

LE BÂTON TRANSFORMÉ EN SERPENT L'EXÉGÈSE AUGUSTINIENNE D'EX 4, 2-4 ET EX 7, 8-12

Dans une œuvre aussi abondante que l'est celle d'Augustin, il est inévitable que les recherches s'attachent plus volontiers à l'œuvre même de l'évêque d'Hippone qu'à une confrontation de sa pensée avec celle des autres Pères. Les études comparatives, pourtant, sont souvent éclairantes, et l'on mesure mieux l'apport d'Augustin à la pratique de l'exégèse ancienne si l'on s'efforce de la déployer sur la toile de fond des diverses interprétations patristiques. C'est ce que nous voudrions faire ici à propos d'un mince épisode, dont le livre de l'Exode fournit deux versions, qui appartiendraient l'une à la tradition yahviste et l'autre à la tradition sacerdotale selon les exégètes contemporains.

On sait qu'au buisson ardent, Moïse, saisi d'effroi et récusant l'appel de Dieu, lui demande un signe qui accrédite sa mission. «Le Seigneur lui dit: 'Qu'as-tu à la main?' - 'Un bâton', dit-il. 'Jette-le à terre'. Il le jeta à terre: le bâton devint serpent, et Moïse s'enfuit devant lui. Le Seigneur dit à Moïse: 'Étends la main et prends-le par la queue'. Il étendit la main et le saisit: le serpent redevint bâton dans sa main» (Ex 4, 2-4; Tob). Dans la tradition sacerdotale, le prodige est réitéré en présence de Pharaon. «Le Seigneur dit à Moïse et à Aaron: 'Si Pharaon vous dit: faites donc un prodige, - tu diras à Aaron: prends ton bâton, jette-le devant Pharaon, et qu'il devienne un dragon!'. Moïse et Aaron vinrent chez Pharaon et firent comme le Seigneur l'avait ordonné. Aaron jeta son bâton devant Pharaon et devant ses serviteurs, et le bâton devint un dragon. Mais de son côté Pharaon appela les sages et les enchanteurs; et ces magiciens d'Égypte firent la même chose avec leurs sortilèges; chacun jeta son bâton, qui devint un dragon. Mais le bâton d'Aaron engloutit leurs bâtons» (Ex 7, 8-12; Tob).

Après avoir esquissé le développement de l'interprétation patristique antérieure de ces deux récits, souvent fondus en un seul (le bâton d'Aaron étant souvent occulté au profit de celui de Moïse), nous analyserons les commentaires qu'Augustin en donne, pour mettre en relief ce qu'il a reçu de la tradition, ainsi que la lecture personnelle qu'il fait de l'épisode.

1. LE BÂTON-SERPENT AVANT AUGUSTIN

Ce n'est que petit à petit que prend corps une exégèse cohérente de l'épisode. Au point de départ, seuls certains aspects du texte retiennent l'attention. La signification classique du serpent et du bâton conditionne l'interprétation du passage. Le serpent évoque d'abord le diable et les forces du mal. Le bâton, quant à lui, est une antique figure du Christ, héritage du Judaïsme, où le Messie est parfois appelé bâton ou sceptre de Dieu¹). Aussi, dans un premier temps est-ce plutôt Ex 7, 8-12 qui est utilisé par les Pères.

Le conflit entre Moïse et Pharaon devient une image de l'affrontement entre la puissance de Dieu et celle du diable, et le bâton-serpent de Moïse qui engloutit les serpents suscités par les magiciens de Pharaon symbolise la suprématie divine sur les forces du mal. Ceci apparaît chez Justin, et surtout chez Irénée de Lyon, qui écrit : «Moïse, pour faire apparaître une figure du Christ, jeta son bâton à terre, pour qu'en s'incarnant, il vainquit et engloutit toute la prévarication des Égyptiens qui s'insurgeait contre l'économie de Dieu, et pour que les Égyptiens eux-mêmes rendissent témoignage que c'est le doigt de Dieu qui opère le salut du peuple, et non un prétendu fils de Joseph»²). Origène, pour sa part, voit dans le bâton de Moïse une figure de la croix, par laquelle est défait le prince de ce monde, ou encore de la doctrine chrétienne du Christ crucifié, qui l'emporte sur toutes les sagesse humaines³) : c'est encore le thème du conflit entre la puissance de Dieu et celle du Diable qui domine. On le retrouvera encore chez Paulin de Nole⁴), et surtout chez Quodvultdeus, pour qui le bâton de Moïse dévorant les serpents représente la doctrine du Christ victorieuse de toutes les hérésies : une influence de la traduction latine des *Homélies sur l'Exode* d'Origène par Rufin est ici possible ; elle est certaine dans le *Ser* 95 de Césaire d'Arles⁵).

¹) Voir sur ce point notre article «*Virga uirtutis, uirga oris tui*», *Le bâton du Christ dans le christianisme ancien*, dans les Mélanges U. Fasola, Rome, Cité du Vatican, 1989.

²) JUST. *dial.* 79, 4 (éd. Archambault, p. 28). IREN; *Haer.* 3, 21, 8 (SC 211, p. 422, 1-6) : «Propter hoc autem et Moyses ostendens typum proiecit uirgam in terram, uti ea incarnata omnem Aegyptiorum praeuaricationem quae insurgebat aduersus Dei dispositionem argueret et absorberet, et ut ipsi Aegyptii testificarentur quoniam digitus est Dei qui salutem operatur populo, et non Ioseph filius».

³) ORIG; *hom. in Ex* 4, 6 (SC 321, p. 130, 1sq); *Hom. in Hier.* 19, 12 (SC 238, p. 222, 4sq) = PHIL.A. *migr.* 85 (Les œuvres de Philon, t. 14, p. 146, 8).

⁴) PAUL.N. *carm.* 26, 355-356 (CSEL 30, 2, p. 259).

