



HAL
open science

Commenter l'Écriture pour construire la communauté ecclésiale. L'exemple des Sermones ad populum d'Augustin d'Hippone

Marie Pauliat

► **To cite this version:**

Marie Pauliat. Commenter l'Écriture pour construire la communauté ecclésiale. L'exemple des Sermones ad populum d'Augustin d'Hippone. *Augustiniana*, 2022, 72.1, pp.33-66. 10.2143/AUG.72.1.3290925 . halshs-03597984

HAL Id: halshs-03597984

<https://shs.hal.science/halshs-03597984>

Submitted on 29 Oct 2022

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

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

COMMENTER L'ÉCRITURE POUR CONSTRUIRE LA COMMUNAUTÉ ECCLÉSIALE L'EXEMPLE DES *SERMONES AD POPULUM* D'AUGUSTIN D'HIPPONE¹

Marie Pauliat

Abstract

In accordance with the traditional rhetorical theory of *aptum*, Augustine of Hippo knows that a speaker must adapt his speech to his audience (*cat. rud.* 23). How does he deal with the internal diversity of the congregation, especially when the Bible verses he comments on concern one group of listeners or another? This article highlights three exegetical processes he uses, so that everyone, regardless of category (rich and poor people, men and women, young and old people ...), can respond personally to the one Word heard by all: first, offering each group a specific biblical model; second, commenting on the same biblical verse in different ways; third, assuming the differences while moving them towards a new identity, shared by all. The usual hermeneutical devices, notably tropology and typology, then take on a pragmatic function, the significance of which is highlighted by the communicative situation proper to the homily.

Résumé

Conformément à la théorie rhétorique classique de l'*aptum*, Augustin d'Hippone sait qu'un orateur doit adapter son discours à son audience (*cat. rud.* 23). Comment aborde-t-il la diversité interne de l'assemblée, spécialement lorsque les versets bibliques qu'il commente concernent un groupe d'auditeurs ou un autre ? Cet article met en relief trois procédés exégétiques par lesquels il applique un même texte scripturaire à plusieurs catégories d'auditeurs (riches et pauvres, hommes et femmes, jeunes et anciens ...), de sorte que chacun puisse répondre personnellement à la Parole unique entendue par tous : premièrement, proposer à chaque groupe un modèle biblique spécifique ; deuxièmement, commenter de plusieurs manières un même verset biblique ; troisièmement, assumer les différences tout en les déplaçant vers une nouvelle identité, commune à tous. Des procédés herméneutiques habituels, notamment la tropologie et la typologie, se chargent alors d'une fonction pragmatique dont la situation de communication propre à l'homélie révèle la portée.

¹ Cet article est l'adaptation d'une communication donnée à l'invitation d'Anne-Isabelle Bouton-Touboulic lors d'un séminaire à l'Université Lille 3 en novembre 2018. Je remercie chaleureusement de leurs suggestions l'organisatrice et tous les participants, ainsi qu'Anthony Dupont, Gert Partoens, Pierre Molinié et Matthieu Pignot. Les abréviations des titres de périodiques suivent l'*Année philologique*. Nous adoptons également les abréviations suivantes : BA (Bibliothèque augustiniennne), CUF (Collection des Universités de France), ÉAA (Collection des Études augustiniennes. Série antiquité), SEA (Studia Ephemeridis Augustinianum), SP (*Studia Patristica*), *Vingt-six sermons* (AUGUSTIN D'HIPPONE, *Vingt-six sermons au peuple d'Afrique*, éd. F. DOLBEAU, Paris, 1996, 2009² [ÉAA 147]). Pour la datation des œuvres d'Augustin, dans les quelques cas où aucune référence bibliographique n'est indiquée, nous nous référons à R. GRYSON, *Répertoire général des auteurs ecclésiastiques latins de l'Antiquité et du haut Moyen Âge*, t. 1, Freiburg, 2007, p. 207-271.

Keywords

Augustine of Hippo, preaching, exegesis, identities, pragmatics of language

Mots-clés

Augustin d'Hippone, prédication, exégèse, identités, pragmatique du langage

1. Introduction

Comme dans la vie, ainsi dans le discours rien n'est plus difficile que de voir ce qui convient (*quid deceat*). Les Grecs appellent cela “πρέπον”, nous pouvons très bien dire de notre côté “*decorum*”². (CIC., *orat.* 21, 70)

Dans son *De oratore*, Cicéron rappelle un principe fondamental connu de tout orateur : le discours qu'il prononce doit « convenir ». Cette « convenance » (appelée en latin *decorum*, ou *aptum*), d'ordre à la fois éthique, esthétique et rhétorique, devrait faire entrer en adéquation l'orateur, le contenu du discours, son style, sa composition, ses circonstances (lieu et moment), et l'audience qui l'écoute³. De fait, les *Partitiones oratoriae* précisent que les auditeurs ne sont sensibles ni aux mêmes styles, ni aux mêmes arguments, et que l'orateur doit adapter son discours en fonction de ce qui leur convient :

Puisque notre discours doit être en rapport non seulement avec la vérité, mais aussi avec le sentiment de nos auditeurs, comprenons d'abord qu'il y a deux espèces d'hommes, l'une ignorante et grossière, qui préfère toujours l'utile à l'honnête, l'autre, éclairée et cultivée, qui met la dignité morale au-dessus de tout⁴. (CIC., *part. orat.* 90)

Comme les autres Pères⁵, Augustin, de par sa formation rhétorique, connaissait cette nécessité, qu'il expose par exemple au diacre carthaginois Deogratias dans le *De catechizandis rudibus*, composé probablement entre 400 et 405⁶ :

² CIC., *orat.* 21, 70, CUF, p. 25 (trad. A. YON adaptée) : « Vt enim in uita sic in oratione nihil est difficilium quam quid deceat uidere. “πρέπον” appellans hoc Graeci, nos dicimus sane “decorum” ».

³ Le principe est énoncé par bien d'autres rhéteurs ; voir H. LAUSBERG, *Handbook of Literary Rhetoric. A Foundation for Literary Study* (trad. M.T. BLISS, A. JANSEN, D.E. ORTON de *Handbuch der literarischen Rhetorik. Eine Grundlegung der Literaturwissenschaft*, Munich, 1960 [2008⁴]), Leiden, 1998, § 258.1055-1062.1074-1077 ; I. RUTHERFORD, « Decorum 1. Rhetorik », dans G. UEDING éd., *Historisches Wörterbuch der Rhetorik*, t. 2, Darmstadt, 1994, p. 423-434.

⁴ CIC., *part. orat.* 90, CUF, p. 34 (trad. H. BONERQUE) : « Et quoniam non ad ueritatem solum, sed etiam ad opinionones eorum, qui audiunt, accommodanda est oratio, hoc primum intellegamus, hominum esse duo genera, alterum indoctum et agreste, quod anteferat semper utilitatem honestati, alterum humanum et politum, quod rebus omnibus dignitatem anteponat ».

⁵ M.-Y. PERRIN, *Civitas confusionis. De la participation des fidèles aux controverses doctrinales dans l'Antiquité tardive (début III^e s. – c. 430)*, Paris, 2017, p. 169-171.

⁶ La datation du *De catechizandis rudibus* est disputée : la fourchette 400 et 405 est vraisemblable ; peut-être doit-elle être resserrée à 403-404. Voir l'état de l'art rassemblé par M. PIGNOT, « La Bible dans la première catéchèse aux nouveaux convertis. Le cas du *De catechizandis rudibus* d'Augustin d'Hippone », dans

Qu'il y ait peu d'auditeurs ou qu'il y en ait beaucoup, qu'ils soient instruits, incultes ou un peu des deux, qu'il y ait des gens de la ville ou de la campagne ou des deux, que toutes les classes se retrouvent dans cette foule fait une grande différence. Il est inévitable en effet que l'orateur qui va parler soit impressionné différemment selon ces auditoires, inévitable aussi que le discours prononcé présente la physionomie des impressions qu'éprouve celui qui le prononce, et, selon la même diversité, impressionne diversement les auditeurs⁷. (*cat. rud.* 23)

Un discours prononcé en ville n'aura donc pas la même physionomie qu'un autre prononcé à la campagne ; l'orateur ne s'adresse pas de la même manière à un petit groupe de personnes et à une foule ; il s'exprime différemment devant des gens instruits et devant des personnes moins cultivées ; etc. Les tentatives visant à identifier un lieu de prédication en fonction du style du discours sont pour le moment restées vaines – en effet, le style ne dépend pas uniquement du lieu⁸. Plusieurs études ont déjà analysé la façon dont Augustin reprend le principe de l'*aptum*⁹. Ces travaux ont concerné la théorie rhétorique : par exemple, alors que Cicéron admet que le discours peut, dans certains cas, s'accorder avec le sentiment des auditeurs plus qu'avec la vérité¹⁰, Augustin refuse tout jeu avec cette dernière¹¹ ; plus largement, l'*aptum* est l'une des catégories mentales par laquelle Augustin pense les rapports entre l'homme et Dieu¹². Ces recherches se sont aussi intéressées à la manière dont les sermons traduisent la préoccupation d'adaptation d'Augustin. E. Auerbach a notamment proposé une nouvelle définition du « *sermo humilis* », dans laquelle la simplicité et l'élévation du *stylus humilis* sont chargées des connotations positives de l'*humilitas*, dans un contexte chrétien où la *sublimitas* du salut apparaît dans l'*humilitas* de l'Incarnation et du style de

R. GOUNELLE éd., *La Bible dans les catéchèses des IV^e-V^e siècles*, Turnhout, 2020 (Cahiers de *Biblia patristica* 21), p. 161-205, ici p. 165.

⁷ AVG., *cat. rud.* 23, BA 11/1, p. 130 (trad. G. MADEC, adaptée) : « Multumque interest, et cum ita dicimus, utrum pauci adsint an multi, docti an indocti an ex utroque genere mixti, urbani an rustici an hi et illi simul ; an populus ex omni hominum genere temperatus sit. Fieri enim non potest, nisi aliter atque aliter afficiant locuturum atque dicturum, et ut sermo qui profertur, affectionis animi a quo profertur, quemdam quasi uultum gerat, et pro eadem diuersitate diuerse afficiat auditores ».

⁸ M. PONTET distinguait clairement la prédication carthaginoise et de celle des campagnes (*L'Exégèse de saint Augustin prédicateur*, Paris, 1945 [Théologie 7], p. 77-79). M. LE LANDAIS a démontré que tout un groupe d'*Enarrationes* dont Pontet disait qu'elles étaient le type même de la prédication carthaginoise avait été prononcé à Hippone (« Deux années de prédication de saint Augustin. Introduction à la lecture de l'*In Joannem* », dans H. RONDET, M. LE LANDAIS, A. LAURAS, C. COUTURIER éd., *Études augustiniennes*, Paris, 1953 [Théologie 28], p. 8-95, ici p. 15-30).

⁹ Cette reprise s'inscrit dans le contexte général des rapports entre rhétorique classique et rhétorique « chrétienne » ; sur ce point, qui dépasse les limites de cette contribution, voir une synthèse par E. FORTIN, « Augustine and the Problem of Christian Rhetoric », *AugStud* 5, 1974, p. 85-100 ; K. POLLMANN, *Doctrina christiana. Untersuchungen zu den Anfängen der christlichen Hermeneutik unter besonderer Berücksichtigung von Augustinus, De doctrina christiana*, Fribourg, 1996 (Paradosis 41).

¹⁰ CIC., *part. orat.* 90-94, CUF, p. 34-36.

¹¹ AVG., *doctr. chr.* 4, 32, BA 11/2, p. 366.

¹² R. DODARO démontre que le concept rhétorique du *decorum* s'applique à l'activité divine et répond efficacement aux objections des hérétiques (« *Quid deceat uidere* [Cicero, *Orator* 70]. Literary Propriety and Doctrinal Orthodoxy in Augustine of Hippo », dans S. ELM éd., *Orthodoxie, christianisme, histoire*, Roma, 2000 [Collection de l'École française de Rome 270], p. 57-81 ; ID., « Literary *Decorum* in Scriptural Exegesis. Augustine of Hippo, *Epistula* 138 », dans *L'esegesi dei Padri latini. Dalle origini a Gregorio Magno*, t. 1, Roma, 2000 [SEA 68], p. 159-174).

l'Écriture¹³. Plusieurs auteurs ont également noté la volonté augustinienne d'adapter la forme¹⁴ ou le contenu¹⁵ des sermons aux auditeurs, au point de tenir compte de leur *feedback* pour élaborer un nouveau discours sur certains sujets¹⁶. Même si l'ensemble des sermons augustinien n'a pas encore été exploré dans cette perspective, ces différentes approches rendent compte de l'interaction entre audience et orateur explicitée dans la seconde partie de l'extrait du *De catechizandis rudibus* 23.

Cette contribution explore pour sa part les conséquences de la troisième hypothèse concernant la composition d'une assemblée : « Que les auditeurs soient instruits, incultes *ou un peu des deux*, qu'il y ait des gens de la ville ou de la campagne *ou des deux*, que toutes les classes se retrouvent dans cette foule fait une grande différence. » De fait, les assemblées qui écoutaient Augustin étaient tout sauf homogènes¹⁷ : hommes et femmes s'y mêlaient, de tous âges, de toutes conditions sociales¹⁸, diversement impliqués dans la communauté chrétienne : païens¹⁹ et hérétiques²⁰ écoutaient le prédicateur aux côtés de catéchumènes, de pénitents et de fidèles²¹ ; des sténographes et des notaires étaient également présents²². Augustin lui-même

¹³ E. AUERBACH, *Lingua letteraria e pubblico nella tarda antichità latina e nel Medioevo* (trad. F. CODINO de *Literatursprache und Publikum in der lateinischen Spätantike und im Mittelalter*, Bern, 1958), Milano, 1974³, p. 33-79.

¹⁴ C. MOHRMANN, « Saint Augustin prédicateur », dans *Études sur le latin des Chrétiens*, t. 1, Roma, 1961, p. 391-402, ici p. 396 ; H. MARTI, « Lateinische Predigten zwischen Mündlichkeit und Schriftlichkeit », *Museum Helveticum* 62, 2005, p. 105-125.

