucernae tuae tam utilem splendorem premis sub modio ? Cur non discissis atque abiectis ueteribus pellibus timidae seruitutis christiana potius fiducia existis et dicis : Ego unum baptismum noui patris et filii et spiritus sancti nomine consecratum atque signatum ; hanc formam ubi inuenio necesse est ut adprobem ; non destruo quod dominicum agnosco, non exsufflo uexillum regis mei ». Le signe de croix est tracé sur les eaux du baptême au nom de la Trinité, d'où ici l'image de l'étendard, appliquée à la croix dès TERT. *Apol.* 16, 8.

La métaphore de la lampe sur le lampadaire et non sous le boisseau, emprunt à Mt 5, 15, est assez couramment appliquée au rayonnement de l'évêque en cette fin du IV^e s., et ne peut guère nous mettre sur la piste d'une éventuelle source d'Augustin. Quand il parle des « anciennes peaux » qu'il faut déchirer, Augustin semble se référer à deux images, celle du vêtement de peau reçu par Adam et Ève après la chute, et celle des vieilles outres que fait éclater le vin nouveau dans la petite parabole de Mt 9, 17. Les vêtements de peau symbolisent ici le vieil homme et le péché, par opposition au vêtement du nouveau baptisé qui a « revêtu le Christ » (*indutus*). Cette interprétation, différente de celle qui est donnée dans le *De Genesi contra Manichaeos*, est probablement reprise à Ambroise¹⁰². Un sermon, datable de 397 sans doute, dira encore de Juifs convertis au Christ qui ne voulaient pas renoncer au rite de la circoncision : « Ils ne déposaient pas leur vieille peau¹⁰³. » Quant à l'image des vieilles outres, elle est chez les Pères une figure de l'Ancien Testament, les outres neuves représentant le Nouveau Testament. L'image est ici encore trop banale pour qu'on puisse savoir où Augustin s'était familiarisé avec elle.

Augustin conclut les quelques lignes où il exhorte Maximin à oser manifester ses façons de faire, dans le fond plus catholiques que donatistes, par un développement sur la gravité de la conduite des schismatiques : « Même ceux qui ont partagé le vêtement du Christ ne lui ont pas porté atteinte ; pourtant, ils croyaient encore que le Christ ne ressusciterait pas et ils le voyaient mourir. Si les persécuteurs n'ont pas déchiré le vêtement du Christ suspendu à la croix, pourquoi des chrétiens détruisent-ils le mystère (*sacramentum*) du Christ siégeant dans le ciel¹⁰⁴ ? » L'idée que les schismatiques sont pires que les bourreaux du Christ, car ils s'en prennent au Christ ressuscité, alors que ces derniers ne s'attaquaient qu'à un homme mortel, est ensuite fréquemment reprise par Augustin dans la polémique avec les donatistes¹⁰⁵. On a voulu voir dans ce passage de l'*Épître* 22 la première utilisation augustinienne du thème de la

102. AMBR. *De Isaac* 6, 52, *CSEL* 32, 1, p. 676, 117, parle de « tunica corruptelae, tunica passionum ». *Gen. Mani.* 2, 21, 32 assimile le vêtement de peau à la mortalité, selon une interprétation traditionnelle : cf. P. F. BEATRICE, « Le tuniche di pelle. Antiche letture di Gen 3, 21 », dans U. BIANCHI, *La tradizione dell'Enkrateia*, Rome 1985, p. 459-463. On note que l'utilisation de Gn 3, 21 à propos du baptême se trouve dans HIER. *Ep.* 64, 19.

103. *Ser.* Dolbeau 10, 10, F. DOLBEAU, *Augustin d'Hippone, Vingt-six sermons au peuple d'Afrique*, Paris 1996, p. 52, 223 : « non deponabant illum ueterem pellem ». On trouvera encore plus loin d'autres thèmes communs à la *Lettre* 23, 4 et à ce sermon.

104. *Ep.* 23, 4, p. 67, 17-21 : « Vestem Christi et qui diuiserunt, non uiolauerunt ; et illi adhuc Christum non resurrecturum crediderant, sed morientem uidebant. Si a persecutoribus uestis non conscissa est pendentis in cruce, cur a christianis destruitur sacramentum sedentis in caelo ? ».

105. Cf. *Ser.* 129, 9 ; *C. litt. Petil.* 2, 87, 193 ; *Ser. Guelf.* 2, 2 ; *In Ps.* 21, 2, 1.

tunique sans couture de Jn 19, 24¹⁰⁶, symbole chez Cyprien de l'unité de l'Église, et il est incontestable que cette idée est à l'arrière-plan de notre texte¹⁰⁷. Mais d'une part l'expression utilisée par Augustin (le vêtement du Christ, *uestis*) est bien vague pour renvoyer à cette tunique, et d'autre part, le « *sacramentum* du Christ » que détruisent les hérétiques est dans le contexte l'unique baptême plutôt que l'Église une, même si les deux thèmes sont évidemment liés. Cela rappelle moins Cyprien qu'Optat de Milev, chez qui le Christ lui-même est « le vêtement et la tunique contenus dans l'eau du baptême », puisque, selon Paul, ceux qui ont été baptisés ont « revêtu le Christ » (Gal 3, 27). « O tunique toujours une et immuable... Oui, le jour viendra où l'on commencera à célébrer les noces célestes ! Ce jour-là, ceux qui auront conservé l'unique baptême se mettront à table sans souci¹⁰⁸. » À l'influence de Cyprien, qui parle à propos de la tunique du Christ de *sacramentum unitatis*¹⁰⁹, se conjugue celle d'Optat de Milev, déjà constatée précédemment.

2) *Le sacramentum de la circoncision*

a) Valeur positive de la circoncision

« Si j'étais un Juif du temps de l'ancien peuple, quand je ne pouvais être rien de mieux, dit Augustin, j'aurais certainement reçu la circoncision¹¹⁰. » Ce passage sans transition du thème de l'unité de l'Église, reflétée par un unique baptême, à la circoncision, peut nous surprendre, mais il semblait naturel aux anciens. Paul établissait déjà un parallèle entre la circoncision, marque d'appartenance au peuple de l'ancienne alliance, et le baptême, et le thème a été repris après lui¹¹¹. Origène, commentant la circoncision de Jésus, parle du baptême des enfants, et, pour justifier le baptême des nouveau-nés, Cyprien se réfère à la loi juive qui prescrivait de circoncire les enfants au huitième jour¹¹². Les donatistes

106. Sur ce thème, voir M. AUBINEAU, « La tunique sans couture du Christ », *Mélanges J. Quasten*, Münster 1970, p. 100-127.

107. Cf. O. PERLER, *Les voyages de saint Augustin*, p. 160, n. 4 ; l'auteur corrigeait là ce qu'il avait dit dans son article « *Le De Vnitate* de saint Cyprien (ch. IV-V) interprété par saint Augustin », *Augustinus Magister* 2, p. 835-858, où il avait vu la première occurrence du thème dans le *Psalmus contra partem Donati*.

108. OPTAT. *C. Don.* 5, 10, 3-4, *SC* 413, p. 156.

109. CYPR. *Vnit. Eccl.* 7, p. 254, 1.

110. *Ep.* 23, 4, p. 67, 21-23 : « Si ueteris populi temporibus Iudaeus essem, quando aliud esse melius non possem, accepissem utique circumcisionem ».

111. J. DANIÉLOU, *Bible et liturgie*, Paris 1958, p. 89-96.

112. ORIG. *Hom. Luc.* 14, 1 ; CYPR. *Ep.* 64, 2. 4-5 ; sur la tendance qu'a Cyprien à user de l'AT comme d'un corpus juridique où l'on va chercher des règles et des précédents, cf. A. HOFFMANN, *Kirchliche Strukturen und Römisches Recht bei Cyprian von Karthago*,

exploitaient le parallèle, qu'Optat de Milev avait repris en discutant leurs positions¹¹³, et Augustin saura en user à l'occasion¹¹⁴. La circoncision est, tout comme le baptême, qualifiée de *sacramentum*, mot qui signifie à la fois signe, mystère, préfiguration et sacrement au sens strict¹¹⁵. C'est dire qu'il en affirme fortement la valeur.