⁵) QUODVULTD. *prom.* 1, 35, 48 (SC 101, p. 260-261); *catacl.* 5, 1-2 (CC 60, p. 40-41). CAES. *ser.* 95, 8 (CC 103, p. 392).

Mais Irénée avait déjà accordé un sens à un autre élément du texte: c'est une fois *jeté à terre* que le bâton se change en serpent. Aussi voit-il dans l'épisode une figure du Christ incarné en qui opère l'Esprit de Dieu («le doigt de Dieu» dont parle le texte est chez Irénée un symbole de l'Esprit Saint). Le passage que nous avons cité plus haut appartient d'ailleurs à un long développement sur l'incarnation du Verbe. Dans la pensée de l'évêque de Lyon, cette symbolique du bâton de Moïse recoupe donc celle du rejeton (*virga*) de la souche de Jesse⁶), et il en va de même dans le traité *Sur la Pâque* du Ps. Hippolyte, qui fait du bâton par lequel Moïse et Aaron opèrent des prodiges le «signe de la puissance divine et l'appui de la force du Verbe (...), le bâton sur qui les sept esprits saints de Dieu se sont reposés»⁷).

L'utilisation que fait Hilaire des deux passages de l'Exode s'inscrit toujours dans la problématique ancienne, où le bâton évoque le Christ, et le serpent le diable. Mais l'évêque de Poitiers apporte du nouveau sur un point: constatant que le miracle opéré est *double* (métamorphose du bâton en serpent, transformation inverse du serpent en bâton), il s'interroge sur sa signification. «Vient ensuite, comme signe de la foi, le changement de la baguette en serpent et du serpent en baguette. Mais ce changement concerne l'affermissement de la foi, non un bouleversement de l'ordre naturel. Puisque la baguette évoque le pouvoir souverain et que le serpent représente le diable, nous sommes avertis de croire en celui qui, alors qu'il était Dieu des siècles, a été pris pour Beelzébul, dont on lui donnait le nom et pour qui on le prenait, et reconnu par le changement de la résurrection pour le Dieu des siècles qu'il était effectivement»⁸). Le bâton est ici un spectre qui représente le pouvoir souverain de Dieu, assimilé au Christ, vecteur de ce pouvoir pour l'homme; Jésus n'est-il pas appelé Puissance de Dieu par l'Écriture (1 Co 1, 24)? Le bâton transformé en serpent rappelle qu'il a été traité de démon pendant sa vie terrestre. On ne nous dit pas explicitement que la transformation du bâton en serpent signifie l'Incarnation du Seigneur, mais on voit qu'elle a quelque chose à voir avec la kénose,

⁶) IREN. *dem.* 59 (SC 62, p. 123-124).

⁷) HIP. *pasc.* 35 (SC 19b, p. 127).

⁸) HIL. *myst.* 31 (SC 19b, p. 127): «Ponitur deinde signum fidei uirga in serpentem demutata et abolita serpens rursus in uirgam. Sed demutatio ista ad fidei confirmationem est, non ad naturae conuersionem. Et quia in uirga potestas est regni et in serpente diaboli nuncupatio est, credere in eum admonemur, qui ex Deo saeculorum Beelzebul existimatus est, deinde ex Beelzebul dicto atque existimato per resurrectionis demutationem Deus saeculorum, id quod erat, agnitus est».

puisque le retour du serpent à l'état primitif de bâton figure la Résurrection et la manifestation de la condition divine du Fils. Ailleurs, le bâton qui triomphe des magiciens et effraie Pharaon est pour Hilaire la croix⁹).

Il revenait à Ambroise d'exprimer clairement la figure de mort et de résurrection incluse dans l'épisode du bâton-serpent. Dans son commentaire sur le Psaume 118, l'évêque de Milan s'efforce de prendre en considération les deux phases du miracle du bâton. «Sur l'ordre du Seigneur, Moïse jeta son bâton, et il devint un serpent, et Moïse s'enfuit loin de lui; il saisit la queue du serpent, et il devint un bâton, et pourtant, Moïse ne reconnaissait pas encore le mystère par lequel était manifesté que descendrait sur terre le Seigneur Jésus qui, après s'être anéanti, supporterait d'être mis en croix et jeté dans une tombe d'où, ressuscitant selon les oracles de la Loi, il reviendrait de l'état de serpent à la gloire de Dieu et à la participation royale au trône divin. Saisissons donc nous aussi la queue du serpent crucifié pour être en mesure de connaître (l'effet) de sa puissance divine»¹⁰). Le serpent jeté à terre symbolise donc la venue du Christ chez les hommes, sa kénose, sa Passion et son ensevelissement; le retour du serpent à l'état de bâton (ici sceptre royal, symbole de la puissance divine, comme chez Hilaire) évoque la résurrection du Christ et sa nature divine. Ambroise est visiblement parti des suggestions d'Hilaire pour comprendre l'épisode.

Un passage du *De officiis*, à peu près contemporain de celui-ci insiste davantage sur l'image de l'Incarnation que renferme le texte de l'Exode. «Il jeta son bâton, et il devint un serpent qui dévora les serpents des Égyptiens, signifiant par là que le Verbe se ferait chair, que cette chair annihilerait le venin du féroce serpent grâce à la rémission et au pardon des péchés. Le bâton est la Parole droite, royale, pleine de puissance, l'emblème du pouvoir. Le bâton devint serpent, parce que celui qui était Fils de Dieu, né de Dieu le Père, s'est fait Fils de

⁹) *ibid.* 35 (p. 130). Cf. encore CAES. *ser.* 95, 5 (CC 103, p. 391).

