

Saint Augustin

Exégète de l' « Ecclesia-Virgo »

L'habitude de décerner le titre de vierge à l'Eglise a-t-elle réellement disparu de la théologie contemporaine ? Non, car, si moins en vogue que jadis, on la rencontre encore assez souvent sous une forme plutôt concise. Tout d'abord, l'idée en a été retenue par les commentateurs sur la seconde épître aux Corinthiens ¹⁾. Puis, nous voyons des études ecclésiologiques évoquer parfois la figure de l'*Ecclesia-virgo* au nombre des images utilisées par l'Ecriture et par les Pères pour éclairer le mystère de l'Eglise ²⁾. Quant aux recherches consacrées au parallélisme *Maria-Ecclesia*, elles aussi tiennent compte du fait que toutes deux sont appelées *virgo* ³⁾. Quelquefois, il se rencontre même des auteurs pour fonder la virginité et le célibat sur le caractère virginal de l'Eglise ⁴⁾. Bref, on peut dire que sur trois plans de la théologie, une bonne intelligence de la virginité de l'Eglise est d'im-

¹⁾ En 2 Cor. 11, 2, Paul dit qu'il a fiancé la communauté de Corinthe au Christ comme une vierge pure.

Concernant les commentaires, voir entre autres: S. THOMAE AQUINATIS, *In omnes S. Pauli apostoli epistolas commentaria*, ed. septima Taurinensis (Taurini, 1929), vol. I, pp. 490-491; R. CORNÉLY, S. J., *Commentarius in S. Pauli apostoli epistolas, altera epistola ad Corinthios et ad Galatas* (Parisii, 1909), pp. 281-282; C. SPICQ, O. P., *Epîtres aux Corinthiens*, dans *La Sainte Bible*, t. XI, 2 (Paris, 1951), pp. 376-377.

²⁾ Cfr E. MERSCH, S. J., *Le Corps Mystique du Christ, études de théologie historique*, t. I (Paris-Bruxelles, 1936²), p. 141; S. TROMP, S. J., *Corpus Christi quod est Ecclesia*, I, *Introductio generalis* (Romae, 1946²), pp. 45-47.

³⁾ Cfr A. MÜLLER, *Ecclesia-Maria. Die Einheit Marias und der Kirche* (Fribourg-en-S., 1955²), *passim*; H. DE LUBAC, S. J., *Méditation sur l'Eglise* (Paris, 1954³), surtout pp. 279-286; O. SEMMELROTH, S. J., *Urbild der Kirche, organischer Aufbau des Mariengeheimnisses* (Würzburg, 1950), pp. 88-95.

⁴⁾ J. M. PERRIN, O. P., *La virginité chrétienne* (Bruges, 1955), pp. 45-46; SEMMELROTH, o. c., p. 93; E. MURA, *Le Corps Mystique du Christ, sa nature et sa vie divine d'après S. Paul et la théologie*, t. 2 (Paris, 1934), p. 283.

portance. Pour cette raison, nous croyons qu'une description rigoureuse de la pensée d'Augustin sur ce sujet pourrait servir tous ceux qui s'intéressent à l'ecclésiologie, à la mariologie ou à la spiritualité.

Notre dessein est donc d'examiner et de décrire l'idée de l'*Ecclesia-virgo*, telle qu'elle apparaît dans les Sermons du Docteur d'Hippone. Ce qui ne veut pas dire que nous négligerons les autres œuvres. Au contraire, chaque fois que la nécessité se présentera, nous y aurons recours afin de bien pénétrer les passages tirés des Sermons ; mais, touchant les textes des autres œuvres, nous ne prétendons nullement être complet.

Saint Augustin n'a pas rédigé de traité spécial sur l'*Ecclesia-virgo*. A première vue, les textes relatifs à l'*Ecclesia-virgo* dégagent plutôt l'impression qu'elle n'est pour lui qu'une donnée traditionnelle reprise quand le besoin s'en faisait sentir, mais qui n'a pas trouvé place dans son ecclésiologie proprement dite. De plus, elle ne semble pas avoir la même spontanéité que ses autres idées maîtresses. Cette impression de prime abord est trompeuse et se trouve contredite du fait que l'*Ecclesia-virgo* revient déjà 16 fois dans ses Sermons.

En matière d'ecclésiologie, les Sermons méritent toute notre attention, comme l'a bien souligné E. Mersch : « Evêque parlant à ses ouailles, il agit maintenant de façon plus pure, si l'on peut dire, en tant que témoin de la tradition. C'est le Père de l'Eglise que nous allons écouter, dans ce qu'il a de plus ecclésiastique. Et c'est aussi Augustin, dans ce qu'il a de plus personnel » ⁵⁾. L'évêque d'Hippone, il est vrai, est le plus personnel dans ses Sermons, car, débarrassé de toute préoccupation polémique, il retrouve ici une liberté que le reste de ses travaux lui a trop peu laissée. Là, il peut donner libre cours à ce qui vit au plus profond de lui, à ses vues les plus sublimes et à ses expériences religieuses les plus intimes ⁶⁾.

Certes, l'évêque assume une lourde responsabilité pour ses ouailles, il doit les instruire et les guider dans le droit chemin, ce dont peu de pasteurs furent conscients autant qu'Augustin ⁷⁾. Ceci

⁵⁾ MERSCH, o. c., t. 2, p. 85.

⁶⁾ Cfr. F. VAN DER MEER, *Augustinus de zielzorger* (Utrecht, 1947), pp. 381-386.

⁷⁾ Cfr. *Contra Cresc.* II, 11, 13 (P. L. 43, 474) : « Neque enim episcopi propter nos sumus, sed propter eos quibus verbum et sacramentum Dominicum ministramus... ». S. 17, 2 (P. L. 38, 125) : « In magno enim sum, non periculo, sed exitio constitutus, si tacuero. Sed cum ego dixero, et implevero officium meum, vos jam attendite periculum vestrum. Quid autem volo ? quid desidero ? quid cupio ?

n'implique pas qu'il vaille mieux garder pour soi ses vues personnelles et ne proposer au peuple que la doctrine générale. Chez Augustin, pareille distance se révèle inconcevable, car, à ses yeux, nous sommes tous, sans distinction, auditeurs aux pieds du Christ, notre unique et véritable Maître ⁸⁾. Avec ses ouailles, il boit à la même source, et la nourriture qui le sustente est aussi celle de son troupeau ⁹⁾.

Même quand Augustin prêche ses vues personnelles, il ne se prêche pas. Son intention n'est pas d'imposer ses propres vues ni de viser à l'originalité, mais d'enseigner l'Écriture Sainte ¹⁰⁾. Or, dans l'intelligence des Écritures, il a toujours eu le souci de ne jamais s'écarter de la vraie foi ¹¹⁾. Il se rend parfaitement compte que si la vérité est contenue dans la Bible, celle-ci ne constitue pas la *regula fidei* à elle seule. Cette règle de foi, il la voit avant tout dans la foi vivante de l'Église universelle. Se savoir en accord avec la foi de l'Église est la garantie d'être dans la vérité ¹²⁾. Aussi, en ses

quare loquor ? quare hic sedeo ? quare vivo, nisi hac intentione, ut cum Christo simul vivamus ? ».

⁸⁾ S. 179, 7 (P. L. 38, 970) : « Vos enim estis auditores verbi, nos praedicatores. Intus autem ubi nemo videt, omnes auditores sumus : intus in corde, in mente, ubi vos docet ille, qui vos admonet laudare. Ego enim forinsecus loquor, ille intus excitat. Omnes ergo intus auditores sumus... ». Cfr. F. HOFMANN, *Der Kirchenbegriff des hl. Augustinus* (München, 1933), pp. 259-262.

⁹⁾ Cfr. S. Frang. 2, 4 (*Misc. Agost.* 1, 193) : « ... inde pascor, unde pascor ; minister sum, paterfamilias non sum ; inde vobis appono, unde et ego vivo, de thesauro dominico, de epulis illius patrisfamilias, qui propter nos pauper factus est, cum dives esset, ut eius paupertate nos ditaremur ».

¹⁰⁾ Pour lui, la prédication et l'enseignement de l'Écriture sainte sont identiques à tel point que dans les trois premiers livres du *De doctrina christiana*, nous le voyons traiter du sens scripturaire, tandis que dans le quatrième il aborde la meilleure façon de présenter ce sens.

¹¹⁾ Cfr. *De doctr. christ.* III, 2, 2 (P. L. 34, 65) : « Cum ergo adhibita intentio incertum esse perviderit, quomodo distinguendum aut quomodo pronuntiandum sit, consulat regulam fidei quam de Scripturarum planioribus locis et Ecclesiae auctoritate percepit... ». *De div. quaest.* LXXXIII, q. 64, 1 (P. L. 40, 55) : « De qua re id primo tenendum est, quod in omnibus Scripturis summa vigilantia custodiri oportet, ut secundum fidem sit sacramenti divini expositio ». Cfr. S. 7, 3 (P. L. 38, 63).

¹²⁾ Cfr. *De bapt.* III, 2, 2 (P. L. 43, 139), où Augustin observe à propos de la controverse baptismale au temps de saint Cyprien : « ... nullo quidem sive plenario sive saltem regionali concilio, sed epistolari colloquio commoti sunt, ut hoc esse faciendum putarent, quod et consuetudo Ecclesia pristina non habebat, et postea catholicus orbis terrarum robustissima firmitate consensionis exclusit ;

Sermons pour le peuple, apparaît-il comme le *tractator* de la Parole de Dieu, donnant une interprétation scrupuleusement fondée sur la foi de l'Eglise. Le devoir d'instruire le troupeau requiert, à son sens, que ce que l'on veut enseigner soit exprimé en formules utiles et adéquates pour le peuple. Toujours nous voyons Augustin soucieux de courtes formules, susceptibles de mettre les grandes vérités à la portée de tous. Il préfère la clarté à l'élégance ¹³⁾, et il n'est nullement rebuté par les répétitions, puisque celles-ci ont l'avantage de faire ancrer beaucoup plus facilement dans les esprits les valeurs spirituelles les plus importantes. Ici, l'Evêque va même si loin qu'on est forcé de reconnaître le bien-fondé de l'observation de M. Pontet : « A Hippone, par sa brièveté, par sa netteté, par la coupure parfois bien marquée en questions et réponses, la prédication de saint Augustin tend à devenir un catéchisme diocésain à l'usage de tous » ¹⁴⁾.

Etant donné le caractère de la prédication augustinienne, nous pouvons donc conclure que l'idée de l'*Ecclesia-virgo* ne reviendrait pas jusqu'à 16 fois en ses Sermons ¹⁵⁾, si celle-ci n'était chère à

ut quod per disputationes ejusmodi in aliquorum mentes irripere coeperat, de salute veniens unitatis potentior veritas et universalis medicina sanaret. Hunc itaque sermonem videant quam securus aggrediar ». Et un peu plus loin : « ... in Ecclesia manebam securus... ».