L'importance de la circoncision est prouvée par le fait que Jésus lui-même l'a reçue à la naissance et par deux exemples tirés de l'Ancien Testament. Les auteurs ecclésiastiques se voient souvent dans l'obligation de fonder en raison la pratique de la circoncision sur la personne du Seigneur, car les chrétiens judaïsants en tiraient parfois argument pour justifier leur pratique de la circoncision¹¹⁶. Ils y ont vu la preuve que le Christ était vraiment homme (Tertullien, Origène, Épiphane)¹¹⁷ et qu'il était bien le descendant promis à Abraham (Zénon, Ambrosiaster, Épiphane, Évagre) ; acte montrant qu'il était venu accomplir et non abolir la Loi dont il était l'auteur (Épiphane, Zénon)¹¹⁸. On disait encore, comme pour le baptême, que le Christ avait reçu la circoncision pour nous (Origène)¹¹⁹. Augustin, dans la ligne de sa polémique contre les manichéens¹²⁰, déclare dans la *Lettre 23* que Jésus a été circoncis pour montrer qu'il ne fallait pas rejeter l'Ancien Testament : « Ce *sacramentum*, le Seigneur lui-même l'a reçu à la naissance, bien qu'il l'ait vidé de sa substance par sa crucifixion ; car ces signes (*signacula* : cf. Ro 4, 12) n'ont pas été condamnés, mais ils ont disparu quand leur ont succédé des signes plus appropriés

Paderborn-München-Vienne-Zürich 2000. Pour Augustin, voir *Augustinus Lexikon*, s. v. *Baptismus*.

113. OPTAT. *C. Don.* 1, 5, 5 ; sur le rapport entre baptême et circoncision chez Optat, voir l'introduction de M. Labrousse, dans *SC* 412, p. 87 s.

114. *DThC*, s. v. *Circoncision*, c. 2519-2527 (V. Ermoni) ; *Augustinus Lexikon*, s. v. *Circumcisio*, c. 936-939 (C. Mayer) ; B. BLUMENKRANZ, *Die Judenpredigt Augustins*, Paris 1973² (1^o éd. 1946), p. 148.

115. Sur l'existence de rites salutaires ou sacrements dès l'AT selon Augustin, cf. C. COUTURIER, « *Sacramentum et mysterium* dans l'œuvre de saint Augustin », *Études Augustininiennes*, Paris 1953, p. 174-178.

116. EPIPH. *Pan.* 30, 26, *GCS*, p. 369 (à propos des Ébionites).

117. TERT. *Carn.* 2, 2, *CC* 2, p. 874, 10 ; ORIG. *In Rom.*, *PG* 14, 972 A ; EPIPH. : note précédente.

118. ZEN. *Tract.* 1, 3, 17, *CC* 22, p. 28 ; AMBRST. *In Gal.* arg. 4-5, *CSEL* 83, 1, p. 4 ; *Quaest.* 50, *CSEL* 50, p. 96, 12 ; EVAGR. *Alterc.* 2, 3, *CSEL* 45, p. 21, 4-95 ; EPIPH. : notes précédentes.

119. ORIG. *Hom. Luc.* 14, 1, *SC* 87, p. 217.

120. La circoncision n'est pas quelque chose de mauvais comme le prétendent les manichéens : B. BLUMENKRANZ, *Die Judenpredigt Augustins*, p. 147.

(*opportuniora*)¹²¹ ». Plus tard, il verra plutôt dans la circoncision de Jésus la marque de l'humilité du Fils de Dieu, qui a voulu se soumettre aux « sacrements » de l'ancienne alliance, et une invitation à respecter ceux de l'Église¹²². Quant à l'idée que la disparition des signes anciens s'explique par l'apparition des nouveaux qui leur sont supérieurs, elle est courante dans nos textes dès les textes pauliniens. À des conceptions aussi répandues, il est vain de chercher une source précise. On note la hardiesse d'Augustin, qui prolonge le parallèle entre la circoncision et le baptême jusqu'à affirmer que le baptême, comme tout ce qui est « signe », est lui aussi destiné à disparaître devant la réalité ultime qui se révélera à la fin des temps¹²³ : « De même que la première venue du Seigneur a supprimé la circoncision, de même, sa seconde venue supprimera le baptême [...]. Ce que ces signes préfigurent, c'est-à-dire la circoncision du cœur et la purification de la conscience, demeurera éternellement¹²⁴. » En tout cela, cependant, Augustin n'innove pas : il est le disciple d'Ambroise, qui a souvent développé cette doctrine¹²⁵.

L'accent mis par Augustin sur le parallèle entre la circoncision et le baptême trouve son explication dans les lignes qui suivent : si la circoncision ne peut être pratiquée qu'une seule fois, il doit en aller de même du baptême. Il ne serait pas venu à l'idée d'un Juif de demander à un Samaritain, le schismatique du temps, de se faire à nouveau circoncire. Ce qui est vrai de la circoncision charnelle doit l'être du baptême, circoncision du cœur, car l'homme n'a qu'un seul cœur, tout comme il n'a qu'un membre viril ; celui qui se fait rebaptiser ne peut être qu'un « cœur double », c'est-à-dire empli de duplicité (cf. Jc 1, 8)¹²⁶. Si Augustin développe fortement cette argumentation contre l'*iterationis audacia*, c'est à la suite d'Optat de Milev, qui avait écrit : « Dieu, qui a voulu montrer le caractère unique de la réalité qui doit suivre la préfiguration, n'a pas voulu qu'un morceau d'oreille ou de doigt fût sectionné, mais il a choisi cette partie du corps (= le prépuce) pour faire de l'excision pratiquée une seule fois sur ces hommes le symbole du salut, qui ne peut être conféré une seconde fois. En effet, pratiquée une seule fois, elle assure le salut ; si elle est réitérée, elle peut entraîner la mort. De même, le baptême des chrétiens conféré au nom de la Trinité procure la

121. *Ep.* 23, 4, p. 68, 7-9 : « Hoc sacramentum ipse dominus quamvis euacuauerit crucifixus, tamen natus accepit. Non enim signacula illa damnata sunt, sed succedentibus opportunioribus decesserunt ».

122. *AVG. C. litt. Petil.* 2, 27, 87 ; *Ser.* 210, 2, 3 (B. BLUMENKRANZ, *Die Judenpredigt Augustins*, p. 147).

123. Sur ce thème, voir C. MAYER, *Die Zeichen*, t. 2, p. 367-371.

124. *Ep.* 23, 4, p. 68, 9-11 ; 15-16 : « Nam sicut circumcisionem abstulit omni primus aduentus, sic baptismum auferet secundus aduentus... « illud quod ista praefigurant, id est circumcisio cordis et mundatio conscientiae manebit in aeternum ».

125. V. HAHN, *Das wahre Gesetz*, Münster 1969, p. 387-402 ; 218-220.

126. *Ibid.* p. 68, 16 - 69, 8.

grâce ; s'il est renouvelé, il provoque la perte de la vie¹²⁷. » L'importance conférée à la circoncision et l'insistance d'Augustin sur la valeur positive du rite en soi, pas seulement en tant que préfiguration, s'expliquent par l'influence d'Ambroise, mais aussi celle d'Optat, et par les nécessités de la lutte anti-donatiste.

b) L'argument tiré d'Exode 4, 24-26 : Séphora circonçoit le fils de Moïse

La circoncision, écrit Augustin, « ce “signe de la justice de la foi” (Ro 4, 11), avait tant de force en ce temps-là, avant d'être vidé de sa substance par la venue du Seigneur, que l'ange aurait étouffé (*praefocatus fuisset*) le tout jeune fils de Moïse si sa mère, se saisissant d'une pierre, n'en avait circoncis l'enfant et n'avait, par ce “sacrement”, repoussé le fléau qui le menaçait¹²⁸ ». Pareil argument surprend sous la plume d'Augustin. Ce passage de l'Exode est peu connu¹²⁹ ; même les manichéens n'en tirent apparemment pas parti, car Augustin ne mentionne pas l'épisode dans le *Contre Fauste*. De plus, il est difficile à comprendre, et Augustin ne fait pas le moindre commentaire, fût-ce pour écarter l'idée qu'un ange pourrait vouloir du mal à un enfant. Il faut qu'Augustin soit alors bien familier du livre de l'Exode pour utiliser ce texte, ce qui n'est pas apparu jusqu'ici, ou qu'il l'ait repris à un auteur antérieur.

L'épisode a de tout temps suscité des interrogations et des hypothèses diverses¹³⁰. C'est ainsi que, pour Hippolyte, l'ange est Michel, le protecteur du peuple, et son intervention a un sens positif : le promulgateur de la Loi passerait pour un faux prophète si l'on s'avisait qu'il n'avait pas circoncis son propre fils, et l'ange intervient puissamment pour qu'il remédie à la situation¹³¹. Pour Origène, au contraire, l'ange est un ange mauvais ennemi du peuple juif, lequel, jusqu'à la venue du Christ, fut protégé de ses menées par le sang de la circoncision, qui a valeur sacrificielle¹³². Origène fait état d'Ex 4, 24-26 pour

127. OPTAT. *C. Don.* 5, 1, 6, SC 413, p. 113-115 ; cf. aussi 5, 1, 1-5.

128. *Ep.* 23, 4, p. 68, 1-5 : « Quod signaculum iustitiae fidei tantum illo tempore valuit, antequam domini euacuaretur aduentu, ut infantem filium Moysi angelus praefocasset, nisi mater arrepto calculo circumcidisset puerum et hoc sacramento imminentem perniciem depulisset ».

129. Après Augustin, on le voit entrer dans les arguments de la polémique antijuive : EVAGR. *Alterc.* 2, 3, CSEL 45, p. 21.