¹⁰) AMBR; in *Ps. 118*, *ser.* 3, 24 (CSEL 62, p. 55, 2-10): «Denique iubente Domino uirgam proiecit et facta est serpens et fugit ab ea; adprehendit caudam serpentis et facta est uirga, et adhuc non cognoscebat mysterium, quo declarabatur descensurum in terras dominum lesu, qui, cum se exinanisset, deponi in crucem et proici pateretur in tumulum, de quo secundum oracula legis resurgens in gloriam Dei diuinaeque sedis regale consortium de serpente remearet. Adprehendamus ergo et nos caudam serpentis illius crucifixi, ut potestatem eius regiam possimus agnoscere».

l'homme, né de la Vierge. Élevé sur la croix comme le serpent, il a répandu une médication sur les plaies de l'humanité. Aussi le Seigneur lui-même dit-il: 'Comme Moïse éleva le serpent au désert, ainsi faut-il que soit élevé le Fils de l'homme' »¹¹). L'évêque de Milan ne prend ici en considération que le premier miracle (le bâton transformé en serpent). Le bâton y symbolise la Parole plus que le pouvoir, selon l'ancienne interprétation juive dont Ambroise est sans doute redevable à Origène, et cette Parole est dite 'droite' ou juste, selon le Ps 44, 7¹²). Le bâton jeté à terre devient donc un type de l'Incarnation, ce qui était déjà en germe chez Irénée. Le rapprochement opéré avec Nb 21, 9 (le serpent d'airain, autre épisode où interviennent le bois et le serpent) explique qu'on puisse dire que le Christ se mue en serpent plus naturellement que chez Hilaire.

Les développements de Grégoire d'Elvire sur le bâton transformé en serpent s'inspirent probablement du *De officiis* d'Ambroise. Associant l'image du Christ-cerf destructeur des serpents à celle du bâton engloutissant les serpents des magiciens, il écrit: «De cela aussi fut la figure le bâton de Moïse qui fut transformé en serpent, dévora les serpents qu'étaient devenus les bâtons des magiciens, et qui, pris par la queue, se transformait à nouveau en bâton. Le péché ne pouvait être en effet dévoré à partir du péché (cf. Rm 8, 9 VL) sinon par le bâton, c'est-à-dire la puissance divine. C'est par cette puissance qu'est vaincu le diable dans une chair d'homme pécheur, qui portait en elle l'image du serpent instigateur de la transgression. C'est ainsi que la puissance divine dévore en elle toute la puissance du serpent qui est le diable, et, par une nouvelle transformation, elle revient à son aspect propre après avoir digéré le péché»¹³).

¹¹) AMBR. *off.* 3, 15, 94 (éd. G. Banterle, p. 330-331): «Proiecit uirgam, et serpens factus est qui deuorauit serpentes Aegyptiorum, significans quod Verbum caro fieret, quae serpentis diri uenena uacuaret per remissionem et indulgentiam peccatorum. Virga est enim uerbum directum, regale, plenum potestatis, insigne imperii. Virga serpens facta est, quoniam qui erat Filius Dei ex Deo natus, filius hominis factus est natus ex uirgine. Qui quasi serpens exaltatus in cruce medicinam uulneribus infudit humanis. Vnde et ipse Dominus ait: 'Sicut Moyses exaltauit serpentem in deserto, ita exaltari oportet filius hominis'». Cf. aussi *hexam.* 4, 8, 33 (CSEL 32, 1, p. 139, 6-9). En *myst.* 51 (SC 25 b, p. 184-185), le bâton est dans le même épisode un symbole évident de la parole de Dieu.

¹²) Voir notre article cité à la note 1. Sur la *uirga recta*, cf. AMBR. *in Lc* 9, 21 (CC 14, p. 338, 189-194).

¹³) GREG. I. *in Ct* 4, 27 (CC 69, p. 206, 204-213): «In hac denique figura et uirga Moysi, quae in serpentem conuersa est, deuorauit serpentes, qui ex magorum uirgis effecti sunt, et iterum adprehensa cauda conuertebatur in uirgam; deuorari enim peccatum de

L'accent est mis, comme chez Ambroise, sur l'Incarnation du Verbe (transformation en bâton) comme condition de la victoire sur le mal (anéantissement des serpents par le bâton-serpent, le Fils de Dieu à la double nature). Dans un contexte analogue au précédent, un passage du petit traité *Sur Salomon*, sans doute du même auteur, exprime des idées semblables. Après avoir cité Rm 8, 3 («peccatum de peccato damnauit») : «en vue du péché, il a condamné le péché dans sa chair») et 2 Co 5, 21 («celui qui n'était pas pécheur, il l'a fait péché pour nous»), Grégoire ajoute : «Pour la même raison, Moïse au désert suspendit au bois le serpent, qui était un type particulier du corps du Christ, afin que quiconque le regarderait ne pérît pas; de par la transgression, en effet, le corps de l'homme était devenu possession du serpent¹⁴). Ainsi, ailleurs encore, Moïse jeta à terre son bâton qui prit corps en une ressemblance de serpent. C'est parce que ce bâton était l'image du corps du Seigneur que le serpent qui engloutit toute la puissance des Égyptiens était une préfiguration si puissante¹⁵). Pour Grégoire d'Elvire, qui prolonge le rapprochement établi par Ambroise entre notre épisode et celui du serpent d'airain, le serpent n'évoque plus seulement la mort, mais le péché: c'est en ce sens que le Christ, qui a sur la croix assumé le péché de l'humanité, peut être appelé serpent, puisque l'homme, créé à l'image de Dieu, porte depuis la chute l'image du serpent auquel il s'est volontairement soumis.

Chez les Pères grecs, Grégoire de Nysse et Cyrille d'Alexandrie font tous deux du bâton-serpent la figure de l'Incarnation qu'avait esquissée Irénée. Mais aucun de ces auteurs ne voit dans le retour du serpent à l'état de bâton une figure de la résurrection. Grégoire de Nysse dit seulement que celui qui pour nous s'est fait bâton redevient le bâton qui châtie les coupables (image de la fêrule) et qui aide les

peccato non poterat nisi uirga, id est potestate diuina; qua uirtute superatur diabolus in carne hominis peccatoris, quae imaginem principis transgressionis in se serpentis gerebat; potestas itaque diuina omnem potentiam serpentis diaboli in semetipsa deuorat et conuertendo rursum ad suam speciem digesto iam peccato reuersa est».