¹⁵ Par exemple : M. SIMONETTI, « Sulla tecnica esegetica di alcuni *sermones* vetero testamentari di Agostino », *Augustinianum* 25, 1985, p. 185-203 ; A. M. KLEINBERG, « *De Agone Christiano*. The Preacher and his Audience », *JThS* 38, 1997, p. 16-33 (il y a dans l'attitude d'Augustin bien plus que de l'habileté rhétorique : de la condescendance, *accomodatio*, celle-là même dont l'amour de Dieu a fait preuve pour son peuple) ; M. MARIN, « Aspetti dell'omiletica agostiniana. Il pubblico », dans M. MARIN, C. MORESCHINI éd., *Africa cristiana. Storia, religione, letteratura*, Brescia, 2002, p. 183-200 ; K. CHABI, *Augustin prédicateur de la Trinité*, Roma, 2021 (SEA 159) (dans ses sermons, Augustin traduit sa doctrine trinitaire et l'articule avec la vie quotidienne de ses auditeurs, au point de montrer que la Trinité est le cœur de la vie chrétienne) ; I. BOCHET, « Le recours à la voie négative », *BA* 78/A, à paraître ; EAD., « Les objections des païens contre la foi chrétienne », *BA* 78/A, à paraître (le *Sermon Dolbeau* 25 est adapté à des païens imprégnés de néoplatonisme).

¹⁶ É. REBILLARD, « Interaction between the Preacher and his Audience. The Case-Study of Augustine's Preaching on Death », dans E.A. LIVINGSTONE éd., *Augustine and his Opponents, Jerome, Other Latin Fathers After Nicaea*, Leuven, 1997 (SP 31), p. 86-96 ; M. PAULIAT, *Augustin exégète et prédicateur dans les Sermons sur Matthieu*, Paris, 2020 (ÉAA 205), p. 503-555.

¹⁷ La critique est unanime : PONTET, *L'exégèse*, p. 55-62 ; M. PELLEGRINO, « Introduzione generale », dans SANT'AGOSTINO, *Discorsi I (1-50) sul Vecchio Testamento*, Roma, 1979 (Nuova biblioteca agostiniana 29), p. LXII-LXV ; A. MARINI, *La celebrazione eucaristica presieduta da Sant'Agostino. La partecipazione dei fedeli alla Liturgia della Parola e al Sacrificio Eucaristico*, Brescia, 1989, p. 128-132 ; etc. Les assemblées des autres prédicateurs étaient tout aussi mêlées (A. OLIVAR, *La predicación cristiana antigua*, Barcelona, 1991, p. 761-814 ; PERRIN, *Civitas confusionis*, p. 165-168).

¹⁸ P. BROWN a montré que le terme *pauperes* recouvrait deux réalités sociales différentes, les mendiants aussi bien que ce qui correspondrait à une « classe moyenne ». Il propose donc une définition « relative » de la pauvreté, par rapport à un groupe possédant davantage (*À travers un trou d'aiguille. La richesse, la chute de Rome et la formation du christianisme en Occident, 350-550* [trad. B. BONNE de *Through the Eye of a Needle. Wealth, the Fall of Rome, and the Making of Christianity in the West, 350-550 AD*, Oxford, 2012], Paris, 2016 [Histoire], p. 341-360).

¹⁹ Le *Sermon Dolbeau* 25 a été prononcé « cum pagani ingrederentur », « à l'entrée de païens » (*Vingt-six sermons*, p. 248, 1).

²⁰ POSSID., *uita Aug. 7, 3* (POSSIDIUS, *Vita di Agostino*, A.A.R. BASTIAENSEN éd., Roma, 1975, p. 146, 14-15) : « Ipsi quoque haeretici concurrentes cum catholicis ingenti ardore audiebant » ; cf. *uita Aug. 9, 1* (*ibid.*, p. 150, 6-9).

²¹ Nous ne reviendrons pas sur la différence entre catéchumènes, pénitents et fidèles. En effet, dans la pensée d'Augustin, ces différences sont appelées à disparaître, contrairement aux autres : un catéchumène ou un pénitent

relève à l'occasion cette diversité²³, qui était pour une part marquée dans l'organisation de l'espace liturgique : hommes et femmes étaient physiquement séparés dans certaines églises d'Afrique²⁴ ; un espace pouvait être réservé aux vierges consacrées²⁵ ; Augustin évoque un *locus catechumenorum*²⁶ et un *locus paenitentiae* ou *paenitentium*²⁷ (expressions qui peuvent néanmoins revêtir un sens uniquement symbolique) ; enfin, lors des processions des offrandes²⁸, le niveau de richesse devait apparaître nettement.

Pour s'adresser à tous en même temps et à chacun en sa singularité, l'orateur ne dispose, par définition, que d'un discours. Sur ce défi, sans doute Augustin a-t-il en arrière-plan une réflexion dont Sénèque le philosophe se fait l'écho dans ses *Lettres* 94 et 95 à *Lucilius*²⁹ – réflexion qu'Augustin connaissait, puisqu'il y fait allusion dans sa *Règle*³⁰. Sénèque oppose les « philosophes du précepte », qui donnent des préceptes particuliers adaptés à une situation donnée, aux défenseurs d'une philosophie dogmatique définissant par des principes généraux

n'a pas vocation à le rester. M. GLOWASKY a montré qu'Augustin ne fait pas le même usage de la *narratio* devant les catéchumènes, les néophytes et les fidèles (*Rhetoric and Scripture in Augustine's Homiletic Strategy. Tracing the Narrative of Christian Maturation*, Leiden, 2020 [Supplements to Vigiliae Christianae 166]) : devant les catéchumènes, il utilise la *narratio* scripturaire pour convaincre les auditeurs de la vérité du christianisme, comme dans un discours judiciaire ; il invite les néophytes à modeler leur vie sur cette *narratio*, comme dans un discours délibératif ; enfin, il exploite les propriétés dialectiques de la *narratio* pour conduire les fidèles au-delà du langage matériel, jusqu'à la contemplation des réalités éternelles. Mais Glowasky ne s'intéresse pas à la façon dont le prédicateur assume la diversité interne à chaque assemblée, fût-elle constituée seulement de fidèles. L'un des procédés est la « double énonciation », dans laquelle chaque groupe comprend l'explication biblique en fonction de ses propres connaissances de la foi chrétienne (PAULIAT, *Augustin exégète et prédicateur*, p. 125.128).

²² AVG., *en. Ps.* 51, 1, BA 59/B, p. 504 ; *ep.* 213, 2, CSEL 57, p. 375, 10-13. POSSID., *uita Aug.* 7, 3, A.A.R. BASTIAENSEN éd., p. 146, 15-16 rapporte que le peuple se faisait, avec zèle, mettre par écrit ces sermons et les diffusait ensuite. Sur la sténographie, voir R.J. DEFERRARI, « Saint Augustine's Method of Composing and Delivering Sermons », *American Journal of Philology* 43, 1922, p. 97-123.193-219 ainsi que la synthèse de P.-M. HOMBERT, « Sténographie et transmission des prédications », BA 59/B, p. 684-688.

²³ AVG., *en. Ps.* 32, 2, 1, 12, BA 58/B, p. 74-75 : « Quamuis ergo, fratres, Psalmi plura restent, consulendum est tamen uiribus et animae et corporis propter uarietatem audientium ; quia et cum reficimur ex eodem tritico uelut multi sapes nobis fiunt, ad detergenda fastidia, haec uobis sufficiant ». « Mes frères, bien qu'il reste encore beaucoup à expliquer dans ce psaume, il faut tenir compte des forces de l'âme et du corps, en raison de la diversité des auditeurs ; car même si c'est un même froment qui refait nos forces, il prend pour nous des goûts différents ; pour prévenir le dégoût, contentez-vous de cela aujourd'hui ».

²⁴ AVG., *ciu.* 2, 28, BA 33, p. 402 suggère que, dans la (ou les) nef(s), hommes et femmes étaient séparés. À Carthage, l'évêque Aurelius avait conçu des accès différents pour qu'ils ne puissent se rencontrer (AVG., *s. Dolbeau* 2 [359B], 5, *Vingt-six sermons*, p. 330-331, commenté p. 320.633). Néanmoins, selon N. DUVAL, il n'y aurait pas eu de distinction matérielle entre les deux parties de l'assemblée : les traces de barrières conservées visaient non à isoler certaines catégories de fidèles, mais à séparer le clergé des fidèles ; bien plus, la tentative d'Aurelius suggère que la séparation n'était ni générale, ni totale (« Commentaire topographique et archéologique de sept dossiers des nouveaux sermons », dans G. MADEC éd., *Augustin prédicateur [395-411]*, Paris, 1998 [ÉAA 159], p. 171-214, ici p. 190-193).

²⁵ N. DUVAL « Commentaire topographique et archéologique », p. 190-193.

²⁶ AVG., *f. et op.* 6, 9, CSEL 41, p. 45, 8 ; sur cette expression, voir M. PIGNOT, *The Catechumenate in Late Antique Africa*, Leiden, 2020 (Supplements to Vigiliae Christianae 162), p. 119-120.

²⁷ Sur cette expression, voir R. MEBNER, « Paenitentia », dans R. DODARO, C. MAYER, C. MÜLLER éd., *Augustinus-Lexikon*, t. 4, fasc. 3/4, Basel, 2014, col. 413-446, ici col. 439-442, références n. 127.

²⁸ Cf. *s.* 66, 5, CSEL 41 Aa, p. 412, 113-119 : dans ce *post sermonem* prononcé alors que plusieurs fidèles ont apporté leur offrande, Augustin invite toute l'assistance à contribuer davantage à la part destinée aux pauvres.

²⁹ SEN., *epist.* 15, 94-95, CUF, p. 66-112.

³⁰ N. CIPRIANI, « La precettistica antica e la Regola monastica di S. Agostino », *Augustinianum* 39, 1999, p. 365-380.

le souverain bien valable pour tout homme³¹. Sénèque soutient pour sa part l'utilité des deux catégories. Les principes valables pour tous, qui, une fois assimilés, permettent de se comporter de manière convenable quelles que soient les circonstances, sont indispensables pour transformer le cœur ; mais les préceptes spécifiquement adressés à une catégorie de personnes sont nécessaires pour mettre en application la règle abstraite du devoir. Pour Augustin, la nécessité de tenir compte, dans un même discours, de la situation propre à chacun tout en s'adressant à tous prend en outre un relief nouveau par rapport aux réflexions de Sénèque : pour l'Hippionate en effet, sur un plan individuel, le salut de chaque auditeur se situe à l'horizon de la prédication³² ; sur un plan communautaire, la prédication est l'un des moyens³³ par lesquels se construit la communauté ecclésiale³⁴, spécialement à travers l'explication des Écritures³⁵. Or, Augustin a beau considérer que, dans l'économie providentielle, Dieu s'est adressé à chacun d'une manière particulière³⁶, bien des péripécies

³¹ L'antagonisme entre ces deux positions s'enracine dans la différence entre les philosophies de Platon et d'Aristote sur la question de la concrétisation d'une loi morale : pour le premier, la vertu contemplée en soi doit seulement dans un second temps être appliquée à des cas particuliers, car elle y perd sa perfection ; pour le second, la vertu n'existe que lorsqu'elle est pratiquée (H.G. GADAMER, *Vérité et méthode. Les grandes lignes d'une herméneutique philosophique*, Paris, [1968] 1996, p. 334-346).

³² AVG., *doctr. chr.* 4, 35, BA 11/2, p. 372-374.

³³ L'eucharistie est le principal. Cf. AVG., s. 272, PL 38, col. 1247, 2 – col. 1248, 1. Sur la signification ecclésiale de ce sacrement, voir notamment S. FOLGADO FLÓREZ, « La Eucaristía *sacramentum unitatis* en la eclesiología de San Agustín », *La Ciudad de Dios* 177, 1964, p. 607-634 ; A. SAGE, « L'Eucharistie dans la pensée de saint Augustin », *REAug* 15, 1969, p. 209-240 ; G. BONNER, « Augustine's Understanding of the Church as the Eucharistic Community », dans F. LEMOINE, C. KLEINHENZ éd., *Saint Augustine the Bishop. A Book of Essays*, New York, 1994, p. 39-63 ; J. GARCÍA ÁLVAREZ, « L'eucharistie, sacrement de la communauté », *Connaissance des Pères de l'Église* 77, 2000, p. 25-35 ; J.P. BURNS, « The Eucharist as the Foundation of Christian Unity in North African Theology », *AugStud* 32, 2001, p. 1-23 ; A. FITZGERALD, « Eucharist and culture in Ambrose and Augustine », dans D. HELMHOLM, D. SÄNGER éd., *The Eucharist, its Origins and Contexts*, t. 2, Tübingen, 2017 (Wissenschaftliche Untersuchungen zum Neuen Testament 376), p. 1211-1231.

³⁴ AVG., *en. Ps.* 126, 2, CCSL 40, p. 1857, 41-53 (datée de janvier 407 par A.-M. LA BONNARDIÈRE, *Recherches de chronologie augustiniennne*, Paris, 1965 [ÉAA 23], p. 51) ; *en. Ps.* 95, 2, CCSL 39, p. 1343, 34-37 (prononcée le lendemain d'*en. Ps.* 131, donc le 2 mars 407, d'après S. POQUE, « Trois semaines de prédication à Hippone en février-mars 407. Le *Tractatus in Iohannis Euangelium* XI et l'appel aux catéchumènes », *RecAug* 7, 1971, p. 169-188). Voir M. PAULIAT, « *Minister uerbi et sacramentorum* chez Augustin d'Hippone », dans P. MOLINIÉ, M. PAULIAT éd., *Prédication & sacrements. Enquête sur la représentation de l'acte homilétique dans l'antiquité et au moyen-âge*, Paris, 2022 (Théologie historique 132), p. 151-183, ici p. 168-169.

³⁵ AVG., *doctr. chr.* 1, 40, BA 11/2, p. 128 : « Quisquis igitur scripturas diuinias uel quamlibet earum partem intellexisse sibi uidetur ita ut eo intellectu non aedificet istam geminam caritatem Dei et proximi, nondum intellexit ». « Quiconque s'imagine qu'il a compris les divines Écritures, ou telle partie d'entre elles, sans *édifier*, par l'intelligence qu'il en a, ce double amour de Dieu et du prochain, ne les a pas encore comprises ». Le verbe *aedificare* peut faire écho à Ep 4, 15-16, où Paul expose que le Corps du Christ s'*édifie* lui-même dans la charité. Quiconque commenterait l'Écriture sans viser l'édification du Christ total manquerait sa cible.