130. C. HOUTMAN, *Exodus 1*, Kampen 1993, p. 432-449 ; l'article d'A. LE BOULLUEC, « Moïse menacé de mort. L'énigme d'Exode 4, 24-26 d'après la Septante et selon les Pères », *Lectures anciennes de la Bible, Cahiers de Biblia Patristica* 1, Strasbourg 1987, p. 75-104, concerne surtout les Pères grecs.

131. HIPP. *In Dan.* 4, 40, 5, SC 14, p. 344, 14-19.

132. ORIG. *C. Cels.* 5, 48, SC 147, p. 138-141 ; sur l'interprétation d'Origène, voir l'article d'A. Le Boulluec précédemment cité (p. 79-83).

affirmer que la circoncision a pu avoir son importance avant l'Incarnation, jusqu'à la circoncision du Fils de Dieu, mais il le concède pour ainsi dire du bout des lèvres, et il est très en retrait par rapport à la position d'Augustin.

Chez les Latins, Tertullien est le premier à mentionner l'épisode, dans sa polémique avec les Juifs. « Le fils de Moïse aurait alors été étouffé par l'ange (*praefocatus fuisset*), si sa mère Sephora n'avait, au moyen d'une pierre, circoncis le prépuce du jeune enfant. C'est pourquoi tous les circoncis disent que celui qui ne circoncit pas le prépuce de sa chair court un très grand péril¹³³. » On voit d'emblée qu'Augustin a subi l'influence de ce texte dans la manière dont il présente l'épisode. L'adversaire est désigné de la même façon par Augustin et Tertullien : c'est « l'ange », alors que la Septante porte « un ange du Seigneur », et que l'hébreu et la Vulgate mettent en cause « le Seigneur » lui-même. Il attaque le fils de Moïse, et non Moïse, ce qui serait le sens obvie du texte, comme cela a du reste été compris par plusieurs auteurs. Enfin, il cherche à *l'étouffer*, détail dont on a peine à penser que les deux Africains l'aient emprunté à une même Vieille Latine, non seulement parce que celle de Tertullien est fort différente de celles dont use Augustin, mais surtout parce que l'hébreu et le grec ont tous deux le verbe banal « tuer », qui n'avait nulle raison d'être traduit par un terme recherché. L'idée que l'ange cherchait à étouffer l'enfant a été introduite par Tertullien, probablement sous l'influence conjugée des pratiques romaines (le droit parle des parents qui étouffent un bébé indésirable à la naissance) et des croyances aux démons incubes censés étouffer les gens dans leur sommeil¹³⁴. On ne trouve le verbe *praefocare* en liaison avec notre épisode que chez Tertullien et Augustin¹³⁵. La manière dont le Carthaginois exploite Ex 4, 24-26 n'a par ailleurs pas grand chose à voir avec les propos d'Augustin : l'histoire de Sephora signifie bien pour lui une certaine importance de la circoncision, mais il se hâte d'ajouter que ce cas très particulier ne saurait fonder une loi générale, et qu'on ne saurait sur cette base voir dans la circoncision un signe de salut : elle est seulement un signe permettant de reconnaître les Juifs¹³⁶.

133. TERT. *Adu. Iud.* 3, 1 CC 2, p. 1344, 7-11 : « Sed et filius, inquis, Moysi, tum ab angelo praefocatus fuisset, si non Sephora mater eius calculo praeputium infantis circumcidisset ».

134. Le dictionnaire d'A. Blaise renvoie à un canon du concile d'Elvire et l'Oxford Latin Dictionary au Digeste pour l'emploi de ce terme. Augustin emploie le verbe dans l'histoire du jugement de Salomon, où la courtisane a étouffé l'enfant accidentellement en dormant (*Ser.* 10, 2). Cf. aussi GREG. NYS. *C. Fatum* 157, *GNO* 3², p. 42, 16-19, qui parle explicitement de la coutume d'étouffer les nourrissons nés des prostituées ou d'amours adultères.

135. HIER. *In Gal.* 2 (5, 6), *PL* 26, 398 a le verbe *suffocare*, peut-être aussi sous l'influence de Tertullien ; cf. ensuite EVAGR. *Alterc.* 2, 3, p. 21, 8.

136. TERT. *Adu. Iud.* 3, 1-4, CC 2, p. 1344, 7-1345, 23. Sur ce thème, voir B. BLUMENKRAZ, *Die Judenpredigt Augustins*, p. 145-146.

Les autres textes latins antérieurs qu'Augustin est susceptible d'avoir lus ne présentent pas grand rapport avec l'*Épître* 23. En effet, l'Ambrosiaster se contente de propos dans le genre de ceux d'Hippolyte¹³⁷. Jérôme, dans une *Épître* qui paraît résumer des homélies d'Origène, voit dans la pierre dont use Séphora pour circoncire son fils une figure de la parole divine qui opère la circoncision du cœur¹³⁸, ce que ne dit pas Augustin. Ailleurs, Jérôme voit en Moïse celui qui est menacé par l'ange, et dans la circoncision de son fils l'annonce de l'exaltation évangélique de la chasteté¹³⁹, ou bien il se contente de faire une allusion rapide à l'épisode en disant qu'on n'en saurait tirer argument pour affirmer qu'il faut maintenir la circoncision dans le christianisme¹⁴⁰.

C'est d'un texte d'Ambroise que le développement augustinien se rapproche le plus. Dans une lettre adressée à Orontianus, il traite de la circoncision, qui doit disparaître devant la foi au Christ¹⁴¹. « La circoncision d'un membre unique ne sert de rien, écrit Ambroise ; l'apôtre dit en effet : "Voici que moi, Paul, je vous le déclare, si vous vous faites circoncire, le Christ ne vous servira de rien" (Ga 5, 2), – non qu'il ne le puisse, mais parce qu'il juge indignes de ses bienfaits ceux qui abandonnent ses voies. Et pourtant, auparavant, Séphora a circoncis son fils et repoussé le danger qui le menaçait ; mais c'est alors le Christ qui lui a été utile, au temps où il différait encore ce qui est parfait. Quand le peuple des croyants était enfant, vint celui qui n'était pas un enfant mais était parfait en tout, le Seigneur Jésus. Il a été circoncis d'abord selon la Loi, pour n'abolir pas la Loi ; il l'a été ensuite par la croix, pour accomplir la Loi (Ro 15, 8). Donc ce qui est partiel a cessé, parce qu'est venu ce qui est parfait (1 Co 13, 10-12). Car en Christ la croix circoncit non un membre unique, mais les plaisirs superflus du corps tout entier. Peut-être se demande-t-on encore pour quelle raison a voulu être circoncis de manière partielle celui qui était venu manifester la circoncision parfaite. Il n'y a pas, je pense, à en discuter bien longtemps. Car s'il s'est fait péché pour nous purifier de nos péchés (2 Co 5, 21), s'il s'est fait pour nous malédiction pour vider de leur substance les malédictions de la Loi (Gal 3, 13), pour la même raison, il a été également circoncis pour nous, pour supprimer la circoncision de la Loi en donnant le salut de la croix¹⁴². »

137. AMBRST. *Quaest.* 1, 16, CSEL 50, p. 42, 6 s.

138. HIER. *Ep.* 18 B, 2, Labourt t. 1, p. 75, 5-11 ; selon R. GRYSO, *REAug* 36, 1990, p. 19, l'*Épître* résume Origène.

139. HIER. *Adu. Iouin.* 1, 20, PL 23, 238.

140. HIER. *In Gal.* 2 (5, 6), PL 26, 398.

141. Ailleurs, les allusions ambrosiennes à l'épisode de Séphora sont clairement influencées par Origène ; dans *Ep.* 69, 6, il assimile l'ange au prince des démons, qui voit son art pris en défaut par la circoncision ; *in Ps.* 118, 16, 11 attribuée à la valeur sacrificielle du sang de la circoncision sa puissance sur l'ange mauvais.

142. AMBR. *Ep.* 66, 2-4, CSEL 82, 2, p. 160-162 : « Circumcisio membri unius nihil prodest. Denique ait apostolus : "Ecce ego Paulus dico vobis quoniam, si circumcidamini,

Cette lettre d'Ambroise renferme plusieurs thèmes qui se retrouvent dans l'Épître 23 d'Augustin. D'abord, elle affirme l'utilité de la circoncision pratiquée par Sephora sur son fils ; cette utilité vient du fait qu'en elle déjà agissait le Fils de Dieu préexistant¹⁴³, ce qu'Augustin ne précise pas. Mais Ambroise et Augustin insistent en termes semblables sur le fait que la venue du Christ vide le rite ancien de sa substance (Augustin : *euacuare* ; Ambroise : *uacuare*). Tous deux parlent de la suppression (*auferre*) d'une réalité désormais obsolète en faveur d'une autre plus parfaite, ce qu'Ambroise orchestre au moyen de plusieurs versets pauliniens. Les deux auteurs insistent sur le fait que le Christ lui-même a reçu la circoncision pour montrer que la Loi n'est pas abolie. Ambroise développe fortement l'idée que la circoncision véritable, ce en quoi il faut entendre la purification des péchés, se fait en Christ *par la croix*. Une telle affirmation, qui est isolée dans les développements concernant la circoncision, mais peut se réclamer d'une lecture de Col 2, 11-14, explique au mieux l'affirmation d'Augustin selon laquelle c'est par sa crucifixion que le Seigneur a vidé de sa substance le « sacrement » ancien de la circoncision¹⁴⁴. La proximité des deux Épîtres se voit aussi dans les termes fort semblables qui évoquent chez Ambroise et Augustin l'épisode de Sephora : « *periculum depulit quod imminebat* », écrit Ambroise ; et Augustin : « *imminentem perniciem depulisset* ».