¹⁴) Littéralement «les vases», selon l'interprétation traditionnelle de la parabole du Fort (Mt 12, 29), dont les biens, *uasa*, sont les hommes, tombés au pouvoir du démon lors de la chute.

¹⁵) GREG. I. *Salom.* 7, 16 (CC 69, p. 256, 118-126): «Ad hoc quoque Moyses serpentem aeneum in eremo suspendit in ligno, qui proprius erat typus corporis Christi, ut quicumque in eum aspiceret, non periret; corpus enim hominis per transgressionem uas fuerat serpentis effectum. Sic et alibi ipse Moyses uirgam proiecit in terram, quae in similitudinem est corporata serpentis: quae 'quia' et ipsa erat imago corporis domini, ideo tantae uirtutis in se typum gerebat is qui absorbit omnium Aegyptiorum potestatem».

croyants (image de la canne); Cyrille d'Alexandrie dit pareillement qu'il devient force et affermissement pour ceux qui croient en lui¹⁶). Le bâton-serpent comme type de l'Incarnation et de la Résurrection paraît être une création occidentale.

2. L'EXÉGÈSE AUGUSTINIENNE

Augustin est revenu à plusieurs reprises sur cet épisode. Dans le bâton de Moïse converti en serpent, puis rendu à sa nature première, il voit lui aussi une figure de mort et de résurrection, mais il va à son tour enrichir l'antique image.

Elle apparaît pour la première fois dans le *Contre Fauste*, entre 397 et 400. «Le Christ lui-même me fait signe dans le bâton de Moïse: devenu serpent sur la terre, il fut une figure de sa mort qui provenait du serpent. Mais, — le fait qu'il soit saisi par la queue en est le symbole —, plus tard, après avoir tout accompli, à la fin de son action, le Christ redevient par la Résurrection ce qu'il avait été; alors, une fois la mort supprimée grâce à la restauration de la vie, plus rien du serpent n'apparaît. Nous aussi, qui sommes son corps, vivant dans cette même condition mortelle, le temps fuyant nous entraîne; mais à la fin ultime du siècle, la queue du siècle, pour ainsi dire, sera, pour lui éviter de glisser désormais, saisie par la main, c'est-à-dire par la puissance du Juge; quand le dernier ennemi, la mort, sera détruit (1 Co 15, 26), nous ressusciterons et serons dans la main de Dieu le bâton (sceptre) de sa royauté (Ps 44, 7)»¹⁷).

Dans ce commentaire d'Ex 7, 8-12, le serpent évoque le temps: «per lubrica temporum» est une allusion à la démarche fuyante du

¹⁶) GREG. NYSS. *Mos.* 2, 31-34 (SC 1, p. 124-127); CYRIL. A. *glaph. Gen.* 2 (PG 69, 469-471). Le fait qu'EPIPH. *ancor.* 96 (GCS, p. 117, 9sq) invoque Ex 4, 2-4 comme argument en faveur de la résurrection n'infirme pas notre propos: il n'y voit en effet qu'une manifestation de la toute-puissance de Dieu, capable de transformer la nature.

¹⁷) AVG. C. *Faust.* 12, 28 (CSEL 25, p. 356, 19 - 357, 5): «Ipse mihi innuit in uirga Moysi, quae in terra serpens effecta eius mortem figurauit a serpente uenientem; sed — quod adprehensa cauda significat — posterius peractis iam omnibus in fine actionis ad id quod fuerat resurgendo reuertitur, ubi per uitae reparationem morte consumpta nihil serpentis adparet. Nos quoque corpus eius in eadem mortalitate per lubrica temporum uoluimur; sed fine nouissimo uelut cauda saeculi per manum, id est per potestatem iudicii, ne ultra prolatur adprehensa, reparabimur et nouissima inimica morte destructa resurgentes in dextera Dei uirga regni erimus».

serpent¹⁸⁾, et à la condition mortelle de l'homme; en filigrane apparaît le serpent des origines, cause de cette mort. Le bâton transformé en serpent et vice versa est ici figure de la mort et de la Résurrection du Christ et non de l'Incarnation. Deux autres détails du texte biblique reçoivent une interprétation: la queue du serpent, symbole de la fin des temps, et la main de Moïse, qui représente la puissance de Dieu, du Juge des temps eschatologiques. Surtout, fait nouveau, la figure du bâton-serpent n'est plus appliquée seulement au Christ, mais aussi à l'homme, membre de son Corps: le serpent transmué en bâton apparaît donc comme une préfiguration de la restauration de l'humanité lors de la Résurrection finale.

Au troisième livre du *De Trinitate* vers 400¹⁹⁾, Augustin reprend ce thème, en le rattachant cette fois à l'épisode du serpent d'airain. «Par le serpent, il faut entendre la mort, qui eut lieu au Paradis du fait du serpent, selon cette figure de style qui désigne l'effet par la cause. Le bâton transformé en serpent est donc le Christ dans sa mort, et le serpent redevenu bâton est le Christ dans sa résurrection, le Christ total, avec son Corps qui est l'Église, tel qu'il sera à la fin des temps, laquelle est désignée par la queue du serpent que tint Moïse pour le faire redevenir bâton. Quant aux serpents des magiciens, image des morts du siècle, ils ne pourront ressusciter en Christ à moins de croire en lui et d'entrer dans son Corps, engloutis par lui, pour ainsi dire»²⁰⁾.