³⁶ Augustin rappelle par exemple à plusieurs reprises que le Christ a honoré les deux sexes en naissant homme d'une femme : *uera rel.* 30, BA 8, p. 64 (390) ; *f. et symb.* 9, BA 9, p. 36 (oct. 393) ; *c. Faust.* 29, 2, CSEL 25.1, p. 744 (402-403) ; s. 51, 3, CCSL 41 Aa, p. 13, 118-123 (probablement tout début janvier 404, d'après CCSL 41 Aa, p. 7) : « Vt noueritis quod non Dei creatura mala est, sed uoluntas praua peruertit eam, in principio, cum feci hominem, masculum et feminam feci. Non creaturam damno, quam feci : ecce natus uir, ecce natus ex femina. Non ergo creaturam damno, quam feci, sed peccata, quae non feci. Vterque sexus uideat honorem suum, et uterque confiteatur peccatum suum, et uterque speret salutem ». « Pour que vous sachiez qu'aucune créature de Dieu n'est mauvaise, mais que c'est une volonté mauvaise qui l'a pervertie, au commencement, lorsque j'ai fait l'être humain, je l'ai fait homme et femme. Je ne condamne pas une créature que j'ai faite : voici que je suis né homme, voici que je suis né d'une femme. Je ne condamne donc pas une créature que j'ai faite, mais le péché que je n'ai pas fait. Que chacun des deux sexes voie l'honneur qui lui est

qu'il explique paraissent concerner surtout une catégorie d'auditeurs. Il revient alors au prédicateur de les commenter de manière à ce que chacun puisse donner une réponse qui fera grandir sa propre foi et contribuera par là faire croître l'Église ; il lui faut donc inclure dans son interprétation l'ensemble de l'assemblée, en évitant de laisser de côté un groupe ou un autre. L'exégèse homilétique d'Augustin porte-t-elle trace de cette préoccupation ?

Cet article analyse trois procédés exégétiques orientés vers cette fin : le premier, le plus attendu, consiste à présenter à chaque catégorie d'auditeurs des passages bibliques différents qui lui correspondent ; le second, à commenter une même péricope d'autant de manières qu'il y a de groupes ; le troisième, plus subtil, à assumer les différences pour les transcender dans une identité nouvelle, commune à tous. La portée de ces différents procédés relève tout autant de l'histoire de l'exégèse que de la pragmatique du langage³⁷. De chacun d'eux, en raison de la masse des sermons augustiniens conservés, nous ne donnerons que quelques exemples, tirés des *Sermones ad populum*. Pris en note durant la prédication³⁸, rarement édités par Augustin avant leur diffusion³⁹, ces derniers offrent en effet, en dépit de nombreuses transformations médiévales⁴⁰, la possibilité de saisir le prédicateur sur le vif et d'interpréter le discours augustinien à l'intérieur de sa situation de communication d'origine, qui seule permet d'appréhender la fonction des commentaires bibliques⁴¹.

2. Premier procédé : appliquer des versets bibliques différents à chaque catégorie d'auditeurs

Le premier procédé utilisé par Augustin pour s'adresser à toutes les catégories d'auditeurs consiste à présenter à chacune un personnage biblique ou une attitude qui lui corresponde. Les exemples choisis concernent les différentes catégories de femmes, les femmes et les enfants, et enfin les riches et les pauvres.

propre, qu'ils confessent l'un et l'autre leur péché, et qu'ils espèrent l'un et l'autre le salut !" ». Cf. GREG. M., *in euang.* 3, 2, SC 485, p. 138.

³⁷ Sur la pragmatique du langage, voir la synthèse de F. ARMENGAUD, *La pragmatique*, Paris, 2007⁵ (Que Sais-je ? 2230), définitions p. 3-14.

³⁸ Voir *supra*, n. 22.

³⁹ Les textes conservés renferment souvent les réactions des auditeurs et ont conservé des argumentations tronquées ou des retours en arrière du fait d'une incompréhension manifestée par l'auditoire (F. DOLBEAU, « *Seminator uerborum*. Réflexion d'un éditeur de sermons d'Augustin », dans *Augustin prédicateur [395-411]*, p. 95-111, ici p. 97). De fait, les révisions augustiniennes des sermons ont probablement été assez rares ; voir F. DOLBEAU, « *Praedicatio* », dans R. DODARO, C. MAYER, C. MÜLLER éd., *Augustinus-Lexikon*, t. 4, fasc. 5/6, Basel, 2016, col. 846-865 ; ID., « *Sermones (ad populum)* », *ibid.*, fasc. 7/8, 2018, col. 244-399.

⁴⁰ Voir par exemple F. DOLBEAU, « Longueur et transmission des sermons d'Augustin au peuple : un examen des sermons pour l'Épiphanie et *De sanctis* », *RBén* 127, 2017, p. 5-27, ici p. 26 ; ID., « La prédication d'Augustin pour l'Ascension : quelques problèmes philologiques », dans G. HERBERT DE LA PORTBARRÉ-VIARD, A. STOEHR-MONJOU éd., *Studium in libris. Mélanges en l'honneur de Jean-Louis Charlet*, Paris, 2016 (ÉAA 201), p. 225-243.

⁴¹ Il est en effet nécessaire de tenir compte du contexte liturgique de la prédication pour interpréter l'exégèse homilétique d'Augustin (I. BOCHET, « De l'exégèse à l'herméneutique augustiniennne », *REAug* 50, 2004, p. 349-369, ici p. 368), et, plus largement, le contenu de ses sermons (C. HARRISON, « *Worship as the Beginning and End of Preaching* », dans G. PARTOENS, A. DUPONT, S. BOODTS éd., *Praedicatio Patrum. Studies on Preaching in Late Antique North Africa*, Turnhout, 2017 [Instrumenta Patristica and Mediaevalia 75], p. 201-217).

2.1. Vierges, veuves et mères (s. 192, 2)

Le premier exemple est tiré du *Sermo* 192, prononcé pour une fête de Noël, peut-être après 411-412⁴² :

Exultez, vierges du Christ : la mère du Christ partage votre sort. Vous ne pouviez enfanter le Christ, mais, à cause du Christ, vous avez renoncé à enfanter. Celui qui n'est pas né de vous, est né pour vous. Pourtant, si vous vous rappelez ces paroles, comme vous devez le faire, vous êtes vous aussi mères du Christ, parce que vous faites la volonté de son père. Lui-même a dit en effet : *Quiconque fait la volonté de mon père est pour moi un frère, une sœur et une mère* [Mt 12, 50]. Exultez, veuves du Christ : celui qui rend féconde la virginité, vous lui avez consacré votre sainte continence. Qu'elle exulte aussi, la chasteté conjugale, vous tous qui vivez avec votre conjoint dans la fidélité : ce que vous avez perdu dans votre corps, conservez-le dans votre cœur. Lorsque l'union charnelle ne permet plus à la chair de rester intègre, que la conscience soit vierge dans la foi, cette foi selon laquelle toute l'Église est vierge. En Marie, la pieuse virginité a enfanté le Christ ; en Anne, la longue viduité a reconnu le Christ petit enfant ; en Élisabeth, la chasteté conjugale et la fécondité tardive ont combattu pour le Christ. Ainsi toutes les catégories de membres fidèles ont apporté à leur Tête ce que, par sa grâce, ils pouvaient lui apporter⁴³. (s. 192, 2)

Dans ce passage, les motifs de l'exultation de chaque groupe de femmes sont exprimés à travers des personnages bibliques différents. Augustin propose aux vierges de se réjouir parce qu'elles partagent la virginité de Marie, aux veuves, en référence à la prophétesse Anne qui rencontra l'Enfant lors de la présentation au Temple, et aux femmes mariées, du fait d'Élisabeth, cousine de Marie et mère de Jean-Baptiste. Si les renvois aux deux dernières catégories sont généraux, le prédicateur s'appuie sur un verset précis, Mt 12, 50, pour expliquer aux vierges qu'une forme de maternité – qu'il n'explique pas ici – leur est ouverte. Nous verrons en étudiant le troisième procédé comment Augustin applique ce verset à l'ensemble des chrétiens, leur promettant la même maternité⁴⁴.

2.2. Femmes et enfants (s. 51, 18-19)

⁴² En leur état actuel de conservation, les sermons pour les fêtes présentent peu d'éléments permettant une datation. Celle-ci, proposée par A. KUNZELMANN à partir de quelques parallèles thématiques, et largement reprise par les répertoires, est tout au plus possible (« Die Chronologie der *sermones* des hl. Augustinus », dans *Miscellanea Agostiniana*, t. 2, Roma, 1931, p. 417-520, ici p. 503-504).

⁴³ AVG., s. 192, 2, PL 38, col. 1012, 27-46 : « Exsultate, uirgines Christi, consors uestra est mater Christi. Christum parere non potuistis, sed propter Christum parere nolulistis. Qui non ex uobis natus est, uobis natus est. Verumtamen si uerbi eius memineritis, sicut meminisse debetis ; estis etiam uos matres eius, quia uoluntatem facitis patris eius. Ipse enim dixit : *Quicumque facit uoluntatem patris mei, ipse mihi frater et soror et mater est* [Mt 12, 50]. Exsultate, uiduae Christi : qui fecundam fecit uirginitatem, illi uouistis continentiae sanctitatem. Exsulta etiam, castitas nuptialis, omnes fideliter uiuentes cum coniugibus uestris : quod amisistis in corpore, in corde seruate. Vbi iam non potest esse a concubitu caro integra, sit in fide uirgo conscientia, secundum quam uirgo est omnis ecclesia. In Maria Christum pia uirginitas peperit : in Anna Christum uiduitas paruam grandaeva cognouit : in Elisabeth Christo coniugalis castitas et anilis fecunditas militauit. Omnes gradus fidelium membrorum capiti contulerunt, quod ipsius gratia conferre potuerunt ».

⁴⁴ Voir *infra*, 4.3 « Marie, vierge et mère (s. *Denis* 25, 8) », avec la n. 81.

Ce premier procédé se trouve également dans le *Sermon* 51, prêché probablement tout début janvier 404⁴⁵, mais la mention des personnages bibliques n'a pas le même statut que dans le *Sermon* 192. La vierge Marie, puis l'Enfant-Jésus, sont successivement présentés en modèles – en *exempla*, au sens technique du terme⁴⁶ – aux femmes et aux enfants :

Tout d'abord, il ne faut pas passer sous silence, frères, spécialement pour l'instruction des femmes, nos sœurs, la modestie si sainte de la vierge Marie. [...] Les femmes ont déjà reçu les préceptes qui les concernent. Que les enfants reçoivent maintenant les préceptes qui leur sont adressés : qu'ils obéissent à leurs parents et qu'ils leur soient soumis. Le monde était soumis au Christ, mais le Christ était soumis à ses parents⁴⁷. (s. 51, 18-19)

2.3. Riches et pauvres (s. 85, 6)

Enfin, dans le *Sermo* 85 (prêché entre le 19 et le 24 juin, après 425⁴⁸), Augustin explique la péricope du jeune homme riche (Mt 19, 17-25) et, plus précisément, la proposition de Jésus : « *Si tu veux parvenir à la vie, observe les commandements* » (Mt 19, 17). Le prédicateur exhorte successivement les riches et les pauvres à observer des commandements différents. Dans ce but, il leur adresse différents passages de la *Première Épître à Timothée*, dont il développe le sens littéral – en l'occurrence, moral : les riches ne doivent ni s'enorgueillir de leurs richesses, ni placer en elles leur espérance (1 Tm 6, 17), mais être riches en œuvres bonnes et partager leurs biens (1 Tm 6, 18) ; les pauvres sont invités à se réjouir de ce qu'ils possèdent et à s'en contenter (1 Tm 6, 6-9), car ceux qui ont cherché à s'enrichir ont été pris dans les filets de la tentation (1 Tm 6, 10). La transition suivante articule les deux parties de l'homélie ; l'adresse successive aux deux groupes y est explicite :

J'ai donné ces avertissements aux riches : écoutez, vous les pauvres ! Vous, donnez : mais vous, gardez-vous de convoiter. Vous, distribuez vos richesses : mais vous, réfrénez vos désirs⁴⁹ ! (s. 85, 6)

Pour s'adresser à l'ensemble de l'assemblée en tenant compte des différences entre les auditeurs, un premier procédé consiste donc à appliquer successivement des versets bibliques différents à chaque catégorie de personnes. De cette manière, aucun groupe n'est laissé de côté dans le commentaire et chacun a la possibilité de donner une réponse particulière à une Parole qui lui est spécifiquement adressée.

⁴⁵ Voir *supra*, n. 36.

⁴⁶ Sur l'*exemplum* et sa triple fonction d'enseignement, d'ornement et d'exhortation, voir H. LAUSBERG, *Handbuch der literarischen Rhetorik*, § 410-426 ; B. STUDER, « *Sacramentum* et *exemplum* chez saint Augustin », *RecAug* 10, 1975, p. 87-141, ici p. 114-117 ; A. KESSLER, « *Exemplum* », dans C. MAYER éd., *Augustinus-Lexikon*, t. 2, fasc. 7/8, Basel, 2002, col. 1174-1182.

⁴⁷ AVG., s. 51, 18-19, *CCSL* 41 Aa, p. 29, 508-510. p. 30, 543-545 : « *Primo non est praetermittenda, fratres, maxime propter disciplinam feminarum, sororum nostrarum, tam sancta modestia uirginis Mariae. [...] Iam dudum praecepta feminae accipiebant : nunc pueri accipiant, ut obsequantur parentibus, eisque sint subditi. Christo mundus subditus, Christus parentibus subditus* ».

⁴⁸ *CCSL* 41 Ab, p. 387.

⁴⁹ AVG., s. 85, 6, *CCSL* 41 Ab, p. 394, 111-113 : « *Admonui diuites : audite, pauperes. Vos erogate : uos cupere nolite. Vos tribuite facultates : uos frenate cupiditates* ».

3. Deuxième procédé : proposer autant de commentaires d'un même passage qu'il y a de catégories d'auditeurs

Un deuxième procédé consiste à commenter un même passage biblique de plusieurs manières, selon que le prédicateur s'adresse à un type d'auditeurs ou à un autre. Le premier exemple retenu concerne les riches et les pauvres, le second, les hommes et les femmes.

3.1. Riches et pauvres (s. 91, 9)

Dans la péroration du *Sermon* 91, prêché certainement après 411 et probablement avant 420⁵⁰ sur Mt 22, 41-46 (le Christ *fils et Seigneur de David*), Augustin revient de manière tropologique sur Jb 1, 9 (*Est-ce que Job sert Dieu gratuitement ?*), qu'il a commenté au § 4. Le prédicateur exhorte à aimer Dieu *gratuitement* et à pratiquer *gratuitement* les bonnes œuvres :

Pour comprendre ce mystère, comme je l'ai dit, frères, vivons pieusement, aimons Dieu gratuitement (*gratis*). [...] Tout en marchant par la foi, agissons bien, faisons des œuvres bonnes. Ayons pour Dieu une charité désintéressée (*gratuita*) et pour le prochain, une charité généreuse. Nous n'avons rien à offrir à Dieu, mais parce que nous avons de quoi offrir au prochain, en offrant à l'indigent nous mériterons de posséder celui pour qui abonde tout bien⁵¹. (s. 91, 9)

Tous ne peuvent cependant pratiquer les bonnes œuvres de la même manière : les riches peuvent se répandre en aumônes, mais qu'en sera-t-il de ceux dont les biens sont moindres ? Prévenant implicitement les objections⁵² de qui s'estimerait trop pauvre pour donner, le prédicateur décline son exhortation en fonction des capacités – pécuniaires, mais aussi humaines – des auditeurs.