L'utilisation de cette lettre d'Ambroise par Augustin semble avérée. On objectera peut-être qu'il est difficile que l'Hippionate ait eu connaissance d'une lettre à lui non destinée. Mais il faut se rappeler qu'il s'agit d'une lettre exégétique qui ne contient absolument rien de personnel. Les lettres à Orontianus, un prêtre ordonné par Ambroise qui appartenait probablement au clergé de Milan¹⁴⁵, s'échelonnent sur quelques mois à l'époque de l'*Hexaemeron*, c'est-à-dire très probablement en 386-387¹⁴⁶, et elles traitent presque toutes des

Christus uobis nihil proderit." Non quia non possit, sed quia indignos beneficiis suis iudicet, qui uias eius deserant ? Et quidem ante Sephora circumcidit filium suum et periculum depulit quod imminebat ; sed tunc profuit Christus, cum adhuc perfecta differet. Cum paruulus esset populus credentium, uenit non paruulus sed perfectus in omnibus dominus Iesus. Circumcisus est primum secundum legem, ne legem solueret ; postea per crucem, ut legem impleret. Cessauit ergo quod ex parte est, quia uenit quod perfectum est ; crux enim in Christo non unum membrum, sed totius circumcidit superfluas corporis uoluptates. Fortasse adhuc quaeritur qua ratione circumcidi ex parte uoluerit qui uenerat perfectam circumcisionem demonstraturus. De quo non puto diutius deliberandum. Nam si peccatum factus est, ut nostra peccata mundaret, si maledictum pro nobis factus est, ut legis maledicta uacualet, ea ratione et circumcisus pro nobis est, ut circumcisionem legis auferret daturus salutem crucis ».

143. BARN. *Epist.* 9, 7, *SC* 172, p. 146, affirme déjà qu'Abraham a pratiqué la circoncision parce que l'Esprit dirigeait prophétiquement son regard vers Jésus.

144. L'idée est dans AMBR. *Ep.* 69, 18 (cf. V. HAHN, *Das wahre Gesetz*, p. 401).

145. Ch. et L. PIETRI, *Prosopographie chrétienne du Bas-Empire, 2. Italie (313-604)*, Paris-Rome 2000, s. v. *Orontianus*, p. 1563-1564.

146. R. GRYSOON, *Le prêtre selon saint Ambroise*, Louvain 1968, p. 36.

rapports des deux Testaments, une question qui importe au plus haut point à notre ancien manichéen à l'époque de sa conversion. Il n'y a rien d'in vraisemblable à ce que l'Épître 66 ait circulé à Milan, et qu'Augustin l'ait eue entre les mains dans les mois qui ont suivi sa conversion.

C'est donc moins la lecture personnelle de l'Exode qui a donné à Augustin l'idée d'exploiter en ce sens l'épisode de Sephora que l'*Aduersus Iudaeos* de Tertullien et surtout la lettre d'Ambroise à Orontianus. Il n'a du reste que fort peu utilisé ces versets dans le reste de son œuvre. Dans le traité *Sur le baptême*, il affirme par là l'importance du baptême en rappelant celle de la circoncision, déclarant que « ce sacrement avait par lui même une grande force¹⁴⁷ ». Dans les *Questions sur l'Heptateuque*, il a réfléchi au problème que pose l'épisode dans la séquence des événements de l'Exode, Ex 4, 24-26, où Moïse part en Égypte avec sa femme et son fils, semblant contredire Ex 18, 1-5, où, à son retour d'Égypte, Jéthro va à sa rencontre accompagné de Sephora et de ses fils ; il résout alors la question en renvoyant à l'opinion d'un autre auteur, pour qui l'ange avait cherché à faire peur à Moïse en chemin pour l'empêcher de se faire accompagner de sa femme, qui aurait été un obstacle à son ministère¹⁴⁸. L'idée pourrait venir du *Contre Jovinien* de Jérôme, où l'excision du prépuce dans l'épisode de Sephora est rapproché du dénouement des lanières de sandales de Moïse au buisson ardent, les deux images signifiant pareillement pour Jérôme le renoncement au mariage¹⁴⁹.

3) Passage du Jourdain et circoncision à Gilgal

« Ce sacrement a même retenu le fleuve du Jourdain et l'a ramené vers sa source », écrit Augustin au sujet de la circoncision¹⁵⁰. Ces propos ne peuvent renvoyer qu'au livre de Josué, où la longue description du passage du Jourdain, précède immédiatement le récit incluant la « seconde » circoncision à Gilgal et la première Pâque célébrée en terre promise (Jos 3-5). Mais l'affirmation d'Augustin surprend à première vue : en quoi la circoncision de Gilgal peut-elle avoir eu quelque effet sur le Jourdain, puisqu'elle est pratiquée après que les Hébreux eurent passé le fleuve ? Ou Augustin n'a pas lu le livre de Josué dans sa totalité et n'en parle que sur la foi de lectures liturgiques entendues, ou bien il dépend sur ce point de la tradition. On ne pourra trancher qu'après avoir considéré ce que les anciens ont dit tant sur l'épisode de Gilgal que sur le passage du Jourdain, d'où le détour auquel nous sommes contraints.

147. AVG. *Bapt.* 4, 24, 31. : « et ipsum per se ipsum sacramentum multum ualebat ».

148. AVG. *Quaest. Hept.* 2, 12, CC 33, p. 74, 167-172.

149. HIER. *Adu. Iouin.* 1, 20, PL 23, 238 A-B.

150. AVG. *Ep.* 23, 4, p. 68, 5-6 : « Hoc sacramentum etiam Iordanem fluium refrenauit et reduxit in fontem ».

a) La circoncision à Gilgal (Jos 5)

Selon le texte hébreu, Josué reçut à Gilgal cet ordre du Seigneur : « Fais-toi des couteaux de silex, et circoncis de nouveau les fils d'Israël, une seconde fois » (Jos 5, 2, *BJ*). Comment pratiquer une seconde fois cette opération ? C'est impossible, comme le souligneront plusieurs auteurs chrétiens, qui voient dans cette apparente absurdité du texte l'indice qu'on doit lui accorder seulement un sens figuré¹⁵¹. Les derniers rédacteurs du livre de Josué s'étaient déjà interrogés sur la question, comme le suggèrent les longues explications de Jos 5, 4-7. Quant aux traducteurs grecs de la Septante, ils l'avaient résolue à leur manière, en supprimant tout bonnement l'expression problématique, « une seconde fois », que le seul *Codex Alexandrinus* a maintenue. Mais c'est un texte du type de l'*Alexandrinus* qu'utilisent Justin et Origène¹⁵², et qui a servi de base aux vieilles traductions latines utilisées par la plupart de nos auteurs¹⁵³.

La notion de « seconde circoncision » ne pouvait en effet qu'accrocher l'attention des chrétiens : ils y ont vu très tôt la circoncision spirituelle annoncée par les prophètes et accomplie par le Christ¹⁵⁴. Le thème apparaît chez de nombreux auteurs¹⁵⁵. Plusieurs d'entre eux, se contentent, comme Cyprien ou Lactance, de développer le thème, déjà vétéro-testamentaire, puis paulinien¹⁵⁶, de la vraie circoncision, celle du cœur, c'est-à-dire de la purification intérieure¹⁵⁷. Origène est le seul à donner tout son sens aux deux circoncisions : la première retranche de l'homme l'idolâtrie et une conception païenne du monde ; la seconde lui enlève ses mauvaises habitudes, ses vices et ses passions¹⁵⁸.

C'est avec des couteaux de pierre que Josué avait pratiqué la circoncision de Gilgal. Ce détail a été relevé très anciennement, car la pierre est un symbole du

151. ORIG. *In Rom.*, PG 14, 909 C-910 A ; THEOD. C. *Quaest. Jos.* 4, 3, PG 80, 465 C ; HIER. *Adu. Iouin.* 1, 21, PL 23, 239 ; FIL. *Haer.* 151, 1, CC 9, p. 315 ; AVG. *Quaest. Hept.* 6, 6, CC 33, p. 314, 84 et 107.