Dans ce texte, Ex 4, 4-6 et Ex 7, 8-12 sont vus en surimpression. Si l'exégèse christologique du bâton-serpent demeure, elle est traitée rapidement. Mais la formulation de l'interprétation ecclésiale se fait plus nette: «Christus in resurrectionem totus cum corpore suo, quod est Ecclesia». Le serpent de Moïse étant le Corps du Christ, les serpents des magiciens deviennent par contrecoup une figure des morts spirituels que sont les non-croyants; le serpent Christ les «mange», c'est-à-dire les assimile, et donc, en lui, ils redeviennent bâton, c'est-à-dire qu'ils

¹⁸⁾ Cf. AMBR. *spir.* 3, 8, 50 (CSEL 79, p. 170, 25), à propos du serpent d'airain: «per lubricum infirmitatis humanae simulando serpentem».

¹⁹⁾ Cf. BA 15, p. 561.

²⁰⁾ AVG. *trin.* 3, 10, 20 (BA 15, p. 314-315, trad. modifiée): «Per serpentem enim intellegitur mors, quae facta est a serpente in paradiso, modo locutionis per efficientem id quod efficitur demonstrante. Ergo uirga in serpentem, Christus in mortem, et serpens rursus in uirgam, Christum in resurrectionem totus cum corpore suo, quod est ecclesia, quod in fine temporis erit, quem serpentis cauda significat, quam Moyses tenuit, ut rediret in uirgam. Serpentes autem magorum tamquam mortui saeculi, nisi credentes in Christum tamquam deuorati in corpus eius intrauerint, resurgere in illo non poterunt».

ressuscitent: l'incorporation à l'Église moyennant la foi est la condition de la résurrection pour tout homme. Si dans le *Contre Fauste* dominait le thème du bâton transformé en serpent, et donc de notre condition mortelle, dans le *De Trinitate*, c'est le type du serpent d'airain qui en assume la signification, tandis qu'est davantage mise en valeur la figure de résurrection contenue dans l'image du serpent rendu à l'état de bâton.

Le *Sermon* 6, datable des années 408-411²¹), et qui est tout entier consacré à l'épisode du buisson ardent, commente longuement les signes accordés par Dieu à Moïse à l'Horeb. «Le bâton signifie le règne, le serpent, la condition mortelle. Car c'est le serpent qui a fait goûter la mort à l'homme. C'est cette même mort que le Seigneur a daigné assumer. Ainsi donc, le bâton arrivant sur la terre prenait la forme du serpent parce que le règne de Dieu, c'est-à-dire le Christ Jésus, est venu sur terre. Il a revêtu la condition mortelle, qu'il a aussi attachée à la croix. Or, votre sainteté sait que lorsque dans le désert le peuple ancien, peuple à la nuque raide et orgueilleux, murmura contre Dieu, les serpents se mirent à les mordre, et ils tombèrent sous leurs morsures. Dans sa miséricorde, Dieu leur donna le remède, lequel apportait la guérison pour le moment présent, mais annonçait la Sagesse à venir. Dieu dit à Moïse: 'Attache au bois un serpent de bronze au milieu du désert, et dis au peuple: que tout homme frappé par le serpent contemple celui-là'. Et les hommes frappés par le serpent contemplaient le serpent et ils étaient guéris. Le Seigneur confirme un tel signe dans l'Évangile. En effet, il dit dans son dialogue avec Nicodème: 'De même que Moïse éleva le serpent au désert, ainsi faut-il que soit élevé le Fils de l'homme, pour que tout homme qui croit en lui ne périsse pas, mais ait la vie éternelle'. C'est-à-dire: que tout homme qui aura été frappé par les serpents que sont les péchés contemple le Christ, et il retrouvera la santé par la rémission des péchés. Donc, mes frères, cette condition mortelle qui a été assumée par le Seigneur doit nécessairement être le sort de l'Église, son Corps, dont, homme dans le ciel, il est la Tête. Ainsi l'Église connaît-elle la condition mortelle qui lui a été infligée à cause de la suggestion du diable. Nous devons en effet la mort au péché du premier homme, mais par la suite, grâce à Jésus-Christ notre Seigneur, nous parviendrons à la vie éternelle. Mais quand l'Église vient-elle à la vie et retourne-t-elle à l'état de règne? A la fin des siècles.

²¹) P.P. VERBRAKEN, *Études critiques sur les Sermons authentiques de Saint Augustin*, Steenbrugge, 1976, p. 54.

Telle est en effet la raison pour laquelle Moïse a tenu la queue du serpent, c'est-à-dire sa fin, pour le ramener à son état primitif²²).

Dans ce sermon, la typologie du serpent-bâton et celle du serpent d'airain ne sont plus seulement juxtaposées, elles sont intimement mêlées. Les deux figures évoquent la condition humaine pécheresse endossée par le Christ pour notre salut, mais elles se spécialisent, pour ainsi dire: le serpent d'airain représente surtout la mort du Seigneur à cause du péché de l'homme, et le bâton qui, jeté à terre, se transforme en serpent, est plutôt une figure de l'Incarnation, ce qui n'était le cas dans aucun des textes précédents. Le bâton lancé sur terre est le pouvoir royal de Dieu incarné en Jésus Christ, qui vient chez les hommes en assumant leur condition mortelle, c'est-à-dire en se faisant serpent. L'interprétation du bâton qui devient serpent est christologique; en revanche, celle du serpent qui se métamorphose en bâton est ecclésiale, et ce n'est plus une figure de la Résurrection du Christ. Comme dans le *Contre Fauste*, Augustin met l'accent sur la restauration de l'humanité dans la condition primitivement voulue par Dieu: la vie éternelle, accordée à l'homme à la fin de l'histoire (on a toujours la même interprétation de la queue du serpent).