Que chacun procure donc à autrui ce qu'il possède ! Avec ce qu'il a en plus, qu'il fasse largesse à une personne sans ressource ! L'un a de l'argent : qu'il nourrisse un pauvre, qu'il donne un vêtement à quelqu'un qui est nu, qu'il fasse édifier une église, qu'il réalise, grâce à son argent, tout qu'il peut faire de bien. Un autre a le don du conseil : qu'il guide son prochain, qu'il chasse les ténèbres du doute par la lumière de la piété. Un autre est instruit : qu'il donne ce qu'il a trouvé dans le cellier du maître, qu'il distribue la nourriture à ses compagnons de service, qu'il affermisse les fidèles, qu'il fasse revenir ceux qui errent, qu'il cherche ceux qui sont perdus, qu'il fasse tout ce qui est en son pouvoir. Les pauvres aussi ont de quoi donner les uns aux autres : que l'un prête ses pieds au boiteux, que l'autre offre ses yeux pour guider un aveugle ; que l'un visite un malade, que l'autre encore ensevelisse un mort. Ces actes sont à la portée de

⁵⁰ CCSL 41 Ab, p. 563.

⁵¹ AVG., s. 91, 9, CCSL 41 Ab, p. 574, 200-202.209-213 : « Vt hoc sacramentum intellegamus, ut dixi, fratres, pie uiuamus, deum gratis diligamus. [...] Ambulantes per fidem, bene operemur in bonis operibus. Gratuita sit dilectio dei, benefica sit dilectio proximi. Deo enim quod praestemus non habemus : sed quia proximo habemus quod praestemus, praestando indigenti promerebimur abundantem ».

⁵² Sur le procédé rhétorique de la prolepse, voir I.M. BARRY, *St. Augustine, the Orator. A Study of the Rhetorical Qualities of St. Augustine's Sermones ad Populum*, Washington, 1926 (Patristic studies 6), p. 142-143.149-150.

tous, de sorte qu'on trouvera difficilement quelqu'un qui n'ait rien à offrir à autrui. C'est encore vrai du dernier, du grand commandement de l'Apôtre : *Portez les fardeaux les uns des autres, et c'est ainsi que vous accomplirez la Loi du Christ* [Ga 6, 2]⁵³. (s. 91, 9)

L'obligation, pour les doctes, d'instruire les ignorants, mérite une attention particulière. Par ces mots, Augustin trace le portrait du ministre idéal, reprenant en filigrane la figure du Bon Pasteur (Jn 10, 1-18), qu'il a souvent appliquée au ministre⁵⁴, et qu'il désirait probablement être lui-même. En ce cas, l'édification de la communauté ecclésiale ne concernerait plus seulement, comme dans les exemples précédents, les auditeurs : elle inclurait le prédicateur, perspective parfaitement en adéquation avec l'ecclésiologie de celui qui répétait : « Pour vous, je suis évêque, avec vous, je suis chrétien⁵⁵. »

3.2. Hommes et femmes (s. Mai 20, 2)

Le *Sermon Mai 20* (64A), prononcé à une date inconnue, présente un autre exemple de ce procédé⁵⁶. Augustin y décline l'explication de Mt 10, 16 (*Soyez rusés comme des serpents et simple comme des colombes*) en montrant comment ce verset peut être mis respectivement en pratique par les hommes et par les femmes – sans doute la présence de femmes parmi les martyrs fêtés ce jour-là a-t-elle occasionné ce commentaire surprenant. L'une des « ruses » du serpent bien connues des anciens, car répandues par le *Physiologos*, consiste à protéger sa tête en cas d'attaque, quitte à ce que le reste du corps périsse – car le principe vital de ce reptile se trouverait dans sa tête. L'application aux chrétiens est facile, puisque *la tête de l'homme, c'est le Christ* (1 Co 11, 3a). Lorsque sa foi est attaquée, le chrétien doit donc la défendre, au prix même de sa vie corporelle.

Or, dans le *Sermon Mai 20*, Augustin soulève un problème qui, à notre connaissance, n'a aucun équivalent ni dans son œuvre, ni dans les textes patristiques conservés. La question est soulevée à partir de la citation intégrale de 1 Co 11, 3 :

Mais comment les femmes, pour mériter la couronne du martyr, ont-elles pu imiter cette ruse du serpent [cf. Mt 10, 16] ? Car, est-il dit, le Christ est la tête de l'homme, mais la tête de la

⁵³ AVG., s. 91, 9, *CCSL* 41 Ab, p. 574, 213 – p. 575, 227 : « Inde unusquisque quod habet, praestet alteri : quidquid plus habet largiatur inopi. Alius habet pecuniam : pascit pauperem, uestiat nudum, aedificet ecclesiam, operetur de pecunia quidquid boni potest. Alius habet consilium : regat proximum, pellat tenebras dubitationis luce pietatis. Alius habet doctrinam : erogat de cellario Domini, ministret conseruis cibaria, confortet fideles, reuocet errantes, quaerat perditos, quantum potest faciat. Est quod sibi erogent etiam pauperes : alius claudo pedes accommodet, alius caeco suos oculos duces praebeat ; alius uisitet infirmum, alius sepeliat mortuum. Sunt ista in omnibus, ut prorsus difficile inueniatur aliquis qui non habeat unde aliquid alteri praestet. Et illud extremum et magnum quod ait Apostolus : *Inuicem onera uestra portate, et sic adimplebitis legem Christi* [Ga 6, 2] ». L'image du *cellier du maître* se trouve également en s. 95, 1, *PL* 38, col. 581, 21.

⁵⁴ Voir R.A. MARKUS, R. DODARO, « Episcopus (episcopatus) », dans C. MAYER éd., *Augustinus-Lexikon*, t. 2, fasc. 5/6, Basel, 2001, col. 882-893 ; R. DODARO, « Pastor », dans R. DODARO, C. MAYER, C. MÜLLER éd., *Augustinus-Lexikon*, t. 4, fasc. 3/4, Basel, 2014, col. 506-510.

⁵⁵ La formule est présente dans plusieurs sermons : AVG., s. 47, 2, *CCSL* 41, p. 573, 39-40 ; s. *Dolbeau* 10 (359B), 2, *Vingt-six sermons*, p. 46, 25. Voir G. MADEC, « Augustin évêque (pour un renouvellement de la problématique doctrinale) », dans *Augustin prédicateur [395-411]*, p. 11-32, ici p. 13-17 ; « *Für euch bin ich Bischof* ». *Die Predigten Augustins über das Bischofsamt*, introd., trad. et notes H.R. DROBNER, Würzburg, 1993.

⁵⁶ Nous mettons ici en perspective les analyses de PAULIAT, *Augustin exégète et prédicateur*, p. 467-474. Références bibliographiques et parallèles patristiques y sont détaillés.

femme, c'est l'homme [cf. 1 Co 11, 3ab]. Et en effet, elles n'ont pas souffert pour leurs maris puisque, pour souffrir, elles ont vaincu même les cajoleries de leurs maris, qui cherchaient à les dissuader⁵⁷. (*s. Mai* 20, 3)

La réponse d'Augustin fait résonner d'autres versets pauliniens dans une orchestration complexe. Les hommes meurent en protégeant leur tête, le Christ ; les femmes, membres de l'Église, meurent pour le Christ en tant qu'il est l'homme (*uir*), l'époux de l'Église.

[...] parce qu'elles aussi, en vertu de la même foi, sont membres de l'Église – et de ce fait le Christ, qui est la tête de l'Église entière [cf. Ep 5, 23], est la tête de tous ses membres. Donc l'Église tout entière est appelée à la fois femme et homme. De fait, elle est appelée une “vierge” – l'Apôtre dit : *Je vous ai fiancés à un homme (uir) unique, comme une vierge pure à présenter au Christ* [2 Co 11, 2] – et on comprend qu'elle est un “homme” quand le même Apôtre dit : *Jusqu'à ce que nous parvenions tous à l'unité de la foi, à la connaissance du Fils de Dieu, à l'état de l'homme (uir) parfait, à la taille de la plénitude du Christ* [Ep 4, 13]. Donc, s'il s'agit d'une femme, son homme (*uir*), c'est le Christ ; s'il s'agit d'un homme, sa tête, c'est le Christ. Ainsi, puisque la tête de la femme, c'est l'homme [cf. 1 Co 11, 3b], et que l'homme de l'Église, c'est le Christ [cf. 2 Co 11, 2], quand les femmes ont souffert pour le Christ, elles ont combattu pour leur tête en imitant la ruse du serpent [cf. Mt 10, 16]⁵⁸. (*s. Mai* 20, 3)

Pour commenter Mt 10, 16 en impliquant non seulement les hommes, mais encore les femmes (alors même qu'1 Co 11, 3b paraît rendre le fait impossible), Augustin mobilise donc trois autres versets pauliniens. Il effectue grâce à eux une série de distinctions, parvenant à démontrer que tous sont concernés par le même précepte – tous doivent protéger leur tête –, mais pour des raisons différentes d'un sexe à l'autre.

Un deuxième procédé consiste donc à commenter de manières différentes un même passage biblique, de sorte que toutes les catégories d'auditeurs soient successivement concernées.

4. Troisième procédé : déplacer les différences vers une identité commune à tous

Un dernier procédé se dégage des sermons d'Augustin : plutôt que de rejoindre par des moyens différents les différents groupes, le prédicateur déplace les frontières qui les séparent, de sorte à donner une nouvelle définition de leur identité. L'intérêt de ces commentaires n'est pas tant leur contenu, rarement original, que la fonction pragmatique que revêtent les procédés

⁵⁷ AVG., *s. Mai* 20 (64A), 3, *CCSL* 41 Aa, p. 368, 90-94 : « Quomodo autem feminae, ut coronam martyrii mererentur, hanc astutiam serpentis imitari [cf. Mt 10, 16] potuerunt ? Caput enim uiri dictus est Christus ; caput autem mulieris, uir [cf. 1 Co 11, 3]. Neque enim pro maritis passae sunt, quando, ut paterentur, uicerunt etiam reuocantium blandimenta maritorum ».

⁵⁸ AVG., *s. Mai* 20 (64A), 3, *CCSL* 41 Aa, p. 368, 94-106 : « [...] quia et ipsae per eandem fidem membra sunt Ecclesiae, ac per hoc Christus, qui uniuersae Ecclesiae caput est [cf. Ep 5, 23], omnium membrorum suorum caput est. Tota ergo Ecclesia et femina appellatur et uir. Nam et una uirgo dicta est – Apostolus dicit : *Aptau i uos uni uiro uirginem castam exhibere Christo* [2 Co 11, 2] – et uir intellegitur, cum idem Apostolus dicit : *Donec occurramus omnes in unitatem fidei, in agnitionem Filii Dei, in uirum perfectum, in mensuram aetatis plenitudinis Christi* [Ep 4, 13]. Si ergo femina est, uir eius Christus est ; si uir est, caput eius Christus est. Cum itaque caput mulieris uir est [cf. 1 Co 11, 3b], et uir Ecclesiae Christus [cf. 2 Co 11, 2], cum pro Christo etiam feminae passae sunt, serpentis astutia pro suo capite pugnaverunt ».

exégétiques habituels : la portée de ces interprétations ne peut en effet être appréciée sans tenir compte du contexte d'énonciation et de la dimension perlocutoire de la parole du prédicateur⁵⁹. Nous prenons successivement des exemples concernant les trois groupes identifiés plus haut.

4.1. *Jeunes et anciens : l'urgence de la conversion (s. 87, 8)*

Le *Sermon* 87 a été prêché pendant la période des vendanges, un dimanche d'une année impossible à définir⁶⁰. Augustin y commente Mt 20, 1-16, la parabole dite « des ouvriers de la dernière heure », dans laquelle un vigneron récompense de la même somme, un denier, les ouvriers qui travaillent depuis l'aube et ceux qu'il a embauchés en fin de journée.

Les deux principales interprétations patristiques de cette parabole remontent à Origène⁶¹. La plus populaire voit dans les heures de la journée les âges du monde (Adam pour la 1^{ère} heure, Noé pour la 3^e, Abraham pour la 6^e, etc.). Dans la seconde, les heures désignent les âges de la vie : l'enfance, la jeunesse, l'âge mûr, la vieillesse. Dans le *Sermon* 87, la première interprétation occupe les § 3 à 6, la seconde, les § 7 à 15. Le § 8 est le plus intéressant pour nous, non que le prédicateur innove dans son commentaire (peut-être inspiré du *Commentaire sur Luc* d'Ambroise⁶²), mais parce qu'il s'attache à effacer la différence entre les jeunes et les anciens. Certains auditeurs, encore jeunes, prenaient en effet excuse sur cette péricope pour retarder leur conversion, prétextant que la récompense serait la même dans tous les cas⁶³.

Augustin corrige cette interprétation qu'il estime erronée. Après un long développement explicatif sur les âges du monde, le prédicateur adopte un ton vif, caractérisé notamment par des prosopopées. Il faut souligner l'art de la *uariatio* d'un Augustin qui, sous couvert de relâcher l'attention des auditeurs, délivre en réalité le cœur pratique de son message. L'apostrophe glisse de la deuxième personne du pluriel à une « deuxième personne du singulier collective », qu'Augustin emploie fréquemment pour s'adresser individuellement à chaque auditeur en l'impliquant dans ce qu'il a de plus personnel, sa relation à Dieu⁶⁴.

Soyez attentifs et comprenez-le, mes frères : personne ne doit ajourner d'aller à la vigne, prétextant être tranquille puisque, quel que soit le moment où il ira, il doit recevoir le denier. Bien sûr, il est tranquille : le denier lui est promis ; mais il n'a pas reçu l'ordre d'ajourner. En effet, est-ce que ceux qui ont été conduits à la vigne quand le père de famille sortait à leur rencontre pour conduire ceux qu'il a trouvés à la troisième heure, et qu'il a conduits – est-ce qu'ils lui ont dit par exemple : “Attends ! Nous irons seulement à la sixième heure” ? Ou bien, ceux qu'il a trouvés à la sixième heure ont-ils dit : “Nous irons seulement à la neuvième” ? Ou

⁵⁹ Sur la fonction perlocutoire du langage, voir ARMENGAUD, *La pragmatique*, p. 77-96.