152. JUST. *Dial.* 113, 6, Archambault, p. 182 ; ORIG. *Hom. Jos.* 1, 7, SC 71, p. 114 (etc.).

153. CYPR. *Quir.* 1, 8, CC 3, p. 12, 2 ; LACT. *ID* 4, 17, 9, SC 377, p. 156, 44 ; HIL. *In Ps.* 118, 18, 8, SC 347, p. 238, 13 ; HIER. *Adu. Iouin.* 1, 21, PL 23, 239 A ; AVG. *Quaest. Hept.* 6, 6, CC 33, p. 314, 83.

154. JUST. *Dial.* 114, 4, p. 188 ; G. OTRANTO, « La tipologia di Giosue nel Dialogo con Trifone Ebreo di Giustino », *Augustinianum* 15, 1975, p. 29.

155. Il est explicite chez ORIG. *In Rom.*, PG 14, 909 C-910 A ; ZEN. *Tract.* 1, 3, 14-16, CC 22, p. 27-28 ; AVG. *Ser.* 160, 6, PL 38, 876.

156. X.-L. DUFOR, *Vocabulaire de théologie biblique*, Paris 1970, c. 172-173.

157. CYPR. *Quir.* 1, 8, CC 3, p. 12-13 ; LACT. *ID* 4, 17, 9-11, p. 156-157.

158. ORIG. *In Rom.*, PG 14, 909 C-910 A ; ORIG. *Hom. Jos.* 1, 7, SC 71, p. 112. L'idée que la première circoncision concernait l'idolâtrie est de Justin.

Christ déjà dans les Évangiles¹⁵⁹. Justin voit dans ces couteaux de pierre une métaphore des paroles du Christ, et l'idée sera presque universellement répétée¹⁶⁰, Jérôme allant jusqu'à parler du « couteau de l'Évangile¹⁶¹ ». Les termes hébreu et grec traduits par couteau désignaient également une épée. Aussi l'épée de pierre de Josué a-t-elle été rapprochée par Origène du glaive acéré de la parole divine qui pénètre au tréfonds des cœurs, dont il est question dans l'Épître aux Hébreux (4, 12)¹⁶² ; plusieurs auteurs lui ont emboîté le pas¹⁶³. Zénon quant à lui voit dans les couteaux de pierre les apôtres ou encore la langue des prédicateurs, dont les admonitions tranchent dans le vif des passions humaines¹⁶⁴.

La seconde circoncision de Gilgal évoque donc la purification spirituelle en général, et n'est que rarement mise en relation directe avec le baptême. C'est toutefois le cas dans les *Homélies sur Josué* d'Origène, même si le contexte parle de façon plus générale de circoncision par l'Évangile : « Depuis que le Christ est venu, écrit-il, il nous a donné une seconde circoncision par le baptême de régénération et a purifié nos âmes¹⁶⁵. » Il est vrai que par ailleurs, sur la base d'autres textes bibliques, la circoncision, sceau de l'ancienne alliance, était communément considérée comme une figure du baptême, sceau de l'alliance nouvelle¹⁶⁶ ; les deux courants ont fusionné.

Mais aucun des auteurs qui traitent de la circoncision à Gilgal ne voit dans le rite la cause du reflux du Jourdain comme Augustin. Et lui-même, a-t-il souvent émis cette idée ? En sus de l'Épître 23, douze textes utilisent Jos 5, 2-9¹⁶⁷. Tous, à l'exception du *Sermon Dolbeau* 10¹⁶⁸, associent Jos 5 et Lv 12, 3, qui prescrit

159. X.-L. DUFOUR, *Vocabulaire de théologie biblique*, c. 995.

160. JUST. *Dial.* 113, 6, p. 182 ; ORIG. *Hom. Jos.* 26, 2, SC 71, p. 494 ; TERT. *Adu. Marc.* 3, 16, 4-5, CC 1, p. 529 ; AMBR. *In Ps.* 118, 5, 25, CSEL 62, p. 95 ; AMBRST. *In Gal. arg.* 4, CSEL 81, 3, p. 4, 21 ; AVG. *Ser.* 160, 6, PL 38, 876 (etc.)

161. HIER. *Adu. Iouin.* 1, 21, PL 23, 239 ; *Ep.* 78, 43, Labourt 4, p. 93, 5.

162. ORIG. *Hom. Gen.* 3, 6, SC 27, p. 138.

163. HIL. *Myst.* 2, 6, SC 19 b, p. 152. ; THEOD. C. *Quaest. Jos.*, PG 80, 468 B.

164. ZEN. *Tract.* 1, 3, 16, CC 22, p. 28, 138-143. Interprétation reprise par EPIPH. LAT. *Euang.* 15, PLS 3, 842.

165. ORIG. *Hom. Jos.* 5, 6, SC 71, p. 170.

166. J. DANIELOU, *Bible et liturgie*, Paris 1958.

167. Cf. M.-F. BERROUARD, « Le signe de la circoncision », note complémentaire 83, BA 72, p. 847-848.

168. *Sermon Dolbeau* 10, 11, F. DOLBEAU, *Vingt-Six Sermons au peuple d'Afrique*, Paris 1996, p. 53, 269. Plusieurs points rapprochent ce sermon de l'Épître 23, 4 : l'absence d'allusion à Lv 12, 3 ; l'insistance sur l'importance de la circoncision (« necessarius erat aliquando cultellus petrinus, antequam ueniret ipsa petra » ; cf. aussi § 6), la référence à la circoncision des Hébreux à Gilgal et l'image de la « vieille peau » dont il faut se dépouiller (§ 10, 223) : ce pourrait être une raison de préférer la datation de 397 proposée par

de pratiquer la circoncision sur des nourrissons au huitième jour ; chez Augustin, en effet, ce n'est pas tant la pierre de la parole de Dieu qui opère la circoncision spirituelle que la résurrection (au huitième jour) du Christ-pierre, comme l'expose fort nettement une homélie sur l'Évangile de Jean¹⁶⁹. Augustin ne reprend nulle part ce qu'il a dit dans l'*Épître* 23, 4 ; et s'il lui arrive encore d'insister sur la valeur du rite de l'Ancien Testament, ce n'est jamais au point de dire qu'il fut cause d'un changement dans le cours du Jourdain. Cela confirme l'hypothèse d'un emprunt à un auteur antérieur. Mais lequel ?

b) Le passage du Jourdain (Jos 3-4)

Connaît-on des commentaires de l'épisode du passage du Jourdain où il est dit, comme dans l'*Épître* 23, que l'assèchement du fleuve est dû à la circoncision ? Le récit de la traversée du Jourdain par les Hébreux détaille longuement l'expédition : ordre donné à Josué par Yahvé de faire passer en avant l'arche d'alliance portée par les prêtres et de s'arrêter dans le fleuve ; transmission de l'ordre au peuple, avec annonce du miracle ; exécution de l'ordre et description du miracle ; rite des douze pierres commémoratives ; fin du passage et retour du fleuve à la normale. « Et il arrivera, dès que les pieds des prêtres portant le coffre de l'alliance du Seigneur de toute la terre feront halte dans l'eau du Jourdain, que l'eau du Jourdain disparaîtra et que l'eau qui descend s'arrêtera », dit Josué au peuple (3, 13). Bien que coulant à pleins bords au printemps (la traversée du fleuve a lieu au temps de la Pâque), « les eaux qui descendaient d'en haut s'arrêtèrent en un seul bloc, à distance, très très loin jusqu'au bord de Karkathiarim, et l'eau qui descendait descendit jusqu'à la mer d'Araba, la mer de Sel, jusqu'à ce qu'elle ait complètement disparu » (3, 16)¹⁷⁰ : les prêtres se tinrent immobiles dans le lit du fleuve, pendant que tout le peuple passait à pied sec (v. 17).

Le rapport entre le passage du Jourdain et le passage de la mer Rouge est évident et souligné par le texte (Jos 4, 14. 22) ; il doit manifester que le Seigneur conduit Josué comme il a guidé Moïse (Jos 3, 7)¹⁷¹. L'interprétation des deux épisodes ne peut donc être que très semblable. Cela explique que, contrairement au passage de la mer Rouge, le récit n'ait guère donné lieu à des représentations dans l'art chrétien de l'antiquité : on ne connaît aucune image antérieure au

F. Dolbeau, à celle de P.-M. HOMBERT, *Nouvelles recherches de chronologie augustinienne*, Paris 2000, p. 347-354.

169. AVG. *In Ioh.* 30, 5, BA 72, p. 622-625.

170. *La Bible d'Alexandrie*, 6. *Le livre de Josué*, Paris 1996, p. 108-109.