¹³⁾ Cfr. *De doctr. christ.* IV, 10, 24-11, 26 (P. L. 34, 99-101).

¹⁴⁾ M. PONTET, *L'exégèse de S. Augustin prédicateur* (Toulouse, 1944), p. 81.

¹⁵⁾ Voici la liste des textes relatifs à la Virginité de l'Eglise que nous rencontrons dans les *Sermones* :

- 1) S. 223, 1 (P. L. 38, 1092), tenu vers Pâques. Selon la sentence commune, ce sermon fut prononcé dans la nuit pascalle. F. VAN DER MEER, o. c., p. 568, note 90, situe ce sermon à Pâques closes. Selon A. KUNZELMANN, *Die Chronologie der Sermones des hl. Augustinus*, dans *Miscellanea Agostiniana* II (Roma, 1931), p. 439, il remonterait aux années 400-405.
- 2) S. 213, 7 (P. L. 38, 1063 = S. *Guelferb.* I, 8. *Misc. Agust.* I, pp. 441-450). Tenu 14 jours avant Pâques « in traditione symboli », antérieur à 410 (KUNZELMANN, l. c., pp. 452-454).
- 3) S. 105, 6 (P. L. 38, 620), tenu fin 410 (*Ibid.*, p. 500).
- 4) S. 93, 4 (P. L. 38, 574-575), en 411-412 (*Ibid.*, pp. 463-464).
- 5) S. 138, 8-9 (P. L. 38, 767-768), tenu à Carthage en 411-412. (Cfr. G. G. LAPEYRE, *S. Augustin et Carthage*, dans *Misc. Agust.* II, p. 120. Repris dans son livre : *L'ancienne église de Carthage*, vol. I (Paris, 1932), pp. 1-143. — KUNZELMANN, l. c., p. 450).
- 6) S. 191, 3-4 (P. L. 38, 1010-1011), Noël 411-412. (*Ibid.*, p. 503).
- 7) S. 267, 3 (P. L. 38, 1231), Pentecôte, 2 juin 412. (*Ibid.*, p. 449).
- 8) S. 192, 2 (P. L. 38, 1012-1013), Noël, postérieur à 411-412. (*Ibid.*, pp. 503-504).
- 9) S. 195, 2 (P. L. 38, 1018), Noël, postérieur à 411-412. (*Ibid.*, pp. 503-504).

Augustin, conforme à la doctrine ecclésiale et apte à éclairer les fidèles sur le mystère de l'Eglise.

Il va sans dire que les passages n'ont pas tous une valeur égale. Mais ils montrent assez que l'*Ecclesia-virgo* n'est point une idée accessoire chez Augustin. Il en parle tant à l'occasion des grandes solennités qu'en dehors, à Hippone aussi bien qu'à Carthage. Nous la voyons reparaître dans la catéchèse solennelle, « *in traditione symboli* » aux catéchumènes. Si maintenant nous considérons les dates, nous sommes enclins à croire que ladite idée entre surtout en scène au temps de la polémique avec les Manichéens et les Donatistes, tandis qu'elle semble s'éclipser lors de la controverse pélagienne. Avouons cependant que la chronologie des Sermons est chose trop délicate pour en tirer des conclusions définitives.

Le premier passage qui incite saint Augustin à parler de l'*Ecclesia-virgo* est *Matth.* 25, 1-13. « Toute l'Eglise composée de vierges et de jeunes gens, de maris et d'épouses, est appelée du nom de *virgo* », dit-il dans le Sermon 93 ¹⁶). Le sermon 93 n'est pas le seul endroit où Augustin interprète cette péricope. Nous avons relevé quatre autres textes où il revient sur les dix vierges, notamment : le *De div. quaest. LXXXIII*, q. 59 ¹⁷), daté de 391-395 par G. Bardy ¹⁸) ; l'*Ep.* 140, 31, 74 - 35, 81 ¹⁹) ; l'*En. in ps.* 49, 9 ²⁰) et l'*En. in ps.* 147, 9-13 ²¹). Les trois derniers textes sont postérieurs au premier d'une vingtaine d'années, soit vers le même temps que

10) S. 264, 4 (P. L. 38, 1215), Ascension, entre 413-420. (*Ibid.*, p. 484).

11) S. Den. 25, 8 (*Misc. Agost.* I, 163-164), 417-418. (*Ibid.*, p. 479).

12) S. 341, 5 (P. L. 39, 1496), à Carthage, le 12 déc. 418-419. (Cfr. G. MORIN, *Misc. Agost.* I, p. 666. — KUNZELMANN, l. c., p. 488).

13) S. 188, 4 (P. L. 38, 1005), Noël, date inconnue.

14) S. 281, 1 (P. L. 38, 1284), en la fête de Perpétue et Félicité ; date inconnue. (Cfr. G. MORIN, *Misc. Agost.* I, p. 432).

15) S. Mai 20, 3 (*Misc. Agost.* I, 313), en la fête de martyrs ; date inconnue.

16) S. Mai 94, 7 (*Misc. Agost.* I, 338), à Pâques ; date inconnue.

¹⁶) S. 93, 4 (P. L. 38, 575) : « tota Ecclesia quae constat ex virginibus et pueris, et maritatis feminis et uxoris viris, uno nomine virgo est appellata ».

¹⁷) P. L. 40, 44-48.

¹⁸) Cfr. G. BARDY, *De div. quaest. LXXXIII*, Œuvres de Saint Augustin, t. X (Paris, 1952), p. 29.

¹⁹) P. L. 33, 571-575. Hiver 411-412. Cfr. GOLDBACHER, CSEL 58, 38.

²⁰) P. L. 36, 570-571. Carême 412. Cfr. S. ZARB, O. P., *Chronologia Enarrationum S. Augustini in Psalmos* (Valetta, 1948), p. 233.

²¹) P. L. 37, 1920-1922. Sept.-nov. 412. Cfr. ZARB, o. c., pp. 140-145 et 172-175.

le Sermon 93²²). Comme, partout dans ces passages, nous rencontrons le même ordre d'idées, nous pouvons franchement les regarder comme autant de parallèles pour expliciter le contenu du Sermon 93.

Par les exégètes actuels, le récit des cinq vierges sages et des cinq vierges folles est rangé dans les paraboles et exégété comme tel²³). Il n'est donc pas question d'étendre le sens figuré à toutes les particularités qui encadrent la narration. Aussi, saint Augustin appelle-t-il la narration de *Matth.* 25, 1-13 une parabole ou similitude²⁴), mais rien ne l'empêche — fidèle à la ligne générale de son exégèse — d'interpréter cette parabole de façon allégorique, tirant profit du récit autant que possible et attribuant une signification édifiante au moindre détail²⁵).

La première question, que se pose Augustin, est la suivante : « Qui sont ces dix vierges, dont cinq folles et cinq sages ? ». Conformément au sens propre de *virgo*, il pense aussitôt à celles qui sont communément appelées *sanctimoniales*²⁶). Sans vouloir exclure que la parabole les concerne spécialement²⁷), elle lui semble plutôt s'adapter à l'Eglise entière²⁸).

Ce qui le retient surtout de voir dans les *virgines* des vierges au sens strict, c'est le chiffre dix. Pourquoi y a-t-il dix vierges ? La multitude de ceux qui pratiquent la virginité, peut-elle être réduite à un nombre aussi infime ? Il se pourrait naturellement que parmi

²²) Nous avons déjà signalé que Kunzelmann date ce sermon de 411-412.

²³) Cfr. e. a. M. J. LAGRANGE, O. P., *Evangile selon saint Matthieu* (Paris, 1923), pp. 474-479; J. JEREMIAS, *Die Gleichnisse Jesu* (Göttingen, 1956⁴), pp. 43-45 et 157-159.

²⁴) S. 93, 1 (P. L. 38, 574) : « ista parabola vel similitudo ». — *De div. quaest. LXXXIII*, q. 59, 1 (P. L. 40, 44) : « Inter parabolas a Domino dictas... ».

²⁵) Cfr. M. COMEAU, *Saint Augustin, exégète du quatrième évangile* (Paris, 1930), pp. 161-165. La question de savoir si Augustin, à l'encontre de l'exégèse moderne, n'était pas au courant du fait que *παρθένος* ne signifie pas nécessairement « vierge », n'y change rien. L'interprétation allégorique présuppose sans plus cette dernière signification. Cfr. DELLING, art. *παρθένος*, dans KITTEL, *Theologisches Wörterbuch zur neuen Testament*, t. 5 (Stuttgart, 1954), p. 832.

²⁶) S. 93, 1 (P. L. 38, 574).

²⁷) *En. in psalmum* 49, 9 (P. L. 36, 570) : « Ubilibet intelligo virgines : sive in castitate atque integritate cordis... sive in his feminis quae etiam integritatem carnis dicatam habent Deo... ».

²⁸) S. 93, 1 (P. L. 38, 574) : « ... non mihi videtur ista parabola vel similitudo ad eas solas pertinere..., sed, nisi fallor, haec similitudo ad universam Ecclesiam pertinet ». Cfr. q. 59, 1 (P. L. 40, 45) : « ... bonorum et malorum discretionem significat ».

tous ceux qui sont appelés vierges, il n'y en ait, en réalité, que dix. Mais ceci non plus Augustin ne peut l'admettre, puisque, dans ce cas, toutes les dix seraient des vierges moralement irréprochables, alors que, dans l'Evangile, cinq sont admises et cinq repoussées ²⁹).

La divergence de vue entre les exégètes modernes et saint Augustin se manifeste déjà dès le début. Pour les premiers, le chiffre dix n'est qu'une affaire de détail ³⁰). Par contre, pour le second, le nombre dix, partagé en groupes de cinq, n'est pas sans importance, et ne voyant pas bien ce que ces chiffres pourraient signifier au sens ordinaire, il s'attachera à leur trouver un sens plus profond. Du coup, il situe toute la parabole dans le climat de l'allégorie, et, comme par conséquent, il doit trouver pour chaque autre détail un sens figuré approprié, il n'en facilite point l'interprétation ³¹).

D'abord, Augustin commence par mettre le nombre cinq en relation avec les cinq sens : « *Omnis anima in corpore ideo quinario numero censetur, quia quinque sensibus utitur* » ³²). Il importe de ne pas perdre de vue cette association fondamentale, puisque ici réside le point de départ des considérations ultérieures qui, toutes, ont trait à l'âme dans le corps comme étant opposée aux sens. En outre, il nous faut tenir compte du fait que le nombre cinq prend aussitôt pour lui une signification plus générale. Se reportant à la compo-

²⁹) S. 93, 1 (P. L. 38, 574) : « Quamvis etsi solas intelligeremus, quae Sanctimonialia vocantur, numquid decem sunt ? Absit ut tanta virginum multitudo ad tam exiguum numerum revocetur. Forte autem dicat aliquis : Quid si multae sunt nomine, et tam paucae sunt in veritate, ut vix decem inveniantur ? Non ita est. Nam si solas decem intelligi vellet bonas, non ibi ostenderet quinque fatuas ».