⁶⁰ CCSL 41 Ab, p. 429.

⁶¹ A. ORBE, *Parábolas evangélicas en San Ireneo*, t. 1, Madrid, 1972, p. 412-460 ; J.M. TEVEL, « The Labourers in the Vineyard. The Exegesis of Matthew 20,1-7 in the Early Church », *VChr* 46, 1992, p. 356-380.

⁶² AMBR., *in Luc*, 7, 220-221, SC 52, p. 91-92.

⁶³ Sur la conversion comme miséricorde envers soi-même, thème développé dans le sermon mais que nous n'abordons pas ici, voir M. GIUSTO, *Agostino e la misericordia*, Roma, 2016 (Percorsi di esegesi antica e medievale 2), p. 172-178.467-469.

⁶⁴ M. RIBREAU, « Une écoute individuelle en contexte collectif. Étude de la deuxième personne dans quelques sermons d'Augustin », *RHR* 233, 2016, p. 505-531.

bien, ceux qu'il a trouvés à la neuvième ont-ils dit : "Nous irons seulement à la onzième" ? "Car il va donner juste autant à tous : pourquoi nous fatiguer davantage ?" Ce qu'il va donner et ce qu'il va faire relèvent de sa décision ; toi, quand tu es appelé, vas-y. Car une récompense identique est promise à tous ; mais l'heure du travail, voilà la grande question. Car si, par exemple, ceux qui ont été appelés à la sixième heure, qui se trouvent à cet âge où l'ardeur de leur jeunesse est aussi brûlante que la sixième heure du jour, si ces jeunes gens avaient dit au moment de leur appel : "Attends, car nous avons entendu dans l'Évangile que tous doivent recevoir une unique récompense ! Quand nous serons devenus vieux, à la onzième heure, nous irons ! Nous devons recevoir juste autant, pourquoi irions-nous travailler ?" On leur répondrait et on leur dirait : "Tu ne veux pas travailler, toi qui ignores si tu vivras jusqu'à la vieillesse ? Tu es appelé à la sixième heure, vas-y. Bien sûr, ton père de famille t'a promis un denier si tu y vas à la onzième heure, mais personne ne t'a promis que tu vivrais jusqu'à la septième. Je ne dis pas jusqu'à la onzième, mais jusqu'à la septième. Pourquoi donc ajourneras-tu celui qui t'appelle, alors que tu es sûr de la récompense, mais que tu n'es pas sûr du jour⁶⁵ ?" (s. 87, 8)

La différence d'âge risquait de servir d'excuse aux plus jeunes des auditeurs, qui se seraient par là exemptés de l'obéissance à la Parole et coupés du reste du Corps. Dans le *Sermon* 87, la différence entre jeunes et anciens est donc déplacée : tous sont placés devant leur commune condition humaine, fragile car marquée par la mort ; ainsi, personne ne peut arguer de sa situation pour échapper aux exigences énoncées par le texte biblique. Dans ce premier exemple, l'argument utilisé pour déplacer les frontières entre les identités est donc « naturel », tiré de la commune expérience humaine.

4.2. Riches et pauvres : l'humilité comme véritable pauvreté

Augustin recourt au même geste herméneutique lorsqu'il commente des versets susceptibles de s'adresser seulement aux riches ou uniquement aux pauvres. Nous présenterons cette fois-ci plusieurs exemples, du plus simple au plus complexe. S'y retrouvent des arguments « naturels », « de bon sens », du même type que celui employé dans le *Sermon* 87, mais

⁶⁵ AVG., s. 87, 8, *CCSL* 41 Ab, p. 439, 158 – p. 440, 191 : « Sed attendite et intellegite, fratres mei, ne ideo quisque differat uenire ad uineam, quia securus est quoniam, quandocumque uenerit, ipsum denarium accepturus est. Securus est quidem: ipse denarius illi promittitur ; sed differre non iubetur. Numquid enim et illi qui sunt ad uineam conducti, quando ad illos exiebat paterfamilias, ut conduceret quos inuenit hora tertia, et conduxit, uerbi gratia, dixerunt illi : "Exspecta, non illuc imus nisi hora sexta" ? aut quos inuenit hora sexta, dixerunt : "Non imus nisi hora nona" ? aut quos nona inuenit, dixerunt : "Non imus nisi undecima" ? "Omnibus enim tantundem daturus est : quare nos amplius fatigemus ?" Quid ille daturus sit, et quid facturus sit, penes ipsum consilium est ; tu quando uocaris, ueni. Merces enim cunctis aequalis promittitur ; sed de ipsa hora operandi, magna quaestio est. Si enim illi, uerbi gratia, qui uocati sunt hora sexta, in hac aetate corporis constituti, ubi iuuenales anni feruent, sicut ipsa hora sexta feruet, si dicerent illi iuuenes uocati : "Exspecta, audiui enim in Euangelio, quia omnes unam mercedem accepturi sunt ; cum senes facti fuerimus, hora undecima uenimus ; tantundem accepturi, quare laboraturi ?" Responderetur eis et diceretur : "Laborare non uis, qui utrum uiuas usque ad senectam, nescis ?" Sexta hora uocaris, ueni. Paterfamilias tibi quidem tuus undecima uenienti denarium promisit, sed utrum uiuas usque septimam, nemo tibi promisit. Non dico, usque ad undecimam, sed usque ad septimam. Quare ergo differes uocantem te, certus de mercede, incertus de die ? » Dieu a promis le pardon à qui se tourne vers lui, mais n'a assuré à personne de vivre encore le lendemain ; cet argument revient sans référence à cette parabole pour engager les procrastinateurs à la conversion : AVG., s. *Caillau* II, 5 (73A), 2, *CCSL* 41 Ab, p. 141, 55-57 (prêché probablement entre 409 et 416 d'après *CCSL* 41 Ab, p. 137) ; s. 82, 14, *CCSL* 41 Ab, p. 344, 317 – p. 345, 358 (prêché la veille du *Sermon* 83, probablement entre 408-409 et 420, d'après *CCSL* 41 Ab, p. 323-324).

apparaissent également des arguments relevant d'un autre mécanisme, apparenté à l'interprétation tropologique : en prêchant sur la richesse et la pauvreté, Augustin transforme en effet une situation sociale en qualité morale.

La véritable pauvreté : l'humilité (s. 53, 1)

Pour Augustin, la véritable pauvreté ne réside pas matériellement dans la quantité de richesses, mais spirituellement dans l'humilité⁶⁶. Ce fait bien connu est patent dans ses commentaires de la première béatitude⁶⁷ :

Heureux les pauvres en esprit, parce que le royaume des cieux est à eux [Mt 5, 3]. Le royaume des cieux sera tien plus tard ; maintenant, sois pauvre en esprit. Veux-tu que, plus tard, le royaume des cieux soit tien ? Vois à qui toi, maintenant, tu appartiens. Sois pauvre en esprit. Tu me demandes peut-être ce que c'est qu'être pauvre en esprit. Aucun orgueilleux n'est pauvre en esprit ; l'humble, voilà donc le pauvre en esprit. Le royaume des cieux est élevé, mais : Qui s'humilie sera élevé [Lc 14, 11]⁶⁸. (s. 53, 1)

En identifiant sans originalité la véritable pauvreté à l'humilité, et donc en transformant les identités sociales grâce à une interprétation morale, Augustin invite tous les auditeurs à mettre en pratique un verset biblique qui semblait ne concerner que les plus pauvres d'entre eux.

La véritable possession : Dieu (s. 85, 3)

Cet appel à l'humilité est également présent dans le *Sermon* 85, que nous évoquions à propos du premier procédé. Si, pour expliquer Mt 19, 17, le prédicateur adresse successivement aux riches et aux pauvres des recommandations correspondant à leur niveau de richesse, il fait également une remarque commune aux deux groupes. Après avoir remarqué que les pauvres

⁶⁶ Pour la bibliographie, voir en particulier J.-M. SALAMITO, « Paupertas », dans R. DODARO, C. MAYER, C. MÜLLER éd., *Augustinus-Lexikon*, t. 4, fasc. 3/4, Basel, 2014, col. 560-566 ainsi que C. VERDURAND, *Les pauvres et la pauvreté dans les Sermons de saint Augustin*, Paris, 1948 ; H. RONDET, « Richesse et pauvreté dans la prédication de saint Augustin », dans H. RONDET, C. MOREL, M. JOURJON, J. LEBRETON éd., *Saint Augustin parmi nous*, Le Puy, 1954, p. 114-134 ; P. VISMARA CHIAPPA, *Il tema della povertà nella predicazione di Sant'Agostino*, Milano, 1975 (Università di Trieste. Facoltà di Scienze Politiche 5) ; J.A. CASTILLO CASTILLO, *Temas Bíblicos acerca de la riqueza y la pobreza en los sermones de san Agustín*, thèse IPA inédite, Roma, 1983.

⁶⁷ Sur Mt 5, 3 chez Augustin, voir spécialement les textes rassemblés par E.A. EGUÍARTE BENDÍMEZ, « Bienaventurados los pobres en el espíritu. La exégesis agustiniana del texto de Mt 5,3 », *Revista Augustiniana* 60, 2019, p. 73-93 ainsi que M.M. CAMPELO, « San Agustín : las bienaventuranzas. Prolegómenos y doctrina », *Augustinus* 49, 2004, p. 207-251, ici p. 212-225. Plus généralement, sur les béatitudes chez Augustin, voir : A. BASTIT-KALINOWSKA, « Les béatitudes matthéennes (Mt 5, 1-10) comme péricope dynamique dans l'exégèse ancienne, de Clément d'Alexandrie à Augustin », dans G. NAUROY, M.-A. VANNIER éd., *Saint Augustin et la Bible*, Bern, 2008 (Recherches en littérature et spiritualité 15), p. 179-213, ici p. 206-211 ; J. VAN NEER, « When Augustine Preaches on the Beatitudes. Format and Strategy », *Estudio Augustiniano* 53, 2018, p. 119-147 (sur la structure des *Sermons* 53 et *Morin* 11 [53A]).

⁶⁸ AVG., s. 53, 1, CCSL 41 Aa, p. 88, 17-24 : « *Beati pauperes spiritu, quoniam ipsorum est regnum caelorum [Mt 5, 3]. Postea erit tuum regnum caelorum, modo esto pauper spiritu. Vis ut postea regnum caelorum tuum sit ? Vide modo tu ipse cuius sis. Esto pauper spiritu. Quaeris a me fortasse quid sit esse pauperem spiritu. Omnis inflatus non est pauper spiritu : ergo humilis pauper est spiritu. Altum est regnum caelorum, sed : Qui se humiliat, exaltabitur [Lc 14, 11] ».*

sont plus nombreux que les riches devant lui – ce qui pourrait être le gage de leur entrée dans le Royaume –, Augustin les invite à se garder du même péché d'orgueil que les riches car, même commis pour des motifs différents, il leur fermerait pareillement l'accès au Royaume.

Pauvres, écoutez le Christ ! Je parle au peuple de Dieu. Les pauvres sont la majorité : vous, du moins, comprenez ; et pourtant, écoutez, vous tous qui vous glorifiez de votre pauvreté : gardez-vous de l'orgueil, vous seriez vaincus par l'humilité des riches ; gardez-vous de l'impiété, vous seriez vaincus par la piété des riches ; gardez-vous de l'ivrognerie, vous seriez vaincus par la sobriété des riches. Ne vous glorifiez pas de votre pauvreté, s'ils ne doivent pas, eux, se glorifier de leurs richesses⁶⁹. (s. 85, 2)

Une pauvreté matérielle que n'accompagne pas la pauvreté véritable, spirituelle, ne garantit donc pas l'accès au Royaume. Un peu plus loin, l'exhortation aux riches fonctionne de la même manière, passant de l'axe humilité/orgueil à l'axe vraie/fausse possession. Le riche comme le pauvre seront riches s'ils possèdent Dieu ; sinon, ils seront pauvres.

Prescis donc [aux riches] de ne pas juger avec orgueil et de ne pas mettre leur espérance dans des richesses incertaines [1 Tm 6, 17] : cela t'évitera de t'endormir riche pour te réveiller pauvre. De ne pas mettre leur espérance dans des richesses incertaines – ce sont les mots de l'Apôtre –, mais dans le Dieu vivant, dit-il. Un voleur t'enlève ton or, qui t'enlève ton Dieu ? Que possède un riche, s'il ne possède pas Dieu ? Que manque-t-il à un pauvre, s'il possède Dieu⁷⁰ ? (s. 85, 3)

Ce sermon déplace donc les définitions de la pauvreté et de la richesse du matériel au spirituel : la véritable pauvreté est l'humilité, qui permet de posséder la seule vraie richesse, Dieu. De cette manière, tous sont concernés par un unique passage biblique qui aurait pu exclure une partie de l'assemblée.

La faim et la soif de justice (s. 61, 6-9)

Un phénomène similaire, mais plus complexe, est à l'œuvre dans le *Sermon* 61. Celui-ci a été prêché entre 412 et 421 pour commenter Lc 11, 5-13, une exhortation à la prière appuyée sur une courte parabole : un importun frappe en pleine nuit chez l'un de ses amis, au point que celui-ci finit par donner ce qui lui est demandé. Le fidèle est invité à faire de même avec Dieu, c'est-à-dire à mendier avec insistance ce qui lui est nécessaire – en l'occurrence, dans

⁶⁹ AVG., s. 85, 2, *CCSL* 41 Ab, p. 391, 46-52 : « Pauperes, audite Christum. Populo Dei loquor : plures estis pauperes, uel uos apprehendite. Et tamen audite, quicumque de paupertate gloriamini : caute superbiam, ne uincant uos humiles diuites ; caute impietatem, ne uincant uos pii diuites ; caute ebrietatem, ne uincant uos sobrii diuites. Nolite de paupertate gloriari, si non debent illi de diuitiis gloriari ».

⁷⁰ AVG., s. 85, 3, *CCSL* 41 Ab, p. 392, 61-66 : « *Praecepto ergo non superbe sapere, neque sperare in incerto diuitiarum* [1 Tm 6, 17] : ne forte diues dormias et pauper surgas. *Neque sperare in incerto diuitiarum* – Apostoli uerba sunt –, *sed in Deo*, inquit, *uiuo*. Fur tibi tollit aurum, quis tollit Deum ? Quid habet diues, si Deum non habet ? Quid non habet pauper, si Deum habet ? ».

ce sermon, devenir bon. Mais, pour être exaucé, l'homme doit, de son côté, faire largesse au mendiant qui lui demande l'aumône⁷¹.