171. Sur ces chapitres, voir J. ALBERTO SOGGIN, *Joshua*, Londres 1972 (1^o éd. 1970), p. 43-72 ; *La Bible d'Alexandrie*, 6. *Le livre de Josué*, p. 105. Les Pères rapprochent souvent Jos 3-5 et Ex 12-15, comme c'est du reste déjà le cas dans Ps 66 (65), 6 : cf. par exemple ORIG. *Hom. Reg.* 5, 9, 33, SC 328, p. 204.

début du V^e siècle ; et si l'on sait que la scène fut peinte en Campanie dans la basilique de Nole vers 401-403¹⁷², et peut-être aussi dans une basilique espagnole vers la même époque¹⁷³, les seules représentations paléochrétiennes qui ont subsisté sont deux mosaïques de la nef latérale droite de Sainte-Marie Majeure¹⁷⁴.

Le dossier patristique concernant la traversée du fleuve n'est pas non plus très abondant¹⁷⁵. L'épisode était présent, mais souvent résumé à l'extrême, dans le récit de l'histoire du salut que l'on faisait aux catéchumènes¹⁷⁶. Chez les Grecs, un commentaire d'Eusèbe et des sermons, l'un de Grégoire de Nysse, l'autre attribué à Amphiloque, attestent que le passage du Jourdain pouvait, tout comme celui de la mer Rouge, évoquer le baptême¹⁷⁷. Mais Origène est le seul à s'être vraiment intéressé à l'épisode. Passage de la mer Rouge, pérégrinations dans le désert et passage du Jourdain sont pour lui un ensemble qui évoque la conversion, la préparation des catéchumènes au baptême et le baptême lui-même¹⁷⁸. « C'est Jésus (Josué) qui a fait passer les eaux du Jourdain et il y baptise déjà en quelque façon le peuple¹⁷⁹. » Dans les *Homélies sur Josué* est posée l'équivalence entre le passage de la mer et celui du fleuve : « Ceux qui passèrent la mer Rouge, dit l'Apôtre, "furent tous baptisés en Moïse dans la nuée et dans la mer" (1 Co 10, 2). Nous pouvons avancer semblable affirmation pour ceux qui passèrent le Jourdain : tous furent baptisés en Jésus dans le Jourdain, si bien que les événements du Jourdain sont figure du mystère qui s'accomplit au baptême¹⁸⁰. » Dans une autre homélie, l'exégète alexandrin insiste sur la supériorité de l'antitype (le baptême) sur le type (la traversée du

172. PAVL. N. *Carm.* 27, 518-528 ; cf. D. KOROL, *Die frühchristlichen Wandmalereien aus den Grabbauten in Cimitile / Nola*, *JbAC*, Ergänzungsband 13, 1987, p. 99.

173. PRVD. *Dittochaeum* 15, Lavarenne, t. 4, p. 207.

174. Représentation dans A. NESTORI, F. BISCONTI (éd.), *I mosaici paleocristiani di Santa Maria Maggiore negli acquarelli della collezione Wilpert*, Rome, Cité du Vatican 2000, pl. XXVIII-XXIX.

175. La bibliographie ne l'est pas davantage. Voir *RLAC*, s. v. *Josua*, c. 804-806 (B. Asamer, 1999) ; s. v. *Jordan*, c. 704-706 (J. B. Bauer, 1997) ; F. J. DÖLGER, « Der Durchzug durch den Jordan als Sinnbild der christlichen Taufe », *Antike und Christentum* 2, 1930, p. 70-79 ; J. DANIELOU, *Sacramentum futuri, Études sur les origines de la typologie biblique*, Paris 1950, p. 233-246 ; D. VIGNE, *Christ au Jourdain. Le baptême de Jésus dans la tradition judéo-chrétienne*, Paris 1992, p. 279-283 ; 298-307.

176. Cf. IREN. *Dem.* 29, *SC* 406, p. 126 ; AVG. *Cat. rud.* 3, 5 : cf. A.-M. LA BONNARDIÈRE, *Biblia Augustiniana. Ancien Testament. 2. Livres historiques*, Paris 1960, p. 15.

177. EVS. *In Ps.* 65, *PG* 23, 652-653 ; GREG. NYS. *Bapt.*, *PG* 46, 421 A ; AMPHIL. (?), *Zacch.* 2, *CCG* 3, p. 166, 48. Cf. aussi APHR. *Dem.* 11, 12, *SC* 359, p. 567.

178. ORIG. *Hom. Num.* 26, 4, *SC* 461, p. 246-251.

179. *Ibid.* 22, 4, p. 99 ; cf. aussi *In Ioh.* 6, 229-230.

180. ORIG. *Hom. Jos.* 5, 1, *SC* 71, p. 160.

fleuve)¹⁸¹. Le rôle donné par le texte biblique aux prêtres, porteurs de l'arche qui contient la Loi, figure à ses yeux la mission qu'ont à remplir les prêtres de la nouvelle Alliance : en tant que porteurs de la parole divine et proches de Dieu, ils sont à même de guider le peuple¹⁸². Quant aux eaux du Jourdain, celles qui s'enfoncent dans le gouffre de la mer Morte représentent les chrétiens qui ne sont pas fidèles à leur baptême, tandis que celles qui s'arrêtent, et donc demeurent des eaux douces, figurent ceux qui ont gardé le don reçu de Dieu¹⁸³.

Chez les auteurs latins, l'interprétation baptismale est présente dès le *Contre Marcion* de Tertullien¹⁸⁴, et dans plusieurs textes d'Hilaire¹⁸⁵. L'évêque de Poitiers offre une interprétation inspirée d'Origène : « Cette figure nous fait comprendre qu'à l'avènement de l'arche de Dieu, c'est-à-dire à son avènement corporel, une partie du peuple se séparera du courant de ses péchés et de sa mort, tandis que l'autre s'écoulera dans la mer, c'est-à-dire ira partager la condamnation de ce monde¹⁸⁶. »

La sortie d'Égypte symbolisait la libération du mal ; la traversée du Jourdain, première étape de l'entrée en terre promise, marquait davantage l'aspect positif du sacrement, entrée dans la vie de la grâce, comme l'exprime fort bien Hilaire : « À travers les eaux du Jourdain, par la marche de corps qui devaient être purifiés, s'est fait et se fait encore le passage aux biens de la terre promis par les prophètes, et nous nous y réjouissons des prémices du mystère céleste¹⁸⁷. » Sous l'influence des *Homélie sur Josué* d'Origène, traduites en latin vers 400-401¹⁸⁸, Chromace d'Aquilée explique que, si jadis les eaux du Jourdain furent un chemin de salut pour le peuple conduit en terre promise par Josué (dont le nom grec et latin est Jésus), aujourd'hui, les mêmes eaux du Jourdain, par le baptême, sont le chemin vers le royaume des cieux¹⁸⁹. Quodvultdeus, Césaire et

181. *Ibid.* 1, 4, SC 71, p. 102.

182. *Ibid.* 4, 2-3, p. 150-157. Le thème est enrichi au moyen de la symbolique de l'arche d'alliance, qui symbolise pour Hippolyte et Origène le Fils de Dieu incarné : HIPP. *In Dan.* 4, 24, 2, SC 14, p. 308 ; ORIG. *In Rom.* 3, 8, PG 14, 949 A-B.

183. ORIG. *Hom. Jos.* 4, 2 p. 152.

184. TERT. *C. Marc.* 4, 13, 4, CC 1, p. 573, 29 : « lauacrum Iordanis ».

185. HIL. *In Ps.* 118, 18, 8, SC 347, p. 238, 15-16.

186. HIL. *Myst.* 2, 7, SC 19 b, p. 152-153 ; il complète les *Homélie sur Josué* par ce qu'Origène dit ailleurs de l'arche d'alliance.

187. HIL. *In Ps.* 65, 10-11, CC 61, p. 240-241 ; 11, p. 241, 18-21 : « Per has enim Iordanis aquas in illa quae a prophetis promissa sunt terrae bona gressu abluendorum corporum transitum est atque transitur ; et ibi caelestis sacramenti exordiis laetamur ».

188. Sur cette date, voir C. P. HAMMOND Bammel, *Origeniana et Rufiniana*, Fribourg 1996, p. 394.

189. CHROM. *In Mat.* 12, 3, 2-3, CC 9 A, p. 246, 64-74.

Isidore de Séville exploite encore l'interprétation baptismale du passage du Jourdain¹⁹⁰.

Dans l'ensemble, les commentaires du passage du Jourdain sont peu nombreux, et s'intéressent plus au symbolisme des douze pierres tirées de l'eau, figure des douze apôtres ou de leur doctrine, qu'à celui des eaux du Jourdain¹⁹¹. Et si les auteurs mentionnés voient une figure du baptême dans le passage du Jourdain, il n'en est aucun qui fasse comme Augustin le lien entre la division des eaux et la circoncision. Il faut donc pousser plus loin la recherche, et notamment interroger les commentaires du Ps 113.