³⁰) Cfr. J. M. VOSTE, O. P., *Parabolae selectae Domini nostri Jesu Christi*, t. 2 (Romae, 1933²⁹), p. 492. J. SCHMID, *Das Evangelium nach Matthäus* (Regensburg, 1952²⁹), p. 264 : « Die zehn Jungfrauen befinden sich nach dem gesagten am Beginn der Handlung im oder beim Hause der Braut. Ihre Jungfräulichkeit ist ebenso wenig ein wesentlicher Zug der Parabel wie ihre Zehnzahl ».

³¹) S. Augustin sait très bien que d'autres avant lui ont exégété la parabole. Cfr. *De div. quaest. LXXXIII*, q. 59, 1 (P. L. 40, 44). Il pensait peut-être à : ORIGENES, *Comment. in Matth.* (P. G. 13, 1699-1703) ; HILARIUS, *Comment. in Matth.* 27, 4 et 5 (P. L. 9, 1059-1061). Un bref aperçu de l'exégèse des Pères relative à notre péricope est donné par A. WILMART, en appendice à la publication d'un sermon anonyme sur ce passage, dans *Bulletin d'ancienne littérature et d'archéologie chrétienne* (1911), pp. 95-102.

³²) S. 93, 2 (P. L. 38, 574). Cfr. *En. in psalmum* 147, 10 (P. L. 37, 1920) : « ... non sine causa quinario numero, quoniam quinque sunt corporis sensus notissimi omnibus ». Déjà Origène avait associé le nombre 5 de la parabole aux 5 sens. Cfr. ORIGENES, *l. c.*

sition humaine de corps et d'âme, il n'entend pas par là l'âme individuelle mais « *omnis anima in corpore* ».

Dans la parabole, cette signification générale est précisée davantage, attendu que le nombre se rapporte au mot *virgines*. Donc, toutes les âmes ne sont pas visées ici, mais seulement des âmes déterminées. Le mot *virgines* confère donc une sorte de détermination nécessaire au chiffre cinq. En effet, le nombre cinq pourrait désigner toute âme parce que cinq sens sont à son service. Pourtant, l'usage des sens n'est pas indifférent. Il existe une vue, une ouïe, un goût, un odorat et un toucher licites et illicites. Or, l'âme qui s'abstient de toute activité illicite des sens reçoit, *propter ipsam integritatem*, le nom de vierge³³). Le terme *virgo* est donc adjoint au nombre cinq pour indiquer que l'âme dans le corps garde une juste attitude vis-à-vis des sens, qu'elle possède la continence, autrement dit qu'elle s'abstient de toute activité sensorielle déréglée. Cette continence est *quinquepartita*³⁴), car elle s'étend à tous les sens. Quiconque ne laisse pas entrer la corruption par les cinq sens, fait partie de ceux visés par les termes « cinq vierges »³⁵). Ici, il existe une différence entre la *virginitas animae* et l'*immunditia animae*, son opposé. Par le mauvais usage d'un des sens, l'*immunditia animae* devient déjà un fait, tandis que la *virginitas animae* implique la *continentia* des cinq sens ensemble. C'est pourquoi l'*immunditia animae* est moins apte à être rendue par le nombre cinq que la *virginitas animae*, quoique toutes deux soient une taxation de l'attitude de l'âme envers les sens.

Aussi M. Pontet pense-t-il à bon droit que, dans la pensée de saint Augustin, le chiffre cinq peut être considéré comme le symbole de la virginité³⁶). Si, en effet, nous pouvons déjà appliquer le nombre cinq à l'âme unie au corps en raison de sa relation avec les sens,

³³) S. 93, 2 (P. L. 38, 574): « Quare ergo appellatae sunt quinque, et quare virgines, prius videamus... Omnis anima in corpore ideo quinario numero censetur, quia quinque sensibus utitur. Nihil est enim quod sentimus ex corpore nisi janua quinquepartita, aut videndo, aut audiendo, aut odorando, aut gustando, aut tangendo. Qui ergo se abstinet ab illicito visu, ab illicito auditu, ab illicito odoratu, ab illicito gustatu, ab illicito tactu, propter ipsam integritatem, virginis nomen accepit ».

³⁴) Cfr. *De div. quaest. LXXXIII*, q. 59, 3 (P. L. 40, 45).

³⁵) *En. in psalmum* 147, 10 (P. L. 37, 1920): « Per has quinque januas quisquis non admiserit corruptionem, inter quinque virgines computatur ».

³⁶) O. c., p. 290.

il s'ensuit nécessairement que ce chiffre échoit à fortiori à l'âme virgineale, précisément à cause de la *continentia* réglant et dominant l'activité des cinq sens. Dès lors, on ne s'étonnera pas de trouver la formulation suivante : « le nombre cinq signifie la continence quintipartite »³⁷). Derrière cette formulation, s'abrite la même idée que dans le Sermon 93 : « le nombre cinq signifie toute âme unie au corps, et virgineale est l'âme qui possède le juste équilibre à l'égard des sens »³⁸).

« *Quinque virgines* » devient ainsi l'expression de l'âme virgineale. Alors seulement, on comprend que ces cinq vierges peuvent signifier toutes les âmes vierges, ce qui est évidemment l'intention de saint Augustin : « *Virgines enim illae animas significant. Non enim vere quinque erant, sed in quinque illis millia sunt. In numero illo quinario millia intelliguntur...* »³⁹). Et nous connaissons déjà l'énoncé plus catégorique de l'*En. in ps.* 49, 9 : « Tous ceux qui possèdent la continence à l'égard de ces cinq portes de corruption... sont les cinq vierges ».

De quelle virginité s'agit-il jusqu'à présent ? Il est évident que, pour saint Augustin, le sens courant de virginité est à chercher chez les *sanctimoniales*. Il existe toutefois une virginité figurée, spirituelle, laquelle consiste dans l'innocence de l'âme. L'âme est innocente grâce à la continence des sensations illicites. Cette maîtrise des sens, dont la *virginitas animae* est une conséquence, se situe sur le plan de l'agir humain et ainsi la virginité d'âme devient une valeur morale.

Fait notable, la maîtrise des sens et la virginité de l'âme semblent, selon la conception d'Augustin, être exclusivement le propre des chrétiens. Nous venons de voir que les cinq vierges signifient toutes les âmes virgineales. Maintenant, lorsque saint Augustin veut déterminer quelles sont ces vierges, il formule une idée particulièrement intéressante pour notre étude : « *Istae quinque et quinque vir-*

³⁷) *De div. quaest. LXXXIII*, q. 59, 3 (P. L. 40, 45) : « Videntur itaque mihi quinque virgines significare quinquepartitam continentiam... ». — *En. in psalmum* 49, 9 (P. L. 36, 570) : « Sed in quinario numero intelligitur continentia quinque sensuum carnis ».

³⁸) Tout comme le *S.* 93, 2, l'*Ep.* 140, 33, 77 (P. L. 33, 573) dissocie également les deux stadia : « Virgines propter continentiam nuncupavit. Decem vero, id est quinque et quinque propter numerum quo censentur corporis sensus, in quibus habitat continentia ».

³⁹) *En. in psalmum* 147, 10 (P. L. 37, 1920).

gines, omnes omnino sunt animae christianorum » ⁴⁰). Il fait cependant une seule restriction, restriction qui exclut les chrétiens de nom: « *Sed ut dicamus vobis, quod Deo inspirante sentimus, non qualescumque animae, sed tales animae quae habent catholicam fidem, et habere videntur bona opera in Ecclesia Dei* » ⁴¹). Et ailleurs il déclare: « *Ergo quinque virgines omnes animas intraturas in regnum Dei significant* » ⁴²).

Comment saint Augustin fut-il amené à considérer les chrétiens, et non pas les autres justes, comme des vierges ? Serait-ce peut-être, en comparant sur le vif le paganisme et le christianisme, qu'il vit les mœurs des chrétiens contraster avec celles de leur entourage et qu'il fut amené à les appeler de la sorte en raison de la pureté de leur vie et de leur doctrine ? Les passages sous nos yeux n'autorisent aucunement une telle conclusion. Mieux vaut alors se tourner vers l'Ecriture Sainte pour savoir si elle n'enseigne nulle part la virginité de tous les chrétiens. Ou n'était-ce pas la parabole des dix vierges qui lui suggéra cette qualification ?

Déjà nous avons signalé qu'Augustin regardait comme impossible le sens littéral de la division des vierges en deux groupes de cinq. A un si petit nombre, il sera même impossible de réduire les *virgines* au sens strict, à moins de prendre le nombre cinq dans un sens purement symbolique.

Dès qu'il aborde l'interprétation des nombres, saint Augustin a la conviction que cette parabole se réfère à une pluralité, pour préciser aussitôt après que cette pluralité ne peut être que la multitude des fidèles. En effet, à qui l'Ecriture s'adresse-t-elle ? Et la parabole, elle aussi, ne commence-t-elle pas par dire que le royaume des cieux est semblable à dix vierges ? ⁴³). Augustin s'empresse de faire remarquer que l'Epoux n'indique personne d'autre que le Christ. Et lorsqu'il s'agit d'aller au-devant du Christ, il est sans doute question des chrétiens, car les non-chrétiens ne peuvent aller à la rencontre du Christ ⁴⁴). Il y a donc tout lieu d'admettre que, ayant pris ce point de vue comme point de départ, saint Augustin finit par

⁴⁰) S. 93, 2 (P. L. 38, 574).

⁴¹) *Ibid.*

⁴²) *En. in psalmum* 147, 10 (P. L. 37, 1920).

⁴³) *Matth.* 25, 1: « Tunc simile erit regnum coelorum decem virginibus... ».

⁴⁴) *De div. quaest. LXXXIII*, q. 59, 3 (P. L. 40, 45): « Intelligendum est ergo Christi nomine censeri de quibus agitur. Non enim possunt qui christiani non sunt, sponso Christo venire obviam ».

englober tous les chrétiens dans les deux catégories de vierges, et l'interprétation symbolique du chiffre cinq fut ainsi postulée par son point de vue.

De cette considération, s'ensuit-il nécessairement pour Augustin que tous les chrétiens sont vierges ? Cette parabole constitue-t-elle, à ses yeux, une preuve suffisante pour décerner le nom de vierges à tous les chrétiens ? Ou bien est-ce plutôt l'inverse et fonde-t-il alors son explication symbolique sur l'idée que tous les chrétiens peuvent être appelés vierges, et partant être symbolisés et représentés par cinq vierges ?