Pour expliquer cette péricope, Augustin construit une double série de transpositions. Il rappelle d'abord que, devant Dieu, *avoir faim et soif de la justice* (Mt 5, 6) est la condition pour que l'homme persévère jusqu'à voir sa prière exaucée. Ainsi la faim et la soif matérielles du mendiant sont-elles transposées sur un plan spirituel, devenant la qualité de la relation de tout homme à Dieu :

Si donc, mes frères, Dieu fait de nous ses mendiants, en nous avertissant, en nous exhortant et en nous ordonnant de demander, de chercher, de frapper [cf. Mt 7, 7], prêtons attention, nous aussi, à ceux qui nous demandent. Nous, nous demandons. À qui demandons-nous ? Qui sommes-nous pour demander ? Que demandons-nous ? [...] Nous demandons au Dieu bon ; nous demandons alors que nous sommes des hommes mauvais ; mais nous demandons la justice qui nous rendra bons. Nous demandons donc pour posséder dans l'éternité ce dont nous ne manquerons plus lorsque nous aurons été rassasiés. Mais, pour être rassasiés, ayons faim et soif ; par notre faim et notre soif, demandons, cherchons, frappons. *Heureux* en effet *ceux qui ont faim et soif de la justice* [Mt 5, 6]. Pourquoi, heureux ? Ils ont faim et soif, et ils sont heureux ? La pauvreté est-elle parfois heureuse ? Non, ils ne sont pas *heureux* parce qu'ils *ont faim et soif*, mais *parce qu'ils seront rassasiés* [Mt 5, 6]⁷². (s. 61, 7)

Cette première transposition repose sur une interprétation tropologique : la pauvreté correspond ici à la faim et la soif de justice, en référence à Mt 5, 6. La seconde se fonde sur un argument naturel : tous les hommes étaient semblables au moment de leur naissance, et le seront aussi lorsqu'ils mourront. La fragilité humaine commune à tous devient un argument pour exhorter chacun à partager avec celui qui est fondamentalement son égal :

Mais on nous demande à nous aussi. En effet, nous sommes les mendiants de Dieu : pour que celui-ci nous reconnaisse comme ses mendiants, reconnaissons nous aussi les nôtres. Mais réfléchissons ici encore, lorsqu'on nous demande : "Qui demande ? À qui demande-t-on ? Que demande-t-on ?" Qui demande ? Des hommes. À qui demande-t-on ? À des hommes. Qui demande ? Des mortels. À qui demande-t-on ? À des mortels. Qui demande ? Des êtres fragiles. À qui demande-t-on ? À des êtres fragiles. Qui demande ? Des misérables. À qui demande-t-on ? À des misérables⁷³. (s. 61, 8)

⁷¹ Datation du *Sermon* 61 en *CCSL* 41 Aa, p. 261-263. Sur l'explication augustinienne de Lc 11, 5-13, située dans la tradition patristique, voir N. REQUIN, *Les Quaestiones Evangeliorum d'Augustin d'Hippone. 100 commentaires sur les Évangiles de Matthieu et de Luc*, Roma, 2019, p. 452-459. Elle mentionne de manière oblique le *Sermon* 61, dont l'interprétation diffère de celle de *qu. eu.* 2, 21.

⁷² AVG., s. 61, 7, *CCSL* 41 Aa, p. 269, 114-126 : « Si ergo, fratres mei, mendicos suos nos fecit Deus, monendo nos, et hortando et iubendo ut petamus, quaeramus, pulsemus [cf. Mt 7, 7], attendamus et nos, qui a nobis petunt. Petimus nos. A quo petimus ? Qui petimus ? Quid petimus ? [...] Petimus a Deo bono ; petimus homines mali ; petimus autem iustitiam, unde simus boni. Hoc ergo petimus quod in aeternum habeamus, quo, cum saturati fuerimus, ulterius non egeamus. Sed, ut saturemur, esuriamus et sitiemus ; esuriendo et sitiendo petamus, quaeramus, pulsemus. *Beati enim qui esuriunt et sitiunt iustitiam* [Mt 5, 6]. Quare beati ? Esuriunt et sitiunt, et beati sunt ? Aliquando egestas beata est ? Non inde beati sunt, quia esuriunt et sitiunt ; sed *quia ipsi saturabuntur* [Mt 5, 6] ».

⁷³ AVG., s. 61, 8-9, *CCSL* 41 Aa, p. 270, 130-137 : « Sed petitur et a nobis. Mendici enim Dei sumus : ut agnoscat ille mendicos suos, agnoscamus et nos nostros. Sed et ibi etiam cogitemus, quando petitur a nobis : "qui petunt ? a quibus petunt ? quid petunt ?" Qui petunt ? Homines. A quibus petunt ? Ab hominibus. Qui petunt ?

Ces deux extraits présentent une différence notable par rapport aux précédents exemples de ce troisième procédé. Le prédicateur n'adresse plus son exhortation à la deuxième personne du singulier – cette « deuxième personne du singulier collective » qui est un moyen de s'adresser à tous en impliquant chacun dans sa singularité –, mais à la première personne du pluriel. Il s'inclut donc parmi les destinataires de la Parole, s'intégrant lui-même à l'intérieur du processus exégétique qu'il met en place : comme ses auditeurs, Augustin se présente comme l'un des mendiants de Dieu, qui doit lui aussi donner à plus pauvre que lui pour voir sa prière exaucée. Plus explicitement encore que dans le *Sermon* 91, 9, l'édification de l'Église ne se limite pas aux auditeurs de la prédication, mais implique tous les auditeurs de la Parole, prédicateur y compris⁷⁴.

Augustin se désolidarise ensuite des auditeurs – peut-être estime-t-il avoir déjà mis en pratique ce qu'il demande⁷⁵ ? – pour s'adresser aux riches :

L'abondance des richesses exceptée, ceux qui demandent sont semblables à ceux à qui ils demandent. Quel front as-tu de demander à ton Seigneur, toi qui ne reconnais pas ton égal ? “Je ne suis pas comme lui”, dit-on, “loin de moi d'être comme lui !” [...] Mais moi, je vous pose la question lorsque vous êtes nus. Je ne vous demande pas qui vous êtes lorsque vous êtes habillés, mais qui vous étiez lorsque vous êtes nés : tous deux, vous étiez nus ; tous deux, vous étiez faibles ; tous deux, vous pleuriez, car vous commenciez une vie de misère. Rappelle-toi tes débuts, riche : vois si tu as apporté quelque chose ici. [...] Tu n'as rien apporté, tu n'emporteras rien d'ici : pourquoi te gonfler en regardant le pauvre ? [...] Ce que je dis des nouveau-nés, je le dis des morts : c'est sûr, quand on brise par hasard un vieux tombeau, on reconnaît les os d'un riche⁷⁶ ! (s. 61, 8-9)

Au-delà du caractère plaisant du passage – alors même qu'a été omise la description de la naissance de deux bébés et le récit de la devinette posée aux mamans, l'une riche, l'autre pauvre, pour leur demander de reconnaître leur bébé à la richesse de celui-ci –, nous retrouvons ici le procédé étudié : insister sur la condition humaine – marquée par la fragilité, la vulnérabilité et la mort – sert à exhorter les plus riches des auditeurs. Le commentaire biblique n'en est pas moins au service de l'édification de la communauté, dans un processus à

Mortales. A quibus petunt ? A mortalibus. Qui petunt ? Fragiles. A quibus petunt ? A fragilibus. Qui petunt ? Miseri. A quibus petunt ? A miseris ».

⁷⁴ Pour Augustin, le prédicateur est d'abord auditeur de la Parole, au même titre que ceux à qui il s'adresse. Sur ce lieu commun, voir la synthèse, accompagnée d'exemples et de références bibliographiques, dressée par CHABI, *Augustin prédicateur de la Trinité*, p. 192-195.

⁷⁵ La pauvreté était de règle au monastère, et l'on connaît l'ardeur avec laquelle Augustin la faisait respecter, preuve en est par exemple l'affaire Januarius, en décembre 425, rapportée dans les *Sermons* 355 et 356. Voir S. LANCEL, *Saint Augustin*, Paris, 1999, p. 327-330.

⁷⁶ AVG., s. 61, 8-9, *CCSL* 41 Aa, p. 270, 137 – p. 271, 164 : « Excepta substantia facultatum, tales sunt qui petunt, quales sunt a quibus petunt. Quam frontem habes petendo ad Dominum tuum, qui non agnoscis parem tuum ? “Non sum”, inquit, “talis : absit a me, ut talis sim !” [...] Sed ego nudos interrogo. Non interrogo in uestibus quales sitis, sed quales nati fueritis : ambo nudi, ambo infirmi, miseram uitam inchoantes, ideo ambo plorantes. Ecce recole, diues, primordia tua : uide utrum huc aliquid attuleris. Iam uenisti, et tanta inuenisti. Dic, rogo te, quid attulisti ? [...] Nihil attulisti, nihil hinc auferes : quid te inflas contra pauperem ? [...] Quod dixi de natis, hoc dico de mortuis. Certe quando aliquo casu uetera sepulcra franguntur, ossa diuitis agnoscantur ».

double détente : le prédicateur exhorte les uns à se mettre au service des autres parce qu'ils sont, au fond, semblables.

4.3. Hommes et femmes

Ce procédé de déplacement et de redéfinition de l'identité est enfin utilisé à propos de la différence entre hommes et femmes. L'argument utilisé alors n'est ni naturel, ni moral, mais typologique : parce que plusieurs personnages féminins sont des figures de l'Église, les passages scripturaires qui les concernent peuvent être rapportés à l'ensemble du Corps du Christ, femmes et hommes.

Marie, vierge et mère (s. *Denis* 25, 8)

Dans le *Sermon Denis* 25 (72A)⁷⁷, c'est le cas de Marie, vierge et mère. Augustin y commente Mt 12, 49-50 : «Voici ma mère, voici mes frères : celui qui fait la volonté de mon Père, qui m'a envoyé, celui-là m'est un frère et une sœur et une mère». Sa démonstration s'ouvre par une *quaestio* : alors qu'il est aisé de comprendre comment être *frère* ou *sœur* du Christ (car hommes et femmes sont cohéritiers du Christ), il paraît impossible que tous soient *mère* du Christ. Pourtant, l'autorité de l'Écriture oblige à l'affirmer :

Je comprends donc que nous sommes *frères* du Christ, que les femmes saintes et fidèles sont *sœurs* du Christ. Mais *mères* du Christ comment le comprendre ? Quoi donc ? Osons-nous nous dire *mères* du Christ ? Oui, nous osons nous dire *mères* du Christ ! Car j'ai dit que tous, vous êtes ses *frères*, et dire que vous êtes sa *mère*, je n'oserais pas ? Mais j'ose encore moins nier ce que le Christ a dit⁷⁸. (s. *Denis* 25, 8)

Pour démontrer, comme l'affirme Mt 12, 50, que tous sont *mères* du Christ, Augustin recourt à la typologie : Marie est la figure de l'Église⁷⁹ ; ce qui est vrai d'elle est donc vrai de l'Église

⁷⁷ Nous approfondissons et mettons en perspective ici M. PAULIAT, « Mt 12, 46-50 dans la prédication d'Augustin. Exégèse inclusive et questions de genre », *REAug* 65, 2019, p. 73-98. S'y trouvent des références bibliographiques complémentaires, ainsi que les parallèles patristiques. Voir également A. CERUTTI, « L'interpretazione del testo di S. Matteo XII, 46-50 nei Padri », *Marianum* 19, 1957, p. 185-221 ; S. FOLGADO FLÓREZ, « Función salvífica de la Virgen en la predicación de San Agustín (*Sermo Denis* 25) », *Ephemerides mariologicae* 30, 1980, p. 167-197 ; M.-F. BERROUARD, « La vraie béatitude de Marie », *BA* 71, 1993, p. 906-908 ; K. CHARAMSA, « Maria e la nuova/vera famiglia di Gesù (a proposito di Marco 3,31-35) », *Alpha omega* 11, 2008, p. 37-54.

⁷⁸ AVG., s. *Denis* 25 (72A), 8, *CCSL* 41 Ab, p. 118, 304-311 : « Intellego ergo fratres nos esse Christi, sorores Christi esse sanctas et fideles feminas. Matres Christi quomodo possumus intellegere ? Quid igitur ? Audemus nos dicere matres Christi ? Immo audemus nos dicere matres Christi. Dixi enim uos fratres eius omnes, et matrem suam non auderem ? Sed multo minus audeo quod Christus dixit negare ».

⁷⁹ Sur Marie, figure de l'Église, spécialement Y. CONGAR, « Marie et l'Église dans la pensée patristique », *RSPH* 38, 1954, p. 3-38, ainsi que H. DE LUBAC, *Méditation sur l'Église*, Paris, 1953³, p. 278 (visions patristiques et médiévales sur les rapports entre Église et Marie) ; J. HUHN, « Maria est typus Ecclesiae secundum Patres, imprimis secundum S. Ambrosium et S. Augustinum », dans *Maria et Ecclesia*, t. 3, Roma, 1959, p. 163-199 ; S. FOLGADO FLÓREZ, « Maria Virgen y Madre de Cristo, tipo de la Iglesia según san Agustín », *Scripta de Maria* 3, 1980, p. 87-121 ; ID., « El binomio María-Iglesia en la tradición patristica del s. IV-V. (S. Ambrosio - S. Agustín) », dans *Maria e la Chiesa oggi*, Roma, 1985, p. 91-142 ; P.-M. GALLÉ, « Marie et l'Église dans l'œuvre de Saint Augustin (354-430) », *Nouveaux cahiers marials* 59, 2000, p. 26-37, ici p. 29.33-34.

et, par conséquent, des auditeurs qui en sont les membres. Le procédé exégétique se charge donc d'une fonction pragmatique, puisqu'il invite toute l'assemblée à vivre ce qui semblait ne concerner qu'une seule personne, une femme, qui plus est :

Allons, très chers, considérez comment l'Église – c'est évident – est l'épouse du Christ ; et comment – point plus difficile à comprendre, mais également vrai – elle est mère du Christ. La vierge Marie est venue la première, comme figure de l'Église⁸⁰. (s. *Denis* 25, 8)

La démonstration est ensuite structurée en deux temps. Augustin prouve d'abord que l'Église entière est mère⁸¹, à l'instar de Marie. Pour ce faire, il s'appuie sur l'expérience des auditeurs, traduisant en termes concrets la réalité spirituelle qu'il évoque, tout en faisant avec pédagogie la part belle aux répétitions :

Pour quelle raison, je vous le demande, Marie est-elle mère du Christ, sinon parce qu'elle a enfanté les membres du Christ ? Vous, à qui je m'adresse, vous êtes les membres du Christ. Qui vous a enfantés ? J'entends la voix de votre cœur : « La mère Église ». Cette mère sainte, digne d'honneurs, est semblable à Marie : elle enfante, elle est vierge, tout à la fois. Qu'elle enfante, je le prouve grâce à vous : vous en êtes nés. Et elle enfante le Christ, car vous êtes les membres du Christ. J'ai prouvé qu'elle enfante⁸². (s. *Denis* 25, 8)

Dans un second temps, il explique comment l'Église est vierge⁸³ – peut-être l'association traditionnelle entre ces deux caractéristiques de Marie⁸⁴ l'a-t-elle conduit de manière presque

⁸⁰ AVG., s. *Denis* 25 (72A), 8, *CCSL* 41 Ab, p. 118, 311-314 : « Eia, carissimi, intendite quomodo sit Ecclesia, quod manifestum est, coniux Christi ; quod difficiliter intellegitur, sed tamen uerum est, mater Christi. In ipsius typo Maria uirgo praecessit ».