Prêché à Carthage en 411²³), le *Sermon* 8 sur les miracles accomplis par Moïse devant Pharaon commente Ex 7, 8-12: «... Nous disons brièvement que le bâton signifie le règne de Dieu, et que ce règne est évidemment aussi le peuple de Dieu. Quant au serpent, il désigne le

²²) Avg. ser. 6, 7 (CC 41, p. 65, 104-131): «Virga regnum significat, serpens mortalitatem. A serpente enim homini mors propinata est. Ipsam mortem dignatus est Dominus assumere. Virga ergo ueniens in terram serpentis speciem habuit, quia regnum Dei, quod est Christus Iesus, uenit ad terram. Mortalitate indutus est, quam et fixit in cruce. Nouit tamen sanctitas uestra, quia, quando populus ille in heremo ceruicatus et superbus murmurauit aduersus Deum, coepit morderi a serpentibus et ipsis morsibus cadere. Misericordia dedit Deus remedium, quod remedium praesentem quidem sanitatem afferebat, sed futuram sapientiam praedicabat. Ait Moysi: 'Suspende serpentem aeneum in media heremo in ligno, et dic populo: quicumque fuerit percussus serpentem istum intueatur. Et percussi homines intuebantur serpentem et sanabantur'. Et attestatur Dominus in euangelio tali signo. Nam cum Nicodimo loqueretur ait: 'Sicut Moyses exaltauit serpentem in heremo, ita exaltari oportet filium hominis, ut omnis qui credit in eum non pereat, sed habeat uitam aeternam'. Hoc est, quicumque percussus fuerit a serpentibus peccatorum, Christum intueatur, et habebit sanitatem in remissionem peccatorum. Ergo, fratres, ipsa est mortalitas, quae suscepta est a Domino, quam necesse est habere ecclesiam corpus eius, cuius est caput homo in caelo. Ita ecclesia mortalitatem habet, quod inflictum est per suasionem serpentis. Debemus enim mortem peccato primi hominis, sed postea ad uitam perueniemus aeternam, per Iesum Christum Dominum nostrum. Sed quando uenit ad uitam et redit ad regnum? In fine saeculi. Nam ideo caudam tenuit, ubi finis est, ut ad pristinum reuocaret».

²³) P.P. VERBRAKEN, *Etudes critiques...*, p. 54.

temps de sa condition mortelle. Car c'est le serpent qui lui a fait goûter la mort. Tombant pour ainsi dire de la main du Seigneur sur la terre, les hommes sont devenus mortels. C'est ainsi que le bâton jeté de la main de Moïse est devenu serpent. Les magiciens de Pharaon en firent autant: jetés à terre, leurs bâtons devinrent des serpents. Mais d'abord, le serpent de Moïse, c'est-à-dire son bâton, dévora tous les serpents des magiciens. Alors seulement, pris par la queue, il redevint bâton tout comme auparavant, et le règne retourna dans la main. En effet, les bâtons des magiciens sont les peuples impies. Ces peuples impies pourtant, vaincus par le nom du Christ, sont pour ainsi dire dévorés par le serpent de Moïse quand ils passent au Corps du Christ, — et ce jusqu'à ce que, règne de Dieu, nous retournions dans la main de Dieu, mais à la fin de ce siècle mortel, ce qui est signifié par la queue du serpent»²⁴).

Ce texte rappelle le *Sermon* 6 qui est antérieur: le bâton est encore identifié au *regnum Dei*, lequel désigne l'Église, par l'utilisation de la même figure de style à laquelle fait allusion le *De Trinitate* (l'effet désigné par la cause), bien qu'Augustin ne le précise pas; on retrouve aussi la même expression dans les deux sermons: «Mors a serpente propinata est». Le *Sermon* 8 manifeste un nouveau progrès de l'interprétation. Le serpent-bâton n'est plus seulement préfiguration de l'Incarnation, mais image de la Chute, qui est cause de l'Incarnation; et l'image du bâton qui tombe à terre n'est plus appliquée au seul Jésus, mais à l'humanité tout entière. Le serpent rendu à l'état de bâton est donc tout naturellement l'humanité mortelle qui redevient le royaume de Dieu à la fin des temps dans la main de Dieu (toujours l'image de la queue du serpent, figure à la fois du temps et de la mortalité). Quant à l'explication du serpent de Moïse qui engloutit ceux des magiciens, elle reprend celle qui est donnée dans le *De Trinitate*, mais avec une expression plus nette qui nous met sur le chemin de l'ultime formulation augustinienne: les bâtons des magiciens sont les *populi*

²⁴) *AVG. ser.* 8, 3 (CC 41, p. 81, 62-85); I. 72-85: «... breuiter dicimus uirgam significare regnum Dei, idemque regnum esse utique populum Dei; serpentem autem, tempus mortalitatis huius: mors enim a serpente propinata est. Tamquam ergo cadentes de manu Domini in terram mortales effecti sunt. Vnde proiecta uirga ex manu Moysi serpens effecta est. Fecerunt et magi Faraonis similiter: uirgis eorum proiectis serpentes facti sunt. Sed prius serpens Moysi, id est, uirga Moysi deuorauit omnes serpentes magorum. Tunc demum cauda comprehensa identidem uirga facta est, et regnum remeauit ad manum. Sunt enim uirgae magorum populi impiorum. Qui tamen populi impiorum, uicti Christi nomine, cum in eius corpus transferuntur tamquam a serpente Moysi deuorantur, donec redeamus regnum Dei ad manum Dei, sed in fine mortalitatis saeculi, quod significat cauda serpentis».

impiorum, une collectivité et non plus des individus. Dans le *Sermon* 8, l'interprétation christologique s'estompe au profit de l'interprétation ecclésiale.