En effet, bien que dans l'*Épître* 23 le rappel conjoint de la circoncision et du Jourdain renvoie au livre de Josué, la description du miracle, où Augustin, parle non d'eaux qui se seraient arrêtées, mais d'eaux revenues vers leur source (*refrenavit et reduxit in fontem*), nous oriente vers le Psaume 113. Ce dernier constitue une relecture de l'événement primitif, dont les expressions ont parfois contaminé les reprises du récit du livre de Josué par nos auteurs¹⁹² : « Quand Israël sortit d'Égypte (...), la mer vit et s'enfuit, le Jourdain recula en arrière » (v. 3). Un passage d'Hippolyte prouve l'existence de spéculations anciennes sur le sens de ce reflux du Jourdain : « Le grand Jourdain coulait vers le bas et empêchait les enfants d'Israël de sortir de l'Égypte, c'est-à-dire de s'arracher au mélange d'en-bas ; car l'Égypte, pour eux, c'est le corps ; Jésus l'a fait remonter vers sa source et couler vers le haut¹⁹³. » Cette interprétation dualiste des gnostiques Naassènes trouve un équivalent orthodoxe chez Ambroise de Milan, pour qui le Jourdain retournant en arrière (prodige assigné par erreur à l'action d'Élie : cf. 2 R 2, 14) « signifiait les mystères à venir du bain sauveur, par lequel les baptisés sont, comme des petits enfants, ramenés du mal à leur nature primordiale »¹⁹⁴. L'influence d'Hippolyte a pu se conjuguer chez l'évêque de Milan à celle d'Origène, qui, bien qu'il parte du texte de Josué, où les eaux ne reculent pas mais *s'arrêtent*, considère lui aussi que ces eaux symbolisent les baptisés, car *stare*, s'arrêter, évoque stabilité et permanence dans la grâce baptismale¹⁹⁵. Le motif ambrosien du recul du Jourdain comme figure du retour

190. QUODVULTDEUS, *Prom.* 2, 14, 27, SC 101, p. 352-355 ; CAES. *Ser.* 105, 1 et 4, CC 103, p. 478-479 ; ISID. *In Jos.* 3, PL 83, 371-372, qui reprend ORIG. *Hom. Jos.* 4.

191. Les spéculations sur les douze pierres ont commencé dès le second siècle : IREN. *Haer.* 1, 18, 4 ; cf. aussi, outre les textes déjà cités, HIER. *Ep.* 18, 12 ; HIL. *In Ps.* 118, 1, 7, SC 344, p. 108-111 ; Ps. IOH. CHRYS. *Jordan.*, PG 61, 726.

192. Voir par exemple HIL. *In Ps.* 51, 6, CC 61, p. 96, 17-18 : *refluentem* ; AMBR. *Hymn.* 7, 5-8 (J. FONTAINE, *Ambroise de Milan, Hymnes*, Paris 1992, p. 345 : *fluenta Iordanis / retro conuersa*).

193. HIPPO. *Refut.* 5, 7, 41, GCS, p. 89, 1 ; trad. A. Siouville, p. 137 ; cf. aussi D. VIGNE, *Christ au Jourdain*, p. 300-301.

194. AMBR. *In Luc.* 1, 37, SC 45, p. 65 ; interprétation morale sans application sacramentelle dans *In Ps.* 61, 32, CSEL 64, p. 396, 24.

195. ORIG. *Hom. Jos.* 4, 2, SC 71, p. 152.

à l'innocence par le baptême est repris quelques décennies plus tard par Maxime de Turin, qui le transforme en déclarant que, lorsque le catéchumène descend dans la vasque baptismale, ses péchés s'enfuient¹⁹⁶ ; les flots du Jourdain sont assimilés aux péchés de l'homme, tout comme les vagues de la mer Rouge, ce qui a probablement son origine chez Hilaire de Poitiers¹⁹⁷. Dans les interprétations patristiques du passage du Jourdain, les eaux représentent ce qu'il faut traverser, ce par quoi il faut passer (le baptême), ou qu'il faut dépasser (le péché). Mais elles peuvent aussi représenter ceux qui traversent : le Jourdain est figure du baptême, mais aussi, chez Origène, type du Christ¹⁹⁸, et par extension, des membres de son Corps.

« Qu'as-tu, mer, à t'enfuir, et toi, Jourdain, à retourner en arrière ? » (v. 5). Plus d'un commentateur a tenté de répondre à cette question. La réponse obvie, au regard de Jos 3-4, est que la redoutable puissance de l'arche d'alliance portée par les prêtres fait reculer le fleuve, tel un cheval effrayé : le *Commentaire sur Daniel* d'Hippolyte et la *Cité de Dieu* d'Augustin le disent sans s'y attarder¹⁹⁹. Le sermon pseudo-chrysostomien déjà invoqué précise que, si la vision de l'arche fait trembler le Jourdain, c'est parce qu'elle est le signe de la présence de la divinité²⁰⁰. Elle est aussi dans la tradition la figure du Christ incarné ; aussi n'est-on pas surpris que Maxime de Turin, suivi par Pierre Chrysologue, appliquent le Ps 113 au baptême de Jésus et parlent de la stupeur des eaux quand elles voient descendre en leur sein le Fils de Dieu²⁰¹. D'autres écrivains parlent de façon plus générale de la frayeur du fleuve devant l'épiphanie du Créateur, qui a un absolu pouvoir sur la création. Cette interprétation, qu'on trouve déjà dans la tradition juive à propos du passage de la mer Rouge, est induite par la lecture du Psaume 113, comme on le voit chez Origène, qui apostrophe le peuple en ces termes : « Tu te retourneras et t'écrieras : "Pourquoi, mer, t'es-tu enfuie, et toi, Jourdain, pourquoi es-tu retourné en arrière ?" Et la parole de Dieu te répondra : "La terre a tremblé devant la face du Seigneur, devant la face du Dieu de Jacob, qui change le rocher en étang et le roc en sources d'eau" (v. 7-8)²⁰² ». Hippolyte, Jérôme et Ephrem de Nisibe font la même lecture du texte²⁰³.

196. MAX. TVR. *Hom.* 64, 3 ; 67, 3 ; cf. aussi 13 b, 2 (CC 23, p. 271 ; 281 ; 49).

197. HIL. *Myst.* 2, 7, SC 19 b, p. 152.

198. Le Christ est à la fois celui qui, lors de son baptême, descend dans les eaux du Jourdain pour les purifier, et le Jourdain lui-même, car c'est lui qui purifie.

199. HIP. *In Dan.* 2, 19, 5, SC 14, p. 154 ; AVG. *Ciu.* 10, 17, BA 34, p. 488.

200. Ps. IOH. CHRY. *Iordan.*, PG 61, 725-726.

201. MAX. TVR. *Hom.* 13 b, 2, CC 23, p. 49 ; PETR. CHRY. *Ser.* 160, 5, CC 24 B, p. 992 (c'est la présence de toute la Trinité au baptême de Jésus qui effraie le fleuve) ; sur ce thème, cf. RLAC, s. v. *Jordan*, c. 706 ; s. v. *Epiphanie*, c. 879.

202. ORIG. *Hom. Jos.* 4, 1, SC 71, p. 150 ; cf. aussi PRISCIL. *Tract.* 4, PLS 2, 1454.

203. HIP. *Theoph.* 2, GCS 1, 2, p. 258, 151 ; HIER. *In Ps.* 76, 17, CC 78, p. 59, 137. Une note isolée se fait entendre dans un commentaire de Jérôme, où c'est la gloire du peuple

Ce long détour par l'exégèse patristique de Jos 3-5 et du Ps 113 nous met en mesure de comprendre les propos d'Augustin sur la circoncision « qui a été jusqu'à retenir le fleuve du Jourdain et le ramener vers sa source ». Il n'est aucun auteur qui ait vu comme lui dans la puissance efficace du rite la cause du recul du fleuve ; la plupart du temps, passage du Jourdain et circoncision à Gilgal sont des épisodes traités indépendamment l'un de l'autre, et, quand on parle des deux, on suit la séquence chronologique du récit biblique. Mais les deux péripécies ont été attirées, chacune de leur côté, dans la thématique baptismale. La circoncision en général est considérée comme une figure du baptême ; celle de Gilgal, en tant que « seconde circoncision », l'est doublement. Par ailleurs, non seulement la traversée du Jourdain relatée au livre de Josué, mais le recul des eaux du fleuve que décrit de façon pittoresque le Ps 113, ont été mis en relation avec le baptême par des auteurs latins antérieurs à Augustin. Le passage du Jourdain et la circoncision à Gilgal finissent donc par avoir une signification analogue, d'où la possibilité d'une certaine confusion entre les deux.