⁸¹ Sur la maternité de l'Église, voir F. HOFMANN, *Der Kirchenbegriff des hl. Augustinus in seinen Grundlagen und in seiner Entwicklung*, München, 1933, p. 263-267 ; P. RINETTI, « Sant'Agostino e l'Ecclesia mater », dans *Augustinus Magister*, t. 2, Paris, 1954, p. 827-834 ; V. CAPÁNAGA, « La Iglesia en la espiritualidad de S. Agustín », *Teresianum* 17, 1966, p. 88-133, ici p. 97-124. Augustin développe spécialement ce thème durant la controverse donatiste : R. PALMERO RAMOS, *Ecclesia Mater en San Agustin. Teologia de la imagen en los escritos antidonatistas*, Madrid, 1970 (Teología y siglo XX 11), p. 131-219 ; É. LAMIRANDE, *La situation ecclésiologique des Donatistes d'après saint Augustin*, Ottawa, 1972, p. 89-93. Sur la maternité spirituelle dans l'Antiquité, voir J.C. PLUMPE, *Mater Ecclesia. An Inquiry into the Concept of the Church as Mother in Early Christianity*, Washington, 1943 ; G. JOUASSARD, « Maternité spirituelle : première tradition », *Études mariales. Bulletin de la Société française d'études mariales* 16, 1959, p. 55-85, sur Augustin p. 62-63 ; E. PRINZIVALLI, « La maternità spirituale nel cristianesimo antico », dans M. CHIABÒ, M. GARGANO, R. RONZANI éd., *Santa Monica nell'Urbe dalla Tarda Antichità al Rinascimento. Storia, Agiografia, Arte*, Roma, 2011, p. 1-15.

⁸² AVG., s. *Denis* 25 (72A), 8, *CCSL* 41 Ab, p. 118, 314-320 : « Vnde, rogo uos, Maria mater est Christi, nisi quia peperit membra Christi ? Vos, quibus loquor, membra estis Christi : quis uos peperit ? Audio uocem cordis uestri : "Mater Ecclesia." Mater ista sancta, honorata, Mariae similis, et parit et uirgo est. Quia parit, per uos proba : ex illa nati estis ; et Christum parit, nam membra Christi estis. Probauit parientem ».

⁸³ M. AGTERBERG, *Ecclesia - uirgo. Étude sur la virginité de l'Église et des fidèles chez Saint Augustin*, Heverlee, 1960, publié d'abord dans trois articles : « Saint Augustin exégète de l'Ecclesia-Virgo », *Augustiniana* 8, 1958, p. 237-266 ; « L'Ecclesia-Virgo et la Virginitas Mentis des fidèles dans la pensée de saint Augustin », *Augustiniana* 9, 1959, p. 221-276 ; « L'Ecclesia-Virgo et les Sanctimonialia d'après saint Augustin », *Augustiniana* 10, 1960, p. 5-35.

⁸⁴ La bibliographie sur Marie chez Augustin est interminable, et très inégale. Voir les références indiquées dans la bibliographie de R. DODARO, « Maria uirgo et mater », dans *Augustinus-Lexikon*, t. 3, fasc. 7/8, Basel, 2010, col. 1171-1179. Sur les lieux de la mariologie augustiniennne (affaire Jovinien, prédication, controverse pélagienne), voir G. MADEC, « Marie, vierge et mère, selon saint Ambroise et saint Augustin », *Lectures Augustiniennes*,

automatique à ce développement qui constitue une digression par rapport au commentaire de Mt 12, 50 :

Je vais prouver qu'elle est vierge. Le témoignage divin ne me fait pas défaut, non, il ne me fait pas défaut ! Avance vers le peuple, bienheureux Paul, viens témoigner en faveur de mon affirmation. Élève la voix et dis ce que je veux dire : *Je vous ai fiancés à un époux unique, comme une vierge pure à présenter au Christ* [2 Co 11, 2]. Où est cette virginité ? Où est la crainte de la corruption ? Qu'il le dise, celui qui vient de dire qu'elle est vierge. *Je vous ai fiancés à un époux unique, comme une vierge pure à présenter au Christ ; mais j'ai peur*, dit-il, *qu'à l'exemple d'Ève, que le serpent a dupée par son astuce, vos pensées*, dit-il, *ne se corrompent en s'écartant de la chasteté qui est dans le Christ* [2 Co 11, 2-3]⁸⁵. (*s. Denis* 25, 8)

Augustin de conclure en reprenant le contenu de l'explication sous forme d'exhortation. Il applique alors aux fidèles le principe « *prius mente quam corpore* » – Marie a été mère dans son corps pour l'avoir d'abord été dans son esprit⁸⁶, et c'est cette virginité de l'esprit que les fidèles sont appelés à conserver :

Conservez la virginité dans vos esprits : la virginité de l'esprit, c'est l'intégrité de la foi catholique. L'Église doit, en vertu du don du Tout-Puissant, rester vierge là où Ève a été corrompue par le discours du serpent. Que les membres du Christ enfantent donc le Christ dans leur esprit, comme Marie l'a enfanté, vierge, dans son ventre : ainsi vous serez mères du Christ. Cela n'est ni loin de vous, ni hors de votre portée, ni en contradiction avec votre nature : vous êtes devenus fils, devenez aussi mère. Fils de cette mère, vous êtes nés comme membres du Christ lors de votre baptême. Conduisez donc au bain du baptême ceux que vous pouvez, de sorte que, comme vous êtes devenus fils quand vous êtes nés, vous puissiez devenir mères du Christ en conduisant à votre tour à cette naissance⁸⁷ ! (*s. Denis* 25, 8)

Cette utilisation pragmatique de la figure se trouve également dans le *Sermon* 192, cité *supra* comme exemple du premier procédé (l'application de modèles différents à des groupes différents) :

Qu'elle exulte aussi, la chasteté conjugale, vous tous qui vivez avec votre conjoint dans la fidélité : ce que vous avez perdu dans votre corps, conservez-le dans votre cœur. Lorsque

Paris, 2001 (ÉAA 168), p. 281-293, ici p. 288-293 ; sur Marie dans les sermons, voir A.F. RIVAS GONZÁLEZ, « La mariologia en los *Sermones* de San Agustín », *Religión y cultura* 39, 1993, p. 409-456.

⁸⁵ AVG., *s. Denis* 25 (72A), 8, *CCSL* 41 Ab, p. 118, 320 – p. 119, 328 : « Probabo uirginem. Non me deserit diuinum testimonium, non me deserit. Procede ad populum, beate Paule, esto testis assertioni meae ; exclama, et dic quod uolo dicere : *Sponsaui uos uni uiro uirginem castam exhibere Christo* [2 Co 11, 2]. Vbi est ista uirginitas ? Vbi timetur corruptio ? Ipse dicat, qui uirginem dixit. *Sponsaui uos uni uiro uirginem castam exhibere Christo ; timeo autem*, inquit, *ne sicut serpens Eua seduxit uersutia sua, sic et uestrae mentes*, inquit, *corrumpantur a castitate quae est in Christo* [2 Co 11, 2-3] ».

⁸⁶ J. PINTARD, « Le principe “*prius mente quam corpore*...” dans la patristique et la théologie latines », *Études mariales. Bulletin de la Société française d'études mariales* 27, 1970, p. 25-58, sur Augustin p. 26-36.

⁸⁷ AVG., *s. Denis* 25 (72A), 8, *CCSL* 41 Ab, p. 119, 328-338 : « Tenete in mentibus uirginitatem : mentis uirginitas fidei catholicae integritas. Vbi corrupta est Eua sermone serpentis, ibi debet esse uirgo Ecclesia dono Omnipotentis. Ergo in mente pariant membra Christi, sicut Maria in uentre uirgo peperit Christum, et sic eritis matres Christi. Non est longe a uobis, non est praeter uos, non abhorret a uobis : fuistis filii, estote et matres. Filii matris, quando baptizati estis, tunc membra Christi nata estis ; adducite ad lauacrum baptismatis quos potestis, ut, sicut filii fuistis quando nati estis, sic etiam ducendo ad nascendum matres Christi esse possitis ».

l'union charnelle ne permet plus à la chair de rester intègre, que la conscience soit vierge dans la foi, cette foi selon laquelle toute l'Église est vierge⁸⁸. (s. 192, 2)

2 Co 11, 2-3, ces versets qui définissent la virginité comme la pureté de la foi, ne sont pas cités dans ce bref passage. Toutefois, bien que la démonstration reste implicite, le procédé est le même que dans le *Sermon Denis 25* : tous les auditeurs sont placés en capacité d'imiter la virginité de Marie ; les différences entre les états de vie sont déplacées vers un nouveau dénominateur commun, l'intégrité de la foi⁸⁹. Même si ces passages n'ont rien d'original sur un plan doctrinal (des développements semblables se trouvent par exemple dans *De sancta uirginitate*⁹⁰), l'intéressant pour nous est l'utilisation pragmatique du thème par un Augustin qui parvient à impliquer toute l'assemblée dans l'imitation d'un exemple qui paraissait réservé à une infime minorité de croyantes⁹¹ – et ce, en proposant une définition spirituelle de la vertu à pratiquer, qui transcende les différences physiques entre fidèles.

La *femme forte* de Pr 31 (s. 37)

Marie n'est pas la seule figure féminine à avoir été l'objet d'une telle spiritualisation à partir du procédé exégétique de la figure. C'est également le cas de la *femme forte* que décrit le dernier chapitre du *Livre des Proverbes*⁹². De fait, alors même qu'une lecture littérale a

⁸⁸ AVG., s. 192, 2, PL 38, col. 1012, 36-41 : « Exsulta etiam, castitas nuptialis, omnes fideliter uiuentes cum coniugibus uestris : quod amisistis in corpore, in corde seruate. Vbi iam non potest esse a concubitu caro integra, sit in fide uirgo conscientia, secundum quam uirgo est omnis Ecclesia ».

⁸⁹ Le procédé n'est pas limité à ces deux sermons. Cf. par exemple AVG., s. 93, 4, CCSL 41 Ab, p. 601, 52 – p. 602, 68 :

« Non solet dici uirginitas utique in coniugatis : tamen etiam ibi est fidei uirginitas, quae exhibet pudicitiam coniugalem. Nam ut nouerit sanctitas uestra, non importune secundum animam et secundum integritatem fidei, qua etiam fide ab illicitis abstinetur, et bona opera fiunt, unumquemque uel unamquamque animam uirginem dici ; tota ecclesia quae constat ex uirginibus et pueris, et maritatis feminis et uxoris uiris, uno nomine uirgo est appellata. [...] In corpore uirginitatem pauci habent : in corde omnes habere debent ». « Il n'est assurément pas habituel de parler aussi de virginité dans le cas de personnes mariées. Pourtant, ici aussi existe la virginité de la foi qui produit la vertu conjugale. De fait, pour que votre Sainteté sache que l'âme de chacun, homme ou femme, peut à juste titre être dite "vierge" selon l'âme et selon l'intégrité de la foi, qui la fait s'abstenir des actes illicites et accomplir des bonnes œuvres, l'Église tout entière est désignée du seul nom de "vierge" [cf. 2 Co 11, 2-3], elle qui est bien évidemment composée à la fois de jeunes filles vierges et de jeunes garçons, ainsi que de femmes mariées et d'hommes mariés. [...] Peu de personnes conservent la virginité du corps, mais tous doivent la conserver dans l'âme ».

⁹⁰ AVG., uirg. 2, BA 3, p. 112 (404). Voir AGTERBERG, « *Ecclesia-Virgo* », p. 35-90 sur la *uirginitas mentis* ainsi que J. GARCÍA ALVAREZ, « Las dimensiones de la virginidad según San Agustín », *Burgense. Collectanea Scientifica* 37, 1996, p. 209-226 (il montre que, pour Augustin, la mission de la virginité est essentiellement ecclésiale).

⁹¹ Qui dit « virginité » suggère aujourd'hui une intégrité physique, donc genrée, puisque seules les femmes sont susceptibles de la conserver (voir par exemple S. TERSIGNI, « Virginité », dans J. RENNES éd., *Encyclopédie critique du genre*, Paris, 2016 [Hors collection Sciences Humaines], p. 701-712). Tout en reconnaissant que ce n'est pas habituel, Augustin emploie néanmoins le terme à propos des hommes : AVG., *Io. eu. tr.* 13, 12, BA 71, p. 698-701 ; s. 93, 4, CCSL 41 Ab, p. 602, 67-68 : « In corpore uirginitatem pauci habent » (et non « paucae »).

⁹² Sur les interprétations patristiques de ce chapitre, voir H. RAHNER, *Marie et l'Église. Dix méditations sur la vie spirituelle* (trad. B. PETIT, J.-P. GÉRARD de *Maria und die Kirche. Zehn Kapitel über das geistliche Leben*, Innsbruck, 1951), Paris, 1955, p. 86-94 ; C. MAGAZZÙ, « L'elogio della 'donna forte' (Prov. 31, 10-31) nell'interpretazione patristica », dans F. BOLGIANI, A. TULLIER, F. GARCÍA BAZÁN éd., *Lecture cristiane dei Libri Sapientziali*, Roma, 1992, p. 213-224 ; R. WILLI, « Die Kraft der Hoffnung in Maria, der *mulier fortis*

d'abord conduit à lire en Pr 31 le portrait de l'épouse idéale⁹³, la *femme forte* est aussi devenue le symbole de l'âme raisonnable⁹⁴ ou de la Sagesse⁹⁵. Mais c'est la figure de l'Église qui a emporté le plus grand succès⁹⁶, et c'est elle qui domine chez Augustin – celui-ci n'a pas introduit Pr 31, 10-31 dans le *Speculum quis ignorat*, preuve qu'il n'accordait pas à ce portrait de valeur normative pour la gent féminine.