A propos du Psaume 73, 2 («Rappelle-toi ton assemblée que tu as acquise dès l'origine, que tu as rachetée, bâton de ton héritage»), Augustin revient une dernière fois, lors du Carême 412²⁵), sur les avatars du bâton de Moïse. «Que signifie cela? Car cela n'a pas eu lieu pour rien. Interrogeons les lettres divines. Qu'a suggéré le serpent à l'homme? La mort. La mort vient donc du serpent. Si la mort vient du serpent, le bâton changé en serpent est le Christ dans sa mort. C'est pourquoi déjà, quand le peuple au désert était mordu et tué par les serpents, le Seigneur prescrivit à Moïse d'élever le serpent d'airain au désert et d'avertir le peuple que quiconque était mordu par le serpent serait guéri en le contemplant. Ainsi arrivait-il. C'est ainsi que les gens mordus par les serpents étaient guéris du venin en contemplant le serpent. Etre guéri du serpent, grand mystère! Qu'est-ce à dire, être guéri du serpent en contemplant le serpent? Etre sauvé de la mort en croyant en un mort. Pourtant, Moïse prit peur et s'enfuit. Que veut dire cette fuite de Moïse loin du serpent? Quoi donc, mes frères, sinon cet événement que l'Évangéliste nous apprend: le Christ est mort, et ses disciples ont pris peur, et ils ont reculé dans l'espérance qui était la leur auparavant. Mais qu'est-il dit? 'Prends-le par la queue'. Qu'est-ce que c'est, la queue? Prends-le par derrière. Il signifiait la même chose, ce passage où il est dit: 'Tu me verras par derrière' (Ex 33, 23). D'abord le bâton est devenu serpent, mais, pris par la queue, le serpent est redevenu bâton. D'abord, le Christ fut mis à mort; ensuite, il ressuscita. Dans la queue du serpent est encore désignée la fin du siècle, car ainsi en va-t-il maintenant de la condition mortelle de l'Église: les uns viennent, les autres vont, de par la mort, comme par le serpent, car c'est par le serpent que la mort a été semée dans le monde. Mais à la fin du siècle — à la queue, pour ainsi dire —, nous retournons dans la main de Dieu et devenons de façon stable le règne de Dieu, afin que soit accompli pour nous ce verset: 'Tu as racheté le bâton (sceptre) de ton héritage'»²⁶).

²⁵) S.M. ZARB, *Chronologia Enarrationum S. Augustini in Psalmos*, Valetta Malta, 1948, p. 233.

²⁶) AVG. *enarr. ps.* 73, 5 (CC 39, p. 1008, 20 - 1009, 43): «Quid significat? Non enim frustra factum est. Interrogemus litteras Dei. Quid serpens persuasit homini? Mortem. Ergo mors a serpente. Si mors a serpente, uirga in serpente Christus in morte. Ideo etiam cum a serpentibus in deserto morderentur et necarentur, praecepit Dominus Moysi ut

On a ici pour ainsi dire la synthèse de l'interprétation augustinienne de nos versets de l'Exode. D'une part, l'exégèse christologique est fortement réaffirmée: l'épisode biblique est d'abord appliqué au Christ mort et ressuscité. Aussi la fuite de Moïse devant le bâton changé en serpent devient-elle l'annonce de l'abandon des disciples lors de la Passion. Et l'ordre donné à Moïse: 'Prends-le par la queue' concerne aussi le Christ: prendre le serpent par la queue, c'est saisir ce qui est «derrière», comme dans Ex 33, 23 où Moïse voit Dieu de dos. Notre texte est quelque peu énigmatique. En effet, Augustin ne développe pas ce qu'il a expliqué ailleurs: voir Dieu de dos, c'est le voir en énigme, à travers son Incarnation²⁷). C'est donc cette expression, et non plus l'image du bâton jeté à terre, qui devient porteuse du thème de l'Incarnation.

L'application de l'image du bâton-serpent à l'Église demeure cependant présente. Elle paraît se juxtaposer simplement à l'interprétation christologique, sans qu'on comprenne d'abord pourquoi. En réalité, la suite de l'*Enarratio* nous rend le maillon manquant: la doctrine de l'Église comme Corps du Christ. Augustin en effet revient sur Ex 7, 8-12 à propos du verset 14 du Psaume 73, où la LXX parle du dragon vaincu et donné en pâture²⁸). Le dragon est le *corpus diaboli* — les adorateurs du diable deviennent son corps, comme ceux du Christ forment le Corps du Christ —, et ce corps du diable se réduit au fur et à mesure que ses membres passent au Christ, pour ainsi dire 'avalés' par le Corps du Christ. Avalés comme le veau d'or réduit en poudre que Moïse fait ingurgiter aux Hébreux (Ex 32, 1-20), avalés comme les animaux impurs présentés à Pierre dans la vision de Joppé (Act 10, 13), avalés comme les serpents des magiciens en Ex 7, 8-12: «Il fallait sans

serpentem aeneum exaltaret in eremo et admoneret populum, ut quisquis a serpente morsus esset illum intueretur et sanaretur. Sic et fiebat. Sic et homines a uenenis, morsi a serpentibus, sanabantur intuendo serpentem. Sanari a serpente, magnum sacramentum! Quid est, intuendo serpentem sanari a serpente? Credendo in mortuum saluari a morte. Et tamen expauit et fugit Moyses. Quid est ab illo serpente fugisse Moysen? Quid, fratres, nisi quod scimus in euangelio factum? Mortuus est Christus, et expauerunt discipuli, et ab illa spe in qua fuerant recesserunt. Sed quid dictum est? Adprehende caudam eius. Quid est caudam? Posteriora comprehende. Hoc significauit et illud: 'Posteriora mea uidebis'. Primus factus serpens, sed cauda retenta facta uirga; primo occisus, postea resurrexit. Est etiam in cauda serpentis finis saeculi, quia sic modo mortalitas ecclesiae ambulat: alii eunt, alii ueniunt per mortem tamquam per serpentem, quia a serpente mors seminata est; sed in fine saeculi, tamquam cauda, redimus ad manum Dei, et efficimur stabilitum regnum Dei, ut impleatur in nobis: 'Redemisti uirgam hereditatis tuae'».

²⁷) Avg. *trin.* 2, 17, 28 (BA 15, p. 251-253); *gen. litt.* 12, 27, 55 (BA 49, p. 424-427).