Cette question paraîtra superflue. Traduire quelque chose par un symbole inclut toujours que le signe et l'objet signifié se rapportent l'un à l'autre et sont compris comme tels. Le signe est estimé capable de traduire une réalité, tandis que l'objet signifié est jugé susceptible d'être rendu par le symbole. C'est pourquoi notre question ne se poserait plus s'il était évident, dès le prime abord, que tous les chrétiens devraient être considérés comme vierges. Il en serait de même, si la parabole, pour sa part, en voyant tous les chrétiens impliqués dans le symbole des cinq vierges, offrait un motif satisfaisant pour leur accorder ce titre. Mais il n'en est rien en réalité. *Virgo* a un sens précis, bien déterminé ; on ne l'entend pas dire des hommes ni des époux. Veut-on cependant les appeler ainsi, une explication qui donne le pourquoi et le fondement s'impose. Il faut d'abord avoir compris que tous les chrétiens sont des vierges pour concevoir qu'ils soient représentés par cinq vierges. Mais la preuve que tous les chrétiens sont des vierges, Augustin ne l'a pas trouvée dans la parabole. Notons qu'il lui arrive fréquemment de parler de la virginité générale des fidèles, mais jamais pour l'étayer il n'invoquera la péricope de saint Matthieu. Vu son obscurité, Augustin ne la regarda jamais comme une preuve à l'appui. Elle n'est pas parmi les passages scripturaires qui enseignent clairement et irréfutablement ce que, les ignorants inclus, tous les fidèles doivent croire. La certitude que tous les chrétiens sont vierges doit donc être recherchée autre part.

Augustin a la conviction que cette parabole, précisément en raison de sa difficulté, recèle un sens profond ⁴⁵⁾. Confiant dans le se-

⁴⁵⁾ Cfr. M. COMEAU, o. c., p. 93: « Bien loin de le rebuter, l'obscurité du livre sacré le réjouit. Les textes les plus difficiles lui paraissent les plus féconds ». M. PONTET a tenté de donner une synthèse théologique du rôle de l'obscurité des Ecritures chez Augustin; o. c., pp. 119-148.

cours divin, il essaie d'en pénétrer le secret ⁴⁶). Et lorsqu'il croit comprendre que tous les chrétiens sont représentés par les cinq vierges, il espère que l'inspiration divine ne lui a pas manqué ⁴⁷), et il pense avoir approfondi l'Écriture. L'Évêque d'Hippone n'est pas en souci de trouver un nouvel argument irréfutable pour la virginité de tous les chrétiens. Cette vérité fait déjà partie de sa foi ; il espère seulement avoir bien saisi la teneur de la parabole en y découvrant cette vérité. Maintenant il lui reste à se demander : ai-je bien compris la parabole de l'évangéliste du fait que je la crois contenir cette vérité ?

Une fois la question posée, il est placé simultanément devant une certitude et une incertitude. Certitude : puisque l'explication fournie est *secundum fidem*. Il comprend la parabole de telle façon qu'il n'y ait rien de contraire aux données de la foi. Incertitude : parce que plusieurs interprétations sont possibles, lesquelles sont toutes *secundum fidem*. Et Augustin n'a pas la prétention d'affirmer que son interprétation est meilleure qu'une autre ⁴⁸). Ainsi, avons-nous ici un exemple concret de l'exégèse de saint Augustin en ce qui regarde les passages obscurs, et que théoriquement nous trouvons formulée dans le *De doctrina christiana* en ces termes : « *Quando autem ex eiusdem Scripturae verbis non unum aliquid sed duo vel plura sentiuntur, etiam si latet quid senserit ille qui scripsit, nihil periculi est si quodlibet eorum congruere veritati ex aliis locis sanctarum scripturarum doceri potest* » ⁴⁹). Le *secundum fidem* de l'explication de notre parabole correspond à la *veritas ex aliis locis sanctarum scripturarum*. Car, si Augustin peut s'imaginer que l'Écriture n'est pas de stricte nécessité pour celui qui vit de la foi, de l'espérance et de la charité ⁵⁰), normalement la foi sera nourrie de l'Écriture.

La théorie du *De doctrina christiana* et son application ont donné lieu à penser qu'Augustin admettait la pluralité des sens littéraux du texte sacré ⁵¹). Un examen minutieux des textes nous fait plutôt penser que, lorsque saint Augustin, dans l'interprétation de notre

⁴⁶) S. 93, 1 (P. L. 38, 574).

⁴⁷) *Ibid.* 2: « Sed ut dicamus vobis, quod Deo inspirante sentimus... ».

⁴⁸) *De div. quaest. LXXXIII*, q. 59, 4 (P. L. 40, 48): « Et ideo ista expositio nihil certum intuetur, nisi ut secundum fidem sit; neque aliis praejudicat, quod nihilominus secundum fidem esse potuerint ».

⁴⁹) *De doctr. christ.* III, 27, 38 (P. L. 34, 80).

⁵⁰) Cfr. *De doctr. christ.* I, 39, 43 (P. L. 34, 36).

⁵¹) Cette question a été reprise dernièrement par M. PONTET, o. c., pp. 139-148.

parabole, dit : « *nihil certum intuetur nisi ut secundum fidem sit* » (q. 59, 4), il reconnaît humblement par là n'avoir aucune certitude si, dans son exégèse, il a réellement mis le doigt sur le vrai sens de l'Écriture. C'est précisément pourquoi il ne prétend pas son interprétation supérieure à une autre. Mais ainsi il a déjà reconnu implicitement l'existence d'un sens littéral unique et indiscutable. Comme, dans notre cas, « *quid senserit ille qui scripserit* » lui reste celé, il donne une interprétation pour le moins conforme à la foi, suivant le principe énoncé. Vu l'incertitude d'Augustin sur le rapport entre sa propre interprétation et le sens réel de la parabole, nous ne sommes pas en droit d'affirmer que saint Augustin, se fondant sur la parabole des dix vierges, a lancé, comme doctrine scripturaire, que tous les chrétiens sont vierges par leur continence vis-à-vis de l'attrait des sens. Ainsi nous avons répondu à la question que nous nous étions posée. Pourtant, après cette réponse, une nuance s'impose encore. Car, pour lui, une chose demeure néanmoins acquise. Il est impensable que, lorsqu'il ne réussit pas à découvrir le vrai sens de passages obscurs comme celui-ci, saint Augustin puisse se contenter d'une hypothèse plus ou moins plausible. L'interprétation qu'il donne a pour lui beaucoup plus de valeur qu'une hypothèse quelconque. Même s'il ne parvient pas à découvrir le sens voulu par l'hagiographe, à ses yeux toutefois, il existe encore une autre façon de comprendre l'Écriture qui peut aussi bien se justifier. Ce sens n'échappe pas non plus à l'influence de l'Esprit-Saint. Bien au contraire, le Saint-Esprit a prévu ce sens et est la cause qu'il naît dans l'esprit du lecteur, attendu que ce sens s'appuie sur la vérité ⁵²). Ici-bas, il est question de voir en énigme et partiellement ; cette vision en énigme précède la connaissance plénière et est opérée dans les fidèles par l'Esprit donné à l'Eglise ⁵³).

A elle seule, la parabole ne constitue pas une base suffisante

⁵²) *De doctr. christ.* III, 27, 38 (P. L. 34, 80) : « ... et certe Dei Spiritus, qui per eum haec operatus est, etiam ipsam occursum lectori vel auditori, sine dubitatione praevidit; immo ut occurreret, quia et ipsa est veritate subnixa, providit ».

⁵³) *De div. quaest.* LXXXIII, q. 59, 4 (P. L. 40, 48) : « Sed videmus nunc in aenigmate, tunc autem facie ad faciem; et nunc ex parte, tunc autem ex toto. Ipsum autem in aenigmate et ex parte nunc in Scripturis aliquid cernere, quod tamen sit secundum catholicam fidem, ex illo pignore contingit, quod accepit virgo Ecclesia humili adventu sponsi sui, quae illi ultimo adventu cum veniet in claritate nuptura est, cum jam facie ad faciem contuebitur. Dedit enim nobis pignus Spiritum Sanctum, sicut dicit Apostolus ».

pour qualifier de scripturaire la doctrine sur la virginité de tous les chrétiens et sur le caractère de cette virginité. Mais la théorie exégétique d'Augustin exige que l'interprétation donnée de cette péricope obscure s'étaie sur une doctrine puisée d'un autre passage scripturaire absolument évident. Ce texte évident nous le trouvons en 2 Cor. 11, 2-3 ⁵⁴) : « *Despondi enim vos uni viro virginem castam exhibere Christo. Timeo autem ne sicut serpens Evam seduxit astutia sua, ita corrumpantur sensus vestri, et excidant a simplicitate, quae est in Christo* » (selon la Vulgate).

Voyons maintenant comment saint Augustin relie le texte paulinien à l'interprétation de notre parabole. Seulement dans l'*Ep.* 140, la référence à l'épître aux Corinthiens fait défaut, mais précisément dans cette lettre, l'exposé d'Augustin apparaît moins systématique. Les quatre autres endroits, traitant de la péricope, renferment tous une allusion à ce texte et cela de la façon la plus évidente dans la q. 59, 4 et dans le sermon 93 ⁵⁵).

Dans le sermon 93, 4, nous voyons que la référence à 2 Cor. 11, 2-3 est formelle. Après avoir donné son explication sur les cinq vierges, Augustin soulève ici l'objection qui pourrait lui être faite : « *Non solet dici virginitas utique in conjugatis* », à quoi il répond incontinent : « *Tamen etiam ibi est fidei virginitas, quae exhibet pudicitiam conjugalem* ». Cette dernière sentence requiert une preuve ; c'est pourquoi il s'empresse d'ajouter : « Car afin que Votre Sainteté sache que ce n'est pas à tort que selon l'âme et selon l'intégrité de la foi — par laquelle foi l'abstinence des choses illicites et les bonnes œuvres s'opèrent — toute âme est appelée vierge : l'Eglise entière qui se compose de vierges et de jeunes gens, d'épouses et de maris, est désignée sous le seul nom de vierge. Où en trouver la preuve ? Ecoutez l'Apôtre dire, non pas uniquement

⁵⁴) Combien judicieusement ce texte a été choisi, ressort de la remarque de J. JEREMIAS, o. c., p. 44 : « Denn die Allegorie Bräutigam-Messias ist dem gesamten A. T. und dem gesamten Spätjudentum völlig fremd; sie taucht erstmalig bei Paulus (2 Kor. 11, 2) auf ».

D'après l'exégèse contemporaine, le sens original de la parabole ne peut être défini à partir du 2 Cor. 11, 2-3. N'oublions pas que, pour Augustin aussi, le recours à 2 Cor. 11, 2-3 n'éclaire pas de façon absolue le sens premier de la parabole. Néanmoins, il admet, plus facilement que nous ne le ferions, la possibilité d'associer les deux textes si bien que *Matth.* 25, 1-13 devient, pour ainsi dire, l'illustration du texte paulinien.

⁵⁵) S. 93, 4 (P. L. 38, 575) ; *De div. quaest.* LXXXIII, q. 59, 4 (P. L. 40, 47) ; *En. in ps.* 49, 9 (P. L. 36, 570) ; *En. in ps.* 147, 10 (P. L. 37, 1920).

aux *sanctimoniales* mais sans doute à l'Eglise toute entière: « *Desponsavi vos uni viro virginem castam exhibere Christo* ».