Le *Sermon* 37, prêché un 17 juillet à Carthage, peut-être entre 400 et 410, propose un commentaire suivi de Pr 31, 10-31 ; chaque verset y est expliqué en référence à la typologie ecclésiale qui sert de clé d'interprétation de l'ensemble de l'extrait :

Ce que vous voyez entre nos mains, c'est-à-dire l'Écriture, nous invite à examiner et à louer une femme dont vous venez d'entendre dans la lecture qu'elle est grande, épouse d'un grand homme, d'un homme qui l'a trouvée quand elle était perdue et l'a parée après l'avoir trouvée. [...] La femme dont nous voulons dire quelques mots, c'est l'Église. Il ne conviendrait pas en effet de parler d'une autre femme⁹⁷. (s. 37, 1)

Cette interprétation ecclésiale, développée dans la suite du sermon à propos de chaque verset de Pr 31, ne présente donc pas d'originalité en soi⁹⁸. Intéressant en revanche est la péroraison, qui la ressaisit sur un mode exhortatif :

Après la fin de ses labeurs, quelle sera son occupation ? *Qu'aux portes son époux soit loué* [Pr 31, 31]. Il sera lui-même le port où s'arrêteront nos labeurs : voir Dieu, et louer Dieu. Là, on ne dira plus : « Lève-toi, travaille, donne des vêtements à tes serviteurs, prépare t'en à toi-même, orne-toi de pourpre, donne de la nourriture à ta famille, ne laisse pas s'éteindre la lampe, sois vigilante, lève-toi la nuit, ouvre ta main au pauvre, fais passer la laine de la quenouille au fuseau. Il n'y aura pas besoin d'œuvres bonnes là où il n'y a nul besoin. Il n'y aura pas d'œuvres de miséricorde là où il n'y a nulle misère. Tu ne romps pas le pain pour le pauvre là où personne ne mendie. Tu n'accueilles pas d'étranger là où tous vivent dans leur patrie. Tu ne visites pas de malade là où tous sont perpétuellement en bonne santé. Tu ne revêts pas ceux qui sont nus là où tous sont vêtus de l'éternelle lumière. Tu n'ensevelis pas de morts là où tous

(Prov 31,10), in der mittelalterlichen Schriftauslegung », *Sedes Sapientiae. Mariologisches Jahrbuch* 19.2, 2015, p. 53-85. Voir aussi F. NÁDOR, *Die Kirche als mulier fortis in der christlichen Frühzeit*, thèse inédite, Innsbruck, 1949.

⁹³ ANON., *const. apost.* 1, 8, 2-16, *SC* 320, p. 124-127 ; CLEM. ALEX., *paid.* 3, 67, *SC* 158, p. 134-137 ; PAUL. NOL., *carm.* 24, 690-696, *CSEL* 30B, p. 229 ; *carm.* 25, 45-54, *CSEL* 30B, p. 239-240 ; *epist.* 44, 4, *CSEL* 29B, p. 374-375.

⁹⁴ EVAGR. PONT., *scol. Pr.* 371-382, *SC* 340, p. 462-473 ; cf. *Vat. Gr.* 1802, frag. 83-92, *PG* 17, col. 249-252 (commentaire caténaire qui serait l'œuvre d'Évagre).

⁹⁵ HIL., *In Ps.* 127, 9, *CCSL* 61B, p. 85.

⁹⁶ L'interprétation ecclésiale de la femme forte, déjà présente chez EPIPH. SALAM., *ancor.* 101, 6-7, *GCS* 25, p. 122, 14-20, et en *Vat. Gr.* 1802, frag. 88, *PG* 17, col. 251A, est la plus fréquente dans la tradition latine : AMBR., *in Luc.* 8, 10-11, *SC* 52, p. 104-105 ; *fid.* 2, prol. 11, *CSEL* 78, p. 61 ; CHROM., *in Matth.* 42, 5, *CCSL* 9A, p. 402, 68-75 ; ANON., *op. imp. Matth.* 23, *PG* 56, col. 755B ; CASS., *coll.* 14, 8, *SC* 54, p. 366. Après Augustin, l'interprétation ecclésiologique a prévalu, notamment chez Grégoire le Grand ; Bède l'appliqua en outre à l'âme de chaque croyant (MAGAZZÙ, « L'elogio della 'donna forte' », p. 221-224).

⁹⁷ AVG., s. 37, 1, *CCSL* 41, p. 446, 15 – p. 447, 28 : « Et hoc quod gestamus in manibus, scriptura scilicet quam uidetis, commendat nobis inquirendam et laudandam mulierem quamdam, de qua paulo ante cum legeretur audistis, magnam, habentem magnum uirum, eum uirum qui inuenit perditam, ornauit inuentam. [...] De qua muliere uolumus aliquid dicere, Ecclesia est. Non enim nos deceret loqui de quacumque alia muliere ».

⁹⁸ Cela n'empêche pas que l'exégèse de certains versets soit a priori propre à Augustin, d'après MAGAZZÙ, « L'elogio della 'donna forte' », p. 219-220.

vivent sans fin. Pourtant, même si tu ne fais rien de cela, tu ne resteras pas sans rien faire. Tu verras en effet celui que tu as désiré et tu le loueras sans relâche. Voilà le fruit que tu recueilleras. Alors se réalisera ton unique demande : *J'ai demandé une chose au Seigneur, je la réclamerai encore : habiter la maison du Seigneur tous les jours de ma vie* [Ps 26, 4]. Et que feras-tu là ? *Pour contempler les délices du Seigneur* [Ps 26, 4]. *Qu'aux portes son époux soit loué* [Pr 31, 31]. *Heureux ceux qui habitent ta demeure, ils te loueront dans les siècles des siècles* [Ps 83, 5]⁹⁹. (s. 37, 30)

Après une explication descriptive de la péricope biblique, une prétérition invite implicitement les auditeurs, hommes et femmes, à traduire dans leur propre vie les principaux traits du portrait de l'Église dressé par le prédicateur : si, les labeurs finis, il n'est plus nécessaire d'ordonner l'accomplissement des labeurs de la *femme forte*, cela signifie qu'il convient de les réaliser aujourd'hui. Le pronom possessif de première personne du pluriel (*laborum nostrorum*) suggère lui aussi que cette longue apostrophe conclusive n'est pas seulement adressée à l'Église en général, mais que chaque membre, prédicateur y compris, est personnellement concerné, indépendamment de son identité sexuelle.

5. Conclusion

Augustin prédicateur commentait l'Écriture devant une assemblée mêlée, dans laquelle certaines catégories pouvaient n'être pas concernées par tel ou tel verset scripturaire – voire, comme dans le cas des jeunes auditeurs du *Sermon* 87, prenaient excuse sur leur situation pour s'exempter de l'obéissance à l'Écriture. À partir de ces quelques exemples, force est de constater que le recul théorique pris par l'auteur du *De catechizandis rudibus* sur la nécessaire adaptation aux différentes assemblées, et aux différences à l'intérieur d'une même assemblée, repose sur une longue pratique.

Dans ses sermons, Augustin recourt en effet à plusieurs procédés exégétiques pour s'adresser à tous sans omettre personne. Il lui arrive de décliner un commentaire en fonction des catégories d'auditeurs présents, soit en prenant autant de citations bibliques ou de modèles qu'il y a de groupes, soit en commentant successivement un même passage pour que le commentaire corresponde à chaque groupe – ce second procédé a donné lieu, dans le *Sermon Mai* 20 (64A), à un commentaire unique à notre connaissance dans la tradition patristique. Le troisième procédé concourt à l'unification de la communauté à travers une redéfinition de l'identité des auditeurs. Le commentaire biblique tantôt s'appuie sur ce qui est commun à

⁹⁹ AVG., s. 37, 30, *CCSL* 41, p. 472, 637 – p. 473, 654 : « Et quod illi deinde negotium erit, finitis laboribus ? *Et laudetur in portis uir eius* [Pr 31, 31]. Ipse erit portus laborum nostrorum, uidere Deum, et laudare Deum. Non ibi dicetur : “Surge, labora, uesti seruos, uesti et te ipsam, ornare purpura, da escas famulis, attende ne lucerna extinguatur, sollicita esto, surge de noctibus, aperi pauperi manum, traice de colo in fusum. Non erunt opera necessitatis ubi nulla necessitas. Non erunt opera misericordiae ubi nulla miseria. Non frangis panem pauperi ubi nemo mendicat. Non suscipis peregrinum ubi omnes in patria sua uiuunt. Non uisitas aegrum ubi omnes perpetuo sani sunt. Non uestis nudum ubi omnes aeterna luce uestiti sunt. Non sepelis mortuum ubi omnes sine termino uiuunt. Nec tamen ista non agens, nihil ages. Videbis enim quem desiderasti, et sine defectu laudabis. Istum accipies fructum. Tunc erit una illa quam petisti : *Vnam petii a Domino, hanc requiram, ut inhabitem in domo Domini per omnes dies uitae meae* [Ps 26, 4]. Et quid ibi facies ? *Vt contempler delectationem Domini* [Ps 26, 4]. *Et laudetur in portis uir eius* [Pr 31, 31]. *Beati qui habitant in domo tua, in saecula saeculorum laudabunt te* [Ps 83, 5] ».

tous, car propre à la nature humaine (les auditeurs ne sont plus d'abord jeunes ou âgés, mais partagent tous le risque de mourir bientôt, et devraient donc se convertir sans attendre), tantôt use de la tropologie pour donner à un attribut social une définition morale (les pauvres, c'est-à-dire les humbles, posséderont le bien véritable, Dieu), tantôt recourt à la typologie pour étendre aux deux sexes ce qui ne concernait qu'une minorité de femmes (tous les croyants, hommes et femmes, sont appelés à conserver la virginité de la foi pour enfanter d'autres membres du Christ). Par ce processus d'inclusion, les caractéristiques propres à une partie de l'assemblée, qui auraient pu être des causes d'opposition, deviennent des lieux d'unité. Faire en sorte que personne ne soit exclu du commentaire est donc un premier moyen d'édifier la communauté en commentant l'Écriture. Il en existe un deuxième, qui exploite ce même processus de spiritualisation afin de construire une exhortation à double détente, pour ainsi dire : dans le *Sermon* 61, en leur rappelant la commune fragilité humaine, le prédicateur invite les plus riches à prendre soin de ceux qui le sont moins. Enfin, l'édification de la communauté ne se limite pas aux seuls auditeurs : une allusion dans le *Sermon* 91 et surtout l'emploi régulier de la première personne du pluriel rappelle à tous que l'évêque Augustin se considère comme membre de la communauté chrétienne, auditeur avec ses frères de la même Parole.

À aucun moment pourtant, même lorsqu'il insiste sur l'identité spirituelle commune à tous les baptisés, Augustin n'efface les différences sexuelles ou sociales entre les groupes¹⁰⁰. En ce sens, pour désigner en latin la « communauté » qu'évoque le titre de cet article, sans doute faudrait-il utiliser *populus*, terme qui, pour Augustin, évoque l'intégration dans l'unité du corps du Christ¹⁰¹ de toutes les différences, qu'il considère comme voulues par Dieu¹⁰². Entendue dans cette perspective, peut-être l'appellation *Sermones ad populum* est-elle motivée : Augustin s'adresse effectivement à un *peuple*, que ses sermons contribuent à construire. De fait, cette contribution a montré qu'Augustin prédicateur utilise les commentaires bibliques pour édifier la communauté ecclésiale. Même quand certains sermons présentent des interprétations semblables à celles des traités, le contexte liturgique fait alors ressortir leurs enjeux spécifiques et confère une perspective nouvelle, théologique, mais aussi pragmatique, à l'exégèse homilétique augustinienne.

¹⁰⁰ Le fait a également été relevé par K. KLOOS, « 'In Christ there is neither Male nor Female'. Patristic Interpretation of Galatians 3:28 », dans F. YOUNG, M. EDWARDS, P. PARVIS éd., *Historica, Biblica, Ascetica et Hagiographica* (SP 39), Leuven, 2006, p. 239-244 : il distingue trois emplois principaux de Ga 3, 28, ascétique (la renonciation au mariage), unitif (l'unité spirituelle au milieu des disparités sociales) et théologique (absence de féminité et de masculinité en Dieu). Augustin serait principalement un témoin de la deuxième catégorie ; chez lui, l'identité baptismale commune ne gomme jamais les différences sociales, en l'occurrence, pour cette étude, sexuelles. À propos du même verset chez Jean-Chrysostome, C. BROC-SCHMEZER montre quant à elle que si l'auteur des homélies *Contre les Juifs* ne commente que rarement *il n'y a plus ni Juif, ni Grec*, il trouve dans le second couple un fondement à ses propos sur l'égalité entre les riches et les pauvres, et développe à partir du troisième des considérations sur l'égalité spirituelle entre les hommes et les femmes (« "Il n'y a ni Juif, ni Grec ; ni esclave, ni homme libre, il n'y a pas l'homme et la femme". Galates 3, 28 chez Jean Chrysostome : questions d'anthropologie », dans I. BOCHET, M. FÉDOU éd., *L'Exégèse patristique de l'épître aux Galates*, Paris, 2014 [ÉAA 197], p. 13-32).

¹⁰¹ É. LAMIRANDE, « Le mot 'populus' dans le contexte ecclésiologique », *BA* 32, p. 742-743 ; ID., « Ecclesia », dans C. MAYER éd., *Augustinus-Lexikon*, t. 2, fasc. 5/6, Basel, 2001, col. 687-720, ici col. 701.

¹⁰² J. RATZINGER, *Peuple et Maison de Dieu dans l'ecclésiologie de saint Augustin* (trad. E. IBORRA de Volk und Haus Gottes in Augustins Lehre von der Kirche, München, 1954), Paris, 2017, p. 62-64 ; P. BORGOMEIO, *L'Église de ce temps dans la prédication de saint Augustin*, Paris, 1972 (ÉAA 48), p. 250-252. De fait, Augustin ne prête aucune attention aux distinctions sociales, contrairement à Jérôme (J.D. ADAMS, *The Populus of Augustine and Jerome. A Study in the Patristic Sense of Community*, New Haven, 1971, p. 61-68.111).

Marie PAULIAT, « Commenter l'Écriture pour construire la communauté ecclésiale. L'exemple des *Sermones ad populum* d'Augustin d'Hippone », *Augustiniana* 72 (2022), p. 33-66. doi: 10.2143/AUG.72.1.3290925

Marie Pauliat
KU Leuven
Faculty of Theology and Religious Studies
Research Unit of History of Church and Theology
mariepauliat@hotmail.fr