²⁸) Avg. *enarr. ps.* 73, 15 (CC 39, p. 1014, 1 suiv.).

aucun doute que le corps qui appartenait au diable passât par la foi dans le Corps du Christ. Le diable est anéanti quand il perd ses membres. C'est ce qui est figuré aussi dans le serpent de Moïse. Car les magiciens firent comme lui et, jetant leurs bâtons, firent surgir des serpents, mais le serpent de Moïse engloutit tous les bâtons des magiciens»²⁹). L'interprétation est identique à celle du *De Trinitate* et du *Sermon* 8; on remarque seulement qu'à cette époque où Augustin travaille à *La Cité de Dieu* l'expression a pris une coloration nettement tyconienne, les serpents des magiciens étant devenus le *corpus diaboli*, qui s'oppose au serpent qu'est le *Corpus Christi*. L'interprétation de type ecclésial a peu à peu gagné tous les détails du texte.

On mesure ce qu'Augustin doit à la tradition et le progrès qu'il a fait faire à l'exégèse du serpent-bâton. Pour lui comme pour Ambroise, le serpent est un symbole de la mortalité, plutôt que du péché et du mal comme c'est le cas chez Irénée, Hilaire et Grégoire d'Elvire. Comme l'évêque de Milan, Augustin rapproche Ex 4, 2-4 de l'épisode du serpent d'airain. Les avatars du bâton de Moïse sont compris comme une figure de la mort et de la résurrection du Christ, comme c'est le cas dans le commentaire d'Ambroise sur le Psaume 118, qu'Augustin connaît probablement. Il est vraisemblable que c'est encore cet ouvrage qui fournit à Augustin la clé du «saisis-le par la queue»: prendre le serpent par la queue est appréhender le Christ par la foi. Ambroise laissait en effet entendre quelque chose d'analogue quand il écrivait: «Saisissons donc nous aussi la queue du serpent crucifié, afin d'expérimenter sa puissance divine» et établissait un parallèle entre Moïse prenant le serpent par la queue et la femme qui saisit les pieds de Jésus pour les oindre de parfum: les pieds, comme la queue, indiquant l'extrémité. Chez Ambroise, Moïse s'enfuit loin du serpent parce qu'il n'a pas reconnu en lui le mystère du Christ, ce qu'il ne pouvait faire sans que le Seigneur lui-même lui ouvre les yeux, et ce n'est que lorsqu'il a saisi le serpent par la queue que sa bouche s'ouvre pour la prédication³⁰). Ce détail pourrait également avoir suggéré à Augustin le

²⁹) *Ibid.* (p. 1015, 47-52): «... sine dubitatione oportebat, ut corpus quod erat diaboli, credendo transiret in corpus Christi. Sic diabolus consumitur amissis membris suis. Hoc figuratum est et in serpente Moysi. Nam fecerunt magi similiter, proiectisque uirgis suis exhibuerunt dracones; sed draco Moysi omnium illorum magorum uirgas absorbuisset».

³⁰) AMBR. in ps. 118, ser. 3, 24 (CSEL 62, p. 55, 11-13). L'interprétation de Philon est différente: pour lui, saisir le serpent par la queue, c'est parvenir à la maîtrise des sens: PHIL. A. leg. 2, 92 (Les œuvres de Philon, t. 2, p. 154).

rapprochement entre la fuite de Moïse et celle des disciples au temps de la Passion. Leur bouche aussi ne s'ouvre qu'après la Résurrection et la Pentecôte. Tous ces recoupements semblent indiquer une très réelle influence d'Ambroise sur l'exégèse du bâton-serpent.

Mais sous la plume d'Augustin, l'épisode biblique devient une parabole de la chute de l'homme et de sa restauration dans la condition de fils de Dieu. Une interprétation ecclésiale double l'interprétation christologique ancienne. Conformément à un principe d'exégèse souvent invoqué par Augustin, si le bâton désigne le Christ, c'est non seulement le Christ incarné dans le passé, mais le Christ total, son Corps qui déploie son existence dans toute l'histoire³¹). C'est l'humanité tout entière qui est tombée des mains de Dieu à la chute, comme le bâton des mains de Moïse, et qui est ainsi devenue mortelle. Ressaisie par la main de Dieu, elle redevient bâton, sceptre et royaume de Dieu, après s'être incorporé les bâtons-serpents des magiciens, c'est-à-dire les incroyants qui sont venus à la foi. Ceci est proprement augustinien, ainsi que le thème connexe de la queue du serpent comme symbole de la fin des temps. Grégoire le Grand s'est inspiré de l'exégèse ainsi élaborée par Augustin, tout en l'infléchissant en un sens différent, puisque pour lui notre épisode est un symbole du sort du peuple Juif et non de l'ensemble de l'humanité³²). Quant à Grégoire de Nysse et à Cyrille d'Alexandrie, s'ils connaissent une application de ces versets à l'Incarnation, ils ignorent tout de l'interprétation ecclésiale qu'on trouve chez Augustin, et qui ne paraît s'être développée qu'en Occident.

L'évêque d'Hippone fait preuve de créativité en matière d'exégèse, mais en partant de thèmes archaïques, comme ceux du Christ-bâton, qui lui sont parvenus à travers Ambroise. Avec Augustin, l'exégèse typologique du passage est parvenue à un sommet. Cela n'a pas échappé à Isidore de Séville qui, avec son flair habituel, a présenté dans ses *Questions sur la Genèse* une explication qui n'est qu'un montage du *Contre Fauste* et de l'*Enarratio in Ps 73*³³).

Amiens

Martine DULAEY

³¹) E. MERSCH, *Le Corps mystique du Christ, Études de théologie historique*, t. 2, p. 45-49; 94; 100 suiv.

³²) GREG. M. in *Ez. fr.* (PLS 4, 1525-1526).

³³) ISID. *quaest. Ex.* 8, 1-4 (PL 83, 290). En *Quaest. Ex.* 12 (col. 292), Isidore reprend le passage du *De officiis* d'Ambroise que nous avons cité.