Augustin en appelle donc au fait que saint Paul enseigne la virginité de l'Eglise entière. Ceci implique, pour lui, que tous les chrétiens sans exception sont des vierges. La transition immédiate de l'Eglise aux chrétiens paraît étrange de prime abord. Pourtant, Augustin le fait toujours et partout. Dans le nombre cinq, dit-il, des milliers sont inclus, non seulement de femmes mais aussi d'hommes, car: « *uterque sexus dicitur femina, quia Ecclesia, et uterque sexus, hoc est Ecclesia, dicitur virgo* »⁵⁶). Une seule fois, nous trouvons une sorte d'argument pour justifier cette transition⁵⁷), mais de preuves réelles Augustin n'en avance aucune. Plus tard nous verrons comment cette transition abrupte de l'Eglise aux chrétiens entre tout à fait dans le cadre de son ecclésiologie.

Résumons encore une fois nos positions: La doctrine de la virginité générale des fidèles est scripturaire, non pas en vertu de la parabole mais en vertu de 2 Cor. 11, 2-3. Ce dernier texte côtoie comme texte évident la parabole obscure. Cette constatation sera d'utilité pour nos investigations ultérieures. Les commentaires sur ce texte paulinien sont ordinairement assez laconiques et utilisent souvent les mêmes termes. On y cherche vainement des indices facilitant leur compréhension. Pour arriver à les comprendre, il nous faudra donc recourir à l'interprétation de *Matth.* 25, 1-13 qui concorde avec la donnée du 2 Cor. 11, 2-3. Ceci nous permettra de voir les digressions sur la virginité de l'Eglise dans une perspective beaucoup plus large. D'ailleurs, nous avons déjà relevé que, dans l'exégèse d'Augustin, il nous faudra tenir compte de son ecclésiologie.

Considérons tout d'abord le texte de l'Apôtre. A quelle version latine Augustin donnait-il la préférence? Ceci a son importance, car chaque traduction constitue déjà par elle-même une interprétation. Nous possédons bon nombre de variantes du 2 Cor. 11, 2-3⁵⁸). Impossible cependant de savoir d'où viennent toutes ces

⁵⁶) *En. in ps.* 147, 10 (P. L. 37, 1920).

⁵⁷) *De div. quaest. LXXXIII*, q. 59, 4 (P. L. 40, 47): « Vos, inquit, virginem; a plurali ad singularem concludens. Ideo et virgines dici possunt, et virgo ».

⁵⁸) Voici un aperçu de toutes les références des versets pauliniens avec leurs variantes. Nous les avons numérotées en respectant, autant que possible, l'ordre chronologique.

A. verset 2 (24 références): 1. *De Gen. c. Man.* II, 19. — 2. *De div. quaest.*

variantes. Peut-être leur nombre serait-il plus restreint, si nous disposions d'une édition critique de toutes les œuvres d'Augustin. Partiellement, on pourra en chercher l'explication dans le fait que

LXXXIII, q. 59, 4. — 3. *C. Adim.* 7. — 4. *C. Faust.* XV, 3. — 4. *S. Guelferb.* 1, 8 (= *S.* 213). — 6. *S.* 105, 6. — 7. *S.* 93, 4. — 8. *S.* 191, 3. — 9. *En. in ps.* 39, 1. — 10. *S.* 195, 2. — 11. *En. in ps.* 90, s. 2, 9. — 12. *En. in ps.* 49, 9. — 13. *En. in ps.* 147, 10. — 14. *De bono vid.* 10, 13. — 15. *In Joan. tr.* 8, 4. — 16. *In Joan. tr.* 13, 12. — 17. *Ep.* 188, 5. — 18. *S. Den.* 25, 8. — 19. *S.* 299, 12. — 20. *En. in ps.* 118, s. 28, 2. — 21. *S.* 341, 5. — 22. *S. Mai* 94, 7 (date inconnue). — 23. *S.* 188, 4 (date inconnue). — 24. *S. Mai* 20, 3 (date inconnue).

Variantes:

- a) Aptavi: onze fois, n^{os} 1, 4, 5, 9, 10, 14, 15, 19, 20, 23, 24.
Desponsavi: douze fois, n^{os} 2, 3, 6, 7, 8, 11, 12, 13, 16, 17, 21, 22.
Sponsavi: une fois, n^o 18.
- b) enim: six fois, n^{os} 3, 8, 11, 16, 20, 22; il manque dix-huit fois sous les n^{os} 1, 2, 4, 5, 6, 7, 9, 10, 12, 13, 14, 15, 17, 18, 19, 21, 23, 24.

B. verset 3 (23 références): 1. *De Gen. c. Man.* 11, 19. — 2. *Ibid.* 11, 39. — 3. *Ibid.* 11, 40. — 4. *C. Faust.* XV, 3. — 5. *Ibid.* XV, 9. — 6. *Ibid.* XXI, 9. — 7. *De bapt.* VII, 13, 25. — 8. *S. Guelferb.* 1, 8 (= *S.* 213, 7). — 9. *S.* 105, 6. — 10. *S.* 361, 5. — 11. *S.* 93, 4. — 12. *En. in ps.* 39, 1. — 13. *Ibid.* 90, s. 2, 9. — 14. *Ibid.* 126, 3. — 15. *In Joan. tr.* 8, 4. — 16. *Ibid.* 13, 12. — 17. *Ep.* 188, 5. — 18. *S. Den.* 25, 8. — 19. *S.* 299, 12. — 20. *En. in ps.* 118, s. 28, 2. — 21. *S.* 341, 5. — 22. *De Civ. Dei* XIV, 7. — 23. *S. Mai* 94, 7.

Variantes:

- a) timeo autem: dix fois, n^{os} 1, 4, 7, 8, 11, 12, 17, 18, 20, 22.
et timeo: cinq fois, n^{os} 9, 13, 19, 21, 23.
timeo: six fois, n^{os} 5, 6, 10, 14, 15, 16.
metuo: deux fois, n^{os} 2, 3.
- b) fefellit: trois fois, n^{os} 1, 4, 5.
seduxit: dix-huit fois, n^{os} 2, 3, 6, 7, 9, 10, 11, 12, 13, 14, 15, 16, 17, 18, 19, 20, 22, 23.
decepit: deux fois, n^{os} 8, 21.
- c) versutia: trois fois, n^{os} 1, 18, 20.
in versutia: quatre fois, n^{os} 5, 6, 11, 17.
astutia: seize fois, n^{os} 2, 3, 4, 7, 8, 9, 10, 12, 13, 14, 15, 16, 19, 21, 22, 23.
- d) ita: deux fois, n^{os} 1, 6.
ita et: une fois, n^o 13.
sic et: dix-sept fois, n^{os} 2, 3, 4, 7, 9, 10, 11, 12, 14, 15, 16, 17, 18, 19, 20, 22, 23.
sic: une fois, n^o 8.
sic quoque: une fois, n^o 21.
sans con.: une fois, n^o 5.
- e) mentes vestrae: seize fois, n^{os} 1, 4, 5, 6, 7, 8, 10, 12, 13, 14, 15, 17, 18, 19, 20, 22.
vestri sensus: sept fois, n^{os} 2, 3, 9, 11, 16, 21, 23.

l'Evêque d'Hippone citait très souvent par cœur. Malgré tout, nous sommes à même de reconstituer avec plus ou moins de certitude le texte employé par Augustin. Les fragments de Freising, publiés derechef par Dom De Bruyne en 1921⁵⁹), renferment de larges extraits, en version latine, des épîtres de saint Paul et ce texte ne peut être rapproché qu'avec celui d'Augustin. Dom De Bruyne a même essayé, avec force arguments, de prouver que l'auteur de cette recension n'est autre que l'Evêque d'Hippone⁶⁰). M.-J. Lagrange ne partageait pas l'opinion de Dom De Bruyne. Cependant, il devait reconnaître que le texte des fragments de Freising a été utilisé par Augustin depuis 389, et que nous ne le trouvons cité chez personne avant saint Augustin ; pourtant, il en concluait non pas que saint Augustin en serait l'auteur, mais tout simplement que ce dernier avait utilisé un texte déjà existant⁶¹). H.-I. Marrou non plus ne pouvait se rallier à l'avis de Dom De Bruyne. Dans cette recension, il croit plutôt avoir affaire à un recueil postérieur de textes émondés par Augustin⁶²).

Toujours est-il que Lagrange aussi bien que Marrou mettent

f) a simplicitate et castitate: cinq fois, n^{os} 1, 5, 6, 15, 20.

a castitate: quinze fois, n^{os} 4, 7, 8, 9, 10, 11, 12, 13, 14, 16, 17, 18, 19, 22, 23.

et excidunt a castitate: une fois, n^o 21.

Le texte des n^{os} 2 et 3 s'arrête après « corrumpantur ».

g) quae est in Christo Jesu: deux fois, n^{os} 12, 21.

a castitate Dei quae est in Christo: une fois, n^o 23.

quae est in Christo: dix-huit fois, n^{os} 1, 4, 5, 6, 7, 8, 9, 10, 11, 13, 14, 15, 16, 17, 18, 19, 20, 22.

⁵⁹) DE BRUYNE, *Les fragments de Freising (Epîtres de S. Paul et épîtres catholiques)*. Collectanea Biblica Latina, vol. V (Rome, 1921). Première édition due à L. Ziegler, dans *Itala-fragmente der paulinischen Briefe nebst Bruchstücken einer vorhieronymianischen Uebersetzung des ersten Joannesbriefes*. Marburg, 1876.

⁶⁰) DE BRUYNE, *Les fragments de Freising*, pp. XXXVII-XL. Plus en détail dans: *Saint Augustin réviseur de la Bible*, Misc. Agost. II, pp. 521-606.

⁶¹) M. J. LAGRANGE, O. P., *Critique textuelle*, II, *La critique rationnelle* (Paris, 1935), pp. 491-498. Conclusion à la p. 497: « Nous sommes donc obligés de confesser que r ne doit pas être bien antérieur à Augustin, qui l'a adopté; et pourtant il n'a eu guère de succès qu'auprès de quelques Africains dépendant d'Augustin ».

⁶²) H. I. MARROU, *Saint Augustin et la fin de la culture antique* (Paris, 1938), pp. 441-442, note 3: « Saint Augustin s'est contenté de faire des corrections au cours de ses commentaires; plus tard on a pu les recueillir et extraire de ceux-ci les leçons que nous présentent des manuscrits comme r (Fragments de Freising pour saint Paul), R (Psautier de Vérone), mais ce n'est pas saint Augustin qui a édité ces textes: le silence des Rétractations et de Possidius est irrécusable ».

cette recension en relation avec saint Augustin, si bien que nous pouvons dire avec certitude que la préférence d'Augustin allait à ce texte. Voici donc le texte des fragments de Freising: « *Aemulor enim vos aemulationem Dei. Aptavi enim vos uni viro virginem castam exhibere Christo. Timeo autem ne sicut serpens Evam fefellit versutia sua, corrumpantur mentes vestrae a simplicitate et castitate quae est in Christo Jesu* » ⁶³). On relève donc quelques divergences avec la Vulgate qui donne: « *Aemulor enim vos Dei aemulatione. Despondi enim vos uni viro virginem castam exhibere Christo. Timeo autem ne sicut serpens Evam seduxit astutia sua, ita corrumpantur sensus vestri et excidant a simplicitate, quae est in Christo* ».