De plus, une tradition d'interprétation qui remonte à Origène, et qui a influencé Hilaire et Ambroise, voit dans les eaux du Jourdain traversées un symbole des baptisés. L'arrêt des eaux en amont (Jos 3, 16) évoque pour Origène la persévérance dans la grâce du baptême, et, pour Hilaire, les eaux qui dévalent vers la mer Morte représentent le péché et la mort. Chez Ambroise, le reflux des eaux vers la source, selon le Ps 113, en vient à signifier le retour à l'innocence originelle grâce à la régénération baptismale. C'est à la lumière de cette dernière interprétation, propre à l'évêque de Milan, que l'inversion de la chronologie dans l'*Épître* 23 d'Augustin prend son sens, car le recul du Jourdain y signifie l'*effet* du baptême, et il est donc logique d'en parler *après* la circoncision, type évident du baptême dans l'*Épître*. On a d'ailleurs la preuve que le passage des *Homélie sur Luc* où Ambroise a développé ce thème a vivement frappé Augustin : par deux fois, il insère la citation dans les dossiers de textes qu'il constitue, beaucoup plus tard, pour affirmer l'efficacité du baptême dans sa polémique avec Julien d'Éclane²⁰⁴. En 392-393, à l'époque de l'*Épître* 23, Augustin ne s'est pas reporté au livre de Josué et ne l'a peut-être même pas lu

traversant le Jourdain à pied sec qui provoque l'effroi du fleuve : HIER. *In Hab.* 2 (3, 8-9), CC 76 A, p. 631, 486).

204. AVG. *C. Iul.* 1, 10, PL 44, 645 ; *C. Iul. imp. lib.* 4, 121, PL 45, 1446 (le texte d'Ambroise est *In Luc* 1, 37 et non 36, comme le dit la PL). L'interprétation est aussi dans *in Ps.* 113, 1, 7, CC 40, p. 1639. Si je suis d'accord avec P. COURCELLE, *Recherches sur les Confessions de saint Augustin*, Paris 1950, p. 214 et n. 4, pour penser qu'Augustin a été très tôt frappé par ce texte, je ne vois pas en quoi le fait qu'Augustin rappelle dans le contexte que c'est Ambroise qui l'a baptisé serait un indice qu'il a entendu cette homélie pendant sa catéchèse baptismale en 387 ; mais la chose est au demeurant possible.

en entier²⁰⁵. C'est à travers Ambroise qu'il fait allusion aux événements dont il parle.

Faut-il songer de surcroît à l'influence d'une tradition apologétique africaine inconnue de nous ? La chose n'est pas impossible, car, dans les *Consultationes Zacchaei et Apollonii*, écrites en Afrique après 411, on lit aussi que Josué pratiqua la circoncision sur les Hébreux *qui allaient traverser* le Jourdain²⁰⁶. Mais on ne peut exclure que l'auteur de ce texte ait, indépendamment d'Augustin²⁰⁷, commis la même inversion des événements que lui : pour lui, en effet, c'est parce que la circoncision est un signe de reconnaissance qui doit distinguer les Juifs des nations païennes (thème étranger à l'*Épître* 23 d'Augustin), qu'elle est effectuée *avant* l'arrivée en Canaan, quand le peuple va commencer à se mêler aux païens.

Ainsi, l'étude des premières *Épîtres* d'Augustin permet de mettre en relief plusieurs des influences qui se sont exercées sur son exégèse : celles de Tertullien, de Cyprien, d'Optat de Milev, et surtout d'Ambroise. Elle montre aussi qu'en 390-392, sa connaissance directe des livres historiques de l'Ancien Testament est encore fort modeste.

Le premier accès d'Augustin à l'Écriture a été celui d'un intellectuel que les idées attirent plus que l'histoire. Les *Confessions* révèlent qu'il a pénétré dans le Nouveau Testament en lisant l'Évangile de Jean et les Épîtres de Paul. Les premiers traités montrent que, dans l'Ancien Testament, Augustin s'est d'abord intéressé aux Psaumes, aux chapitres de la Genèse sur la création, et aux livres sapientiaux.

Un nouveau converti qui est aussi un intellectuel ne manque généralement pas de lire tout ce qui lui tombe sous la main en rapport avec la foi qu'il vient d'accueillir. Augustin n'a pas échappé à la règle. Aux sources déjà mentionnées dans notre article précédent, il faut ajouter le traité *Contre les Juifs* de Tertullien, un passage du *Commentaire sur l'Évangile de Jean* d'Origène, sans doute connu indirectement (par Ambroise ?), un commentaire de l'Évangile de Matthieu connu en Afrique, qui est probablement celui de Fortunatien

205. Pour A.-M. LA BONNARDIÈRE, *Biblia Augustiniana. Ancien Testament. 2. Livres historiques*, p. 12, Augustin ne s'est que très peu intéressé à ce livre avant 411 et n'aurait commencé à l'étudier qu'à l'époque de la *Cité de Dieu* ; elle considère aussi qu'il n'y avait probablement pas à Hippone de lecture liturgique tirée du livre ; c'est peut-être excessif ; il faut sans doute tenir compte du fait que trois sermons du temps pascal (*Ser.* 260 ; 260 A ; 231) commentent aux néophytes la circoncision à Gilgal.

206. *Consult. Za.* 2, 8, 5, SC 402, p. 58 (pour la date et l'auteur de ce texte, voir l'introduction du volume).

207. Il est peut-être plus difficile de supposer qu'il a connu l'*Épître* 23 d'Augustin.

d'Aquilée, le traité *Contre les Donatistes* d'Optat de Milev, l'*Épître* 66 à Orontianus d'Ambroise, ainsi probablement que son traité *Sur Isaac*, et, encore et toujours, des passages du *Commentaire sur Luc* de l'évêque de Milan, sans compter nombre d'ouvrages disparus qui nous échappent. Quand, dans le *De moribus*, il parle des « multi religiosi doctique » qui ont traité de l'harmonie des deux Testaments (1, 28, 56), ce pluriel vague renvoie sans doute à la foule de tous ces auteurs, qui ne pouvaient écrire sans aborder souvent ce problème fondamental.

Parmi tous ces noms domine incontestablement celui d'Ambroise, à qui Augustin doit non seulement des idées fondamentales en matière d'exégèse et de théologie, mais une multitude d'explications de détail. Qu'il ait ou non entendu de la bouche même d'Ambroise certaines prédications sur l'*Hexameron* et l'Évangile de Luc en 387 est secondaire pour notre propos²⁰⁸. Ce qu'il n'a pas entendu, il l'a lu, à Milan déjà, dans le cercle de Simplicianus, puis à Rome en 387-388, quand il a mis à profit les dix mois durant lesquels il a été retenu en Italie par l'usurpation de Maxime²⁰⁹. Il est certain qu'il a subi fortement l'ascendant de l'évêque de Milan, et il est inexact de dire qu'il s'est avisé tardivement de le revendiquer pour son père spirituel lors de la lutte contre Pélage, à des fins polémiques, quand il cherchait des garants pour sa doctrine.

Si l'on connaissait mieux les prédications du Milanais, il est probable que son influence apparaîtrait mieux encore. Si l'on se rappelle que, dans les *Confessions*, Augustin écrit : « Souvent dans ses discours au peuple, j'entendais avec joie Ambroise dire : “La lettre tue, mais l'esprit vivifie” (2 Co 3, 6 b)²¹⁰ », et que l'on constate qu'il n'y a que deux vraies citations de ce verset dans les œuvres d'Ambroise qui nous sont parvenues²¹¹, on mesure le peu qu'on sait de son enseignement. Les rapports qu'entretient Augustin avec Ambroise ont encore été insuffisamment explorés. On étudie trop souvent Augustin pour lui-même, comme s'il était en tout original et avait tout inventé. Mais lui-même ne voulait rien enseigner qui n'appartînt à la grande tradition de l'Église, et il a tout mis en œuvre pour la connaître.

Martine DULAÉY
PARIS, EPHE, Section des Sciences Religieuses

208. P. COURCELLE, *Recherches sur les Confessions de saint Augustin*, Paris 1950, p. 96-103 ; 212-215.

209. Sur cette période, voir S. LANCEL, *Saint Augustin*, Paris 1999, p. 175-187.

210. *Conf.* 6, 4, 6, BA 13, p. 528.

211. AMBR. *Fid.* 3, 5, 37 ; *Ep.* 64, 4.

RÉSUMÉ : Une étude attentive d'exégèses bibliques présentes dans les œuvres d'Augustin en 390-392 révèle l'utilisation d'un commentaire sur Matthieu connu de Jérôme aussi (peut-être celui de Fortunatien), la lecture de l'*Aduersus Iudaeos* de Tertullien, de traités de Cyprien et Optat. L'influence majeure est toutefois celle d'Ambroise, par le canal duquel sans doute il a également connu certaines interprétations d'Origène, ce qui confirme les propres dires d'Augustin dans les *Confessions* sur son rôle d'éveilleur.

ABSTRACT : Considering some Biblical exegeses of Augustine's works in the period 390-392, it appears that he read Tertullian's *Aduersus Iudaeos*, some Cyprian treatise, Optatus' *Contra Donatistas*, a Latin Commentary on Matthews' Gospel (may be the commentary of Fortunatian), and that Ambrose's influence was very important : his commentary upon Luke, the *Epistle* 66 are used, and Augustine probably heard of some Origenian interpretations through Ambrose's oral teaching.