La manière dont saint Augustin applique et interprète ce texte, fait ressortir tout d'abord l'image de la Vierge fiancée, l'Eglise qui est vierge dans la foi. Celui qui a la parole au verset 2 est Paul lui-même: « *Apostolum Paulum audite, zelantem sponso, non sibi* » ⁶⁴). C'est en ces termes que l'Apôtre s'adresse à la fiancée du Christ, ce qui, pour Augustin, signifie que l'Apôtre s'adresse, en premier lieu, non pas à l'âme individuelle mais à une collectivité: l'Eglise. En fait, Paul s'adressait à l'Eglise de Corinthe, mais ses paroles portent plus loin ⁶⁵).

Paul, pour sa part, a contribué à réaliser l'union entre le Christ et l'Eglise de Corinthe, et, en elle, avec l'Eglise entière. Nous avons vu déjà qu'Augustin regarde ici saint Paul comme l'ami de l'Epoux. Il n'estime pas nécessaire d'insister sur le fait que, chez les Juifs, les amis aussi jouent un grand rôle dans la mise sur pied du mariage, ainsi que les exégètes modernes le font bien remarquer ⁶⁶). En milieu africain, il était probablement superflu d'y insister vu que le rôle assumé par les amis dans le contrat de mariage, était peut-être encore connu. Saint Augustin nous montre, dans le Nouveau Testament, un parallèle, en la personne de Jean-Baptiste qui, tout comme l'Apôtre, en tant qu'ami de l'Epoux *sponso zelat et non sibi* ⁶⁷).

⁶³) DE BRUYNE, *Les fragments de Freising*, p. 31.

⁶⁴) S. 213, 7 (P. L. 38, 1064) = S. *Guelf.* 1, 8 (*Misc. Agost.* I, 447).

⁶⁵) *Ibid.*: « *Ecclesiae dicebat: et cui Ecclesiae? Quocumque litterae illae pervenire potuerunt* ».

⁶⁶) Cfr. CORNELY, o. c., p. 281; SPICQ, dans *La sainte Bible* XI, 2, p. 376.

⁶⁷) *Sermo Lambot* (*Revue Bénédictine* 59 (1949), p. 67): « *Didicimus ergo per Joannem, et per hominem credentem in Christum, et non esse ponendam spem in*

Paul a fiancé la vierge au Christ: *desponsavi vos*. Déjà nous avons dit que saint Augustin emploie souvent *aptavi vos*, terme de sens plus large et qui ne signifie pas nécessairement « fiancer ». Il se pourrait aussi que pour saint Augustin théologien, traduire le verbe ἀρμύζειν par « fiancer » n'allait pas sans difficulté. C'est en effet le Christ lui-même qui, par son incarnation et par sa mort, s'est acquis sa fiancée (Cfr *Eph.* 5, 25-27).

De surcroît, nous avons ici un emploi irrégulier de la voie moyenne ἡρμოსάμην qui, au sens original, s'emploie précisément pour le jeune homme qui se fiance à une jeune fille ⁶⁸). Même si Augustin entendait la voie moyenne comme désignant la personne à qui le soin des fiançailles est dévolu, il ne reste pas moins vrai qu'un esprit, accoutumé aux usages romains ⁶⁹), sera toujours enclin à accepter l'intervention de Paul plutôt comme celle d'un père que celle d'un ami ⁷⁰). Car, si l'intervention des amis était de coutume en milieu romain, les fiançailles proprement dites incombaient, semble-t-il, aux parents ⁷¹). Reste à savoir si Augustin, peu intéressé pour le milieu historique des Ecritures, était au courant des us et coutumes des Juifs ⁷²). Rien donc d'étonnant de voir également d'autres auteurs accorder la préférence à des termes plus larges comme *paravi* ⁷³) et *statui* ⁷⁴).

homine sed in Christo. Ecce... Joannes, amicus sponsi, sponso, zelat, non sibi, sicut apostolus beatus Paulus. Et ipse amicus sponsi... ». Chez les Mauristes, ce sermon est relégué parmi les sermons douteux; cfr. S. 379 (P. L. 39, 1674-1675).

⁶⁸) Cfr. CORNELY, o. c., p. 281, note 1.

⁶⁹) Cfr. J. PETERS, *Die Ehe nach der Lehre des hl. Augustinus* (Paderborn, 1918), p. 12: « Unsere Ausführungen über das Wesen der Ehe haben ergeben, dass Augustinus sich an das römische Recht anschliesst ».

⁷⁰) Cfr. l'interprétation de Pélage dans son *Expositio in ep. II ad Cor.* C. XI: « Despondi enim vos uni viro virginem castam exhibere Christo. Id est, non stimulo livoris inflammor, sed vos tamquam pater divina aemulatione custodio, ut possim vos immaculatas Christo conjungere, tanto majore studio conversatos quanto meliori estis sponso jungendi » (P. L. 30, 833, parmi les *scripta supposititia* de Jérôme). Pour l'attribution à Pélage, voir G. DE PLINVAL, *Pélage, ses écrits, sa vie et sa réforme* (Lausanne, 1943), chapitre I, Les écrits de Pélage, pp. 17-46.

⁷¹) Cfr. PAULY-WISSOWA, *Real-Encyclopädie der classischen Altertumswissenschaft*, art. Hochzeit, t. VIII, col. 2131.

⁷²) Selon Strack-Billerbeck non plus, les *παρὰνυμφιοι* n'assumaient pas le rôle de mettre sur pied les fiançailles au sens strict; voir t. I, pp. 500-504; t. II, pp. 393-398.

⁷³) AMBROSIASER, *Comment. in epist. II ad Cor.* C. XI, dans l'*Appendix ad opera S. Ambrosii*, P. L. 17, 338.

⁷⁴) LUCIFERUS CALARITANUS, *De non parcendo in Deum delinquentibus*, CSEL 14, 267.

En tout cas, le rôle de Paul dans les fiançailles du Christ avec son Eglise fut la prédication de la vraie foi aux Corinthiens et, en eux, à tous les chrétiens. Les fiançailles de l'Eglise se réalisent par la foi: « *In fide enim desponsata est illa cui dicitur in Canticis canticorum: Veni de Libano, sponsa mea, veniens et pertransiens ab initio fidei. Ideo et desponsata est, quia desponsationis initium fides est. Promittitur enim ab sponso aliquid, et promissa fide detinetur* »⁷⁵). Paul a annoncé cette promesse de l'Epoux, promesse qu'il reviendra un jour pour conduire l'Eglise aux noces éternelles. Alors le temps des fiançailles prendra fin, car le moment du mariage sera venu⁷⁶).

Augustin ne scinde pas la seconde partie du verset 2 de la première où saint Paul dit: « *Zelo enim vos zelo Dei* ». Il appelle donc sa jalousie une jalousie de Dieu, un ζήλος Θεοῦ. Selon Augustin, cette divine jalousie n'est pas un simple superlatif, mais il s'agit là d'une activité inspirée par Dieu et qui anime les actes de l'Apôtre⁷⁷). Cette jalousie divine se manifeste dans le désir de Paul qui, après être intervenu dans les fiançailles du Christ et de l'Eglise, veut placer maintenant la fiancée comme une *casta virgo* aux côtés du Christ, l'Epoux, lorsque celui-ci viendra pour contracter mariage. Paul est en effet l'ami de l'Epoux. L'ami ne veut pas que la fiancée mette en lui ses espérances⁷⁸). Les Corinthiens, hommes charnels, étaient en ce temps-là divisés entre eux et l'un disait: je suis disciple de Paul; l'autre: moi d'Apollon; un troi-

⁷⁵) S. 105, 6 (P. L. 38, 620).

⁷⁶) S. 361, 19 (P. L. 39, 1610): « *venturus est sponsus Ecclesiae ad tradendos aeternos amplexus, ad faciendos nos sibi sempiternos cohaeredes* ». — *En. in psalmum* 122, 5 (P. L. 37, 1633): « *Sed donec veniat ad amplexus illos spirituales, ubi secure perfruatur eo quem dilexit, et cui suspiravit in ista diuturna peregrinatione, sponsa est* ». — *De div. quaest. LXXXIII*, q. 59, 4 (P. L. 40, 47): « *Nunc enim desponsata est Ecclesia, et virgo est ad nuptias perducenda, id est, cum se continet a corruptione saeculari: illo autem tempore nubet, cum universa mortalitate in ea pereunte, immortalis conjunctione fruatur* ».

⁷⁷) En tout cas, à propos de ce verset, il note: *C. Adim.* 7, 4 (P. L. 42, 138): « *Nam quoniam zelando dolent mariti uxorum pudicitiam custodire, potestatem et disciplinam Dei, qua fornicari animam impune non sinit, zelum Dei Scripturae vocaverunt* ». — *De div. quaest. LXXXIII*, q. 52 (P. L. 40, 34): « *Item quia conjugis castitatem zelando viri custodire consueverunt, illam Dei providentiam per quam praecipitur atque agitur ne anima corrumpatur... zelum Dei appellaverunt* ».

⁷⁸) Cfr. *Sermo Lambot* (*Revue Bén.* 59 (1949), p. 67).

sième: moi de Céphas; et un quatrième: moi du Christ ⁷⁹⁾. Mais le divin Epoux, sur le point de partir, recommanda sa fiancée à ses amis, non pas pour qu'elle s'éprenne d'un de ses amis, mais pour qu'elle L'aime comme son Epoux et les autres comme amis de l'Epoux mais aucun d'eux comme l'Epoux. Et dans ce dessein, les amis de l'Epoux défendent la cause du dernier et ne permettent en aucun cas que la fiancée se souille par un amour scandaleux ⁸⁰⁾.

L'idée sous-jacente est que la fiancée ne peut appartenir honnêtement à plusieurs à la fois ⁸¹⁾. Aussi, l'Eglise doit-elle continuer d'appartenir à un seul, c'est-à-dire garder intacte la foi au Christ. Aussi longtemps qu'elle garde intacte la foi au Christ, l'Eglise demeure vierge. Ce devient donc une conclusion et une synthèse quand Augustin formule brièvement: « *Ecclesia in fide virgo est* » ⁸²⁾.

Ainsi, l'interprétation donnée nous amène à une description succincte qui, à première vue, paraît évidente. Il est toutefois bon de se rendre compte qu'on risque de s'y méprendre car, en recherchant la façon dont Augustin comprenait le texte paulinien, il ne faut pas perdre de vue que son interprétation peut renfermer des éléments susceptibles de nous échapper après quinze siècles. Les termes d'Augustin nous sont tellement familiers que le seul fait de les ouïr éveille automatiquement en nous une idée préconçue. Lorsqu'il est question de la *virginitas Ecclesiae in fide*, ne songeons-nous pas d'emblée au dépôt de la foi, au *depositum fidei* conféré à l'Eglise et qu'elle garde intact? Nous parlons de l'Eglise qui garde, tout comme nous disons que l'Eglise enseigne, qu'elle nous exhorte, qu'elle nous ordonne. Quelle idée nous faisons-nous en cela de l'Eglise? N'est-ce pas une représentation, non pas où la communauté des fidèles est au centre, mais le *Magisterium Ecclesiae docentis*? Est-il légitime de projeter cette conception moderne dans

⁷⁹⁾ *Ibid.*

⁸⁰⁾ S. 268, 4 (P. L. 38, 1233-1234). Cfr. S. 288, 2 (P. L. 38, 1303): « at ille sponsi amicus humilis (Jo. Bapt.), sponso zelans, non se pro sponso adulterum supponens, perhibet testimonium amico suo, et eum qui vere sponsus erat, sponsae commendat: ut ametur in illo, odit se amari pro illo ».

⁸¹⁾ S. THOMAS, *Commentaria in omnes S. Pauli epistolas*, I, p. 491, a exprimé succinctement la même idée dans la formule: « Quia quae multis adhaeret poluitur ».

⁸²⁾ S. 213, 7 (P. L. 38, 1063) = S. *Guelf.* I, 8 (*Misc. Agost.* I, 447). Cfr. *En. in ps.* 90, s. 2, 9 (P. L. 37, 1168): « ... ne ab illis corrumpetur Ecclesia a virginitate fidei ». — *De sanct. virg.* 48, 48 (P. L. 40, 425): « Servatur et in fide inviolata quaedam castitas virginalis, qua Ecclesia uni viro virgo casta coaptatur ».

les termes d'Augustin ? Une attention suivie de l'exposé de l'idée paulinienne, décrite plus haut, suffira déjà à montrer que pareille conception de l'Eglise et de la foi ne rend pas toute la richesse de la pensée de l'Evêque d'Hippone.

Aussi, on fera bien de considérer successivement les divers éléments de la formule : *Ecclesia in fide virgo est*.

FIDES. Dans le commentaire sur le texte de l'épître aux Corinthiens, l'attitude de l'Eglise envers le Christ présente tous les caractères de la fidélité à un seul homme, de confiance en sa promesse, ce que par préférence nous appellerons espérance, et d'amour pour lui seul. Telle est bien l'attitude synthétisée et exprimée par le concept *fides*.

Rien d'étonnant donc de voir employée une formule plus explicite. D'après le sermon 188, la virginité de l'Eglise consiste dans l'intégrité de la foi, de l'espérance et de la charité ⁸³). Il en est de même dans le *De bono vid.* 10, 13 : « *Ecclesia ipsa... conjux est quae fidei, spei, charitatis integritate... tota virgo est* » ⁸⁴).

Dans les deux cas, nous sommes en présence du même phénomène : d'une part, il y a le terme *fides* pour dépeindre une attitude imprégnée de foi, d'espérance et de charité ; de l'autre, les mêmes aspects de la vie de foi sont rendus par les termes *fides*, *spes* et *charitas*. Ceci n'a rien de surprenant pour le théologien moderne. Le retour aux Ecritures lui a appris que définir la foi comme l'acceptation exclusivement intellectuelle de vérités, constitue un appauvrissement théologique. En effet, l'Ecriture dénonce une forme de foi qui ne se borne pas à une simple acceptation intellectuelle sur le témoignage d'autrui, mais qui inclut, en outre, la présence de confiance, d'amour et d'abandon envers la personne qui se révèle comme Sauveur. Nous limitons si facilement l'acte de foi à « une adhésion à des vérités », tandis que l'Ecriture décrit plutôt la foi comme l'abandon total d'une personne à une autre ⁸⁵). C'est à ce

⁸³) S. 188, 4 (P. L. 38, 1005) : « Unde, inquam, virginem castam, nisi in fidei, spei et charitatis integritate ».

⁸⁴) P. L. 40, 438. Cfr. S. 192, 2 (P. L. 38, 1013) : « virgo integritate fidei et pietatis ».

⁸⁵) F. ZORELL, *Novi Testamenti Lexicon Graecum* (Parisiis, 1911), p. 458, décrit la signification de *πίστις*, dans le Nouveau Testament, de la façon suivante : « plerumque ac potissimum fides religiosa, qua in Deum et Christum credimus ac Deo Christo sine ulla dubitatione credimus ac fidimus; est illa, si doctrina Novi Testamenti comprehenditur, oboedientia quaedam religiosa, qua homo Deo

concept scripturaire de foi que l'idée d'Augustin : « l'Eglise vierge dans la foi » correspond le mieux.

Augustin, en parlant de la foi de l'Eglise, songe moins à la somme des vérités, au *depositum fidei*, confié à l'Eglise par le Christ et par ses Apôtres, où rien ne s'ajoute ni se retranche et que l'Eglise garde toujours intact. Nous ne voulons pas combattre la justesse de cette vue et nous ne nions donc pas que l'Eglise puisse être appelée vierge parce que gardienne du *depositum fidei* ⁸⁶). Nous avons simplement constaté que lorsqu'Augustin parle de la foi, il veut embrasser dans la foi plus que le *depositum fidei*.

aliquid revelanti vel pollicenti se subicit et huic subjectioni congruenter vivit agitque, imprimis vero totum Evangelium Messianum recipit novoque ordini salutis se conformat; fides, si est genuina ac perfecta, non est sine operibus, sed δι'ἀγάπης ἐνεργουμένη, per caritatem actuosam ». De même Ph.-H. MENOUD, dans le *Vocabulaire Biblique*, publié sous la direction de Jean-Jacques Von Allmen (Neuchâtel-Paris, 1956²), article: Foi, p. 110: « En résumé, croire, selon le N. T., c'est admettre comme vraies les déclarations de Jésus sur sa personne et le témoignage apostolique qui, après la mort et la résurrection de Jésus, affirme qu'il est le Seigneur et le Christ. C'est comprendre que cette confession engage le croyant tout entier, le lie à celui qui est désormais son Seigneur et le fait vivre une vie nouvelle. Toujours et partout, la foi est tout ensemble une confession et une vie renouvelée dans l'obéissance au Christ cru et confessé ».

⁸⁶) On ne s'écarte pas nécessairement de la perspective biblique en parlant d'un concept objectiviste de la foi. W. BAUER, *Wörterbuch zum Neuen Testament* (Berlin, 1952⁴), col. 1209, fait remarquer que pareille objectivation remonte à saint Paul lui-même. Mais on peut se demander si l'histoire ne considère pas plutôt la conservation du contenu de la foi comme une conséquence de l'abandon total au Christ. Aussi, au sujet des digressions des Pères sur la virginité de l'Eglise, devra-t-on examiner dans quel sens ils entendaient l'*integritas fidei*. La méthode, suivie par S. Tromp S. J., nous paraît sujette à caution. Voir le chapitre intitulé « *Sponsus et Sponsa* », dans son livre *Corpus Christi quod est Ecclesia*, I, *Introductio generalis* (Romae, 1946²), pp. 26-53. (Ce chapitre reprend, à part quelques retouches, son étude *Ecclesia Sponsa, Virgo, Mater*, parue dans *Gregorianum* 18 (1937), pp. 3-29). Il y énumère les raisons pour lesquelles l'Eglise fut appelée *Virgo* par les Pères (pp. 45-46). Sous b, il observe: « Castissime conservat integritatem perfectam virtutum theologiarum: fidei, spei et caritatis. Prae ceteris tamen integerrima catholicae fidei conservatio ratio est, cur Ecclesia virgo sit et maneat ». A l'appui de ces deux motifs, il invoque des textes d'Augustin et de Bède le Vénérable. Mais ainsi le véritable fond de leur pensée nous demeure caché. Seulement dès qu'on comprendra la nature de l'association, faite par l'un ou l'autre Père, entre le *castissime conservare* du premier motif et l'*integerrima conservatio* du second motif, il sera possible de pénétrer pleinement la pensée patristique par rapport à notre sujet. Nous espérons montrer un jour, que, pour Augustin, le *prae ceteris* du second motif appartient plutôt au premier. Chercher le motif de la *virginitas Ecclesiae* exclusivement dans la conservation de la foi, se révélera alors plus piètre encore.

Mais une difficulté surgit aussitôt. Dans la formule qui nous occupe, deux concepts sont en jeu: celui d'Eglise et celui de foi. Lorsque les modernes parlent de l'Eglise, ils veulent souvent faire ressortir sa structure hiérarchique, son ordonnance juridictionnelle, juridique et administrative en tant que communauté visible et société terrestre. Ainsi parlent quasi tous les traités *De Ecclesia* de nos manuels. Si, dans la même ligne d'idées, nous venons à parler de la foi de l'Eglise, il va de soi que par là nous entendons la somme des vérités crues et enseignées au sein de cette communauté. Tel un trésor confié, cette somme de vérités est gardée intacte et par elle, la communauté de l'Eglise dans le monde diffère précisément des autres communautés religieuses. Dans cette perspective, on a plutôt tendance à comprendre la foi comme le *depositum fidei*. Mais il existe encore une autre manière d'envisager la réalité de l'Eglise. Ici, la conception de la foi, comme abandon personnel, se déploiera harmonieusement. Mais il sera nécessaire de nous arrêter quelque peu à l'optique de saint Augustin sur l'Eglise, puisque, en ce domaine, sa doctrine est assez personnelle.

ECCLESIA. Lorsqu'Augustin veut pénétrer le mystère de l'Eglise, il se sert toujours d'images, à l'instar de saint Paul. La *coniux* qui est vierge ⁸⁷⁾, la *sponsa* qui n'est pas encore *uxor* ⁸⁸⁾, le temple formé de pierres vivantes ⁸⁹⁾, le corps du Christ qui, répandu dans le monde entier, continue à vivre ⁹⁰⁾, sont autant d'images pour exprimer une seule et même réalité qui dépasse les concepts humains et, pour ce motif, ne peut être exprimée autrement qu'en images. Cette réalité n'est autre que la communauté des croyants liés entre eux par leur union au Christ. Aussi ces images portent toutes les mêmes caractéristiques, elles indiquent toutes une réalité, à savoir l'Eglise, laquelle, à son tour, est dans un rapport vital avec cette autre réalité: le Christ. L'Eglise est le *corpus* adhérant au

⁸⁷⁾ Cfr. *De bono vid.* 10, 13 (P. L. 40, 438): « cui (sc. Christo) Ecclesia ipsa... conjux est, quae fidei, spei, charitatis integritate... tota virgo est ».

⁸⁸⁾ Cfr. les textes cités ci-dessus, note 76. Voir également P. SCHELKENS, *De Ecclesia Sponsa Christi*, dans *Augustiniana* 3 (1953), pp. 145-164.

⁸⁹⁾ Cfr. S. 362, 8 (P. L. 39, 1615-1616). Cette image a été étudiée spécialement par J. RATZINGER, *Volk und Haus Gottes in Augustins Lehre von der Kirche* (München, 1954).

⁹⁰⁾ Cfr. *In epist. Joannis ad Parthos*, X, 8 (P. L. 35, 2060): « Extende charitatem per totum orbem, si vis Christum amare, quia membra Christi per orbem jacent ».

caput-Christus, dans une unité de vie. Elle est la *sponsa* unie intimement au *Sponsus*, le Christ, car c'est le propre du *Sponsus* et de la *sponsa* de n'être qu'une seule chair ⁹¹).

C'est encore pour indiquer la même réalité qu'Augustin se sert de l'image de la *virgo*. La vierge fiancée, image empruntée aux relations humaines, est la figure de l'Eglise intimement unie au *Sponsus*.

Nous n'avons rencontré aucun texte où Augustin déclare explicitement entendre la même réalité par les deux expressions *corpus* et *virgo*. Mais leur identification ne peut être mise en doute. Concernant *corpus* et *sponsa*, il n'y a aucune difficulté puisque saint Augustin note expressément que ces termes traduisent une seule et même chose ⁹²). Peut-être l'identification explicite de *corpus* et *virgo* est-elle omise parce que l'image de *virgo*, contrairement à celle de *sponsa*, garde toujours quelque peu l'arrière-plan dans les écrits augustiniens. On a l'impression que la figure de la *sponsa* lui venait plus spontanément à l'esprit. Celle-ci comportait indirectement, pour lui, la figure de *virgo*. Même là où il est amené à parler de la *virgo*, la figure de la *sponsa* transparaît toujours. Ces images sont d'ailleurs connexes, elles ne s'excluent pas, mais sont plutôt complémentaires, car, dans toute similitude, il y a toujours dissimilitude. La *sponsa* se distingue par son appartenance effective à l'époux ⁹³), elle possède déjà l'époux et l'accent tombe sur la possession et sur l'amour qui en découle. La *virgo desponsata*, elle, malgré son appartenance à l'époux, se caractérise surtout par l'attente ; chez elle, l'accent tombe donc aussi sur l'amour qui émane d'une certaine appartenance, mais cette dernière laisse encore place à la foi et à l'espérance.

Qu'Augustin entende désigner la même chose avec le mot *virgo* qu'avec le mot *corpus*, devient une évidence lorsque nous voyons que, pour lui, l'unique vierge qu'est l'Eglise, est constituée par l'union de tous les croyants, c'est-à-dire de tous les *virgines*. Augustin fait remarquer que saint Paul passe du pluriel au singulier. Nous

⁹¹) Cfr. S. 91, 7-8 (P. L. 38, 570-571).

⁹²) S. 341, 12 (P. L. 38, 1500) : « Et quomodo sponsus et sponsa, sic caput et corpus: quia caput mulieris vir. Sive ergo dicam caput et corpus, sive dicam sponsum et sponsa; unum intelligite ».

⁹³) Remarquez que *sponsa* se dit aussi d'une femme mariée. Cfr. Ae. FORCELLINI, *Lexicon totius latinitatis*, IV (Patavii, 1940), p. 459: « Dicitur etiam honestiore vocabulo de uxore, sicut sponsus de marito ».

avons déjà dit qu'Augustin fait souvent cette transition de l'*Ecclesia-virgo* aux *fideles-virgines* sans donner pour cela des arguments. « *Vos, inquit, virginem: a plurali ad singularem concludens. Ideo et virgines dici possunt, et virgo* »⁹⁴). Evidemment, il interprète ici ce texte à partir de sa conception de l'Eglise, sans nous fournir d'explication spéciale. Sans aucun doute, le fait que l'Eglise est une unité issue de la multitude des fidèles, forme le leitmotiv de sa pensée⁹⁵).

C'est ainsi qu'Augustin a compris le texte: « *Omnes isti una virgo est* ». Il est fermement convaincu de cette vérité. Comment est-ce possible, puisque les membres de l'Eglise diffèrent tous les uns des autres et possèdent tous des dons différents ? Il y a des époux, des veuves et des vierges. En effet, « *diversa sunt munera* ». Mais il n'en est pas moins vrai que toute l'Eglise est appelée *virgo* et qu'on ne touche pas au principe: « *Omnes isti una virgo est* ». La solution réside donc en ceci que, malgré les apparences, tous les membres, qui forment un seul corps, sont vierges. Si les membres n'étaient pas des vierges, l'Eglise ne serait point vierge. Or, tous les membres sont vierges, *non in corpore sed in mente*: « *Omnia (membra) in mente servant virginitatem* »⁹⁶). Tel est le schème qui revient constamment dans ses digressions sur l'*Ecclesia-virgo*: l'Eglise est vierge, tous les fidèles sont vierges, et tous les fidèles ensemble ne sont qu'une seule vierge.

Comme dans les autres images servant à illustrer la nature de l'Eglise, nous voyons tout à fait la même chose: l'image de la *virgo* sert-elle aussi à exprimer que l'Eglise est une réalité, une vierge,

⁹⁴) Voir note 57.

⁹⁵) De nouveau, nous rencontrons chez saint Thomas d'Aquin une formule très heureuse, *Commentaria in omnes S. Pauli epistulas*, I, p. 491: « *Nota quod a plurali ad singulare descendit, dicens: Desponsavi vos, in plurali, et exhibere virginem, in singulari, volens ostendere quod ex omnibus fidelibus fit unum corpus et una ecclesia, quae debet esse virgo in omnibus membris suis* ».

⁹⁶) *In Joann. tr.* 13, 12 (P. L. 35, 1499): « *Omnis Ecclesia virgo appellata est. Diversa esse membra Ecclesiae, diversis donis pollere videtis atque gaudere: alii conjugati, aliae conjugatae, alii viduati uxores ultra non quaerunt, aliae viduae maritos ultra non quaerunt, alii integritatem ab ineunte aetate conservant, aliae virginitatem suam Deo voverunt: diversa sunt munera, sed omnes isti una virgo est. Ubi est ista virginitas ? Non enim in corpore. Paucarum feminarum est, et si dici virginitas in viris potest, paucorum virorum sancta integritas etiam corporis est in Ecclesia, et honorabilius membrum est: alia autem membra non in corpore sed omnia in mente servant virginitatem* ».

qui appartient et est unie à une autre réalité, au *Sponsus Christus*. Dès lors, on comprendra pourquoi saint Augustin, à propos de l'*Ecclesia-virgo*, ne se borne pas à la perspective dans laquelle on entend, par la virginité de l'Eglise, trop facilement l'intégrité concrète du *depositum fidei*. Précisément parce que penser en images entre moins dans nos habitudes, nous avons toujours tendance à interpréter l'*Ecclesia in fide virgo est* comme étant dit d'une réalité visible et concrète, c'est-à-dire que, pour nous, l'Eglise « est » une institution et non pas une vierge, bien que « pareille » à une vierge dans la conservation intacte de la foi.

La pensée d'Augustin est tout autre. Si pour lui aussi l'Eglise est une réalité visible et extérieure, cependant, d'après sa nature intime, elle est vierge. Certes, il s'agit là d'une image, mais sous cette image se cache l'Eglise tout entière. A ses yeux, l'Eglise n'est pas « semblable » à une vierge, mais elle « est » une vierge, tout comme nous disons que l'Eglise « est » le Corps Mystique du Christ, et non « semblable » à un corps.

Au demeurant, le caractère imagé est maintenu intégralement. L'Eglise est *virgo*, elle est donc une personne, et la foi dont il est question ici, c'est la foi de cette personne, avec toutes les caractéristiques de l'abandon personnel au Christ. Notons néanmoins qu'il s'agit ici de réalité et d'image à la fois ⁹⁷⁾.

Augustin voyait dans les paroles pauliniennes une description du mystère surnaturel, de la réalité spirituelle de l'Eglise même ⁹⁸⁾.

⁹⁷⁾ Il va de soi que nous rencontrons la même difficulté, au sujet des rapports entre image et réalité, dans l'expression *Corpus Christi*. Cfr. J. VETTER, *Der heilige Augustinus und das Geheimnis des Leibes Christi* (Mainz, 1929), pp. 22-27, sous le chapitre: Das Bildhafte im Begriff des Corpus Christi.

⁹⁸⁾ La question de savoir si l'interprétation donnée par Augustin se justifie, n'entre pas ici en considération. Une étude synthétique de l'*Ecclesia-virgo* devrait normalement partir de l'Ancien Testament, ce qui mettrait les détails beaucoup plus en lumière. Mais avant d'être à même de donner une synthèse, nous croyons à la nécessité d'études analytiques préalables. Notre dessein n'était que d'examiner la seule pensée d'Augustin. Pour orienter néanmoins les recherches ultérieures, renvoyons à Mgr L. Cerfaux qui expose comment le symbole de la *sponsa-virgo* s'est développé dans les milieux véterotestamentaires. Là, il préfigurait la Jérusalem messianique descendant du ciel. Cfr. L. CERFAUX, *La théologie de l'Eglise suivant saint Paul* (Paris, 1948²), p. 272. Plus tard, saint Paul reprendra cette figure pour désigner la nature « céleste » de l'Eglise. Cfr. o. c., p. 267: « Par chacun de ces attributs ou symboles, que nous venons d'analyser, l'Eglise est transportée au ciel... Personnifiée au titre de Jérusalem céleste, épouse du Christ, elle n'est plus une chose de la terre. Et cependant, elle n'a pas quitté la terre. Elle n'est pas

Aussi, cette terminologie reste-t-elle toujours pour lui une image, une métaphore. L'amour humain doit servir à représenter la réalité surnaturelle de l'union des fidèles entre eux et de celle au Christ, et il ne fait aucun doute que nous sommes bien ici en présence d'une analogie.

VIRGO. Ce qui précède entraîne aussi des conséquences pour une bonne intelligence du terme *virgo*. Il y a toute une différence à considérer la virginité (de l'Eglise) uniquement comme une ressemblance extérieure ou à la considérer comme appartenant à la nature intime de l'Eglise.

Dans le premier cas, la virginité de l'Eglise ne revêtira jamais de caractère personnel et réel. Nous serons toujours enclins à croire que, si une virginité revient à l'Eglise, celle-ci doit être prise au sens figuré, puisque l'Eglise est une organisation juridique. Ainsi, nous ne dépasserons jamais la comparaison: tout comme une vierge est intègre sous un certain rapport, il en va de même pour l'Eglise. Cette manière de voir, qui est incontestablement justifiée, ne coïncide pas pleinement avec la pensée d'Augustin. Pour lui, une simple ressemblance ne suffit pas. L'Eglise même devient donc pour lui une vierge, une personne « mystique », parce que tous ses membres, par leur appartenance et par leur rapport avec le Christ, constituent cette merveilleuse unité que nous ne pouvons comprendre autrement qu'en images. Mais si nous ne pouvons la comprendre autrement qu'en images, nous ne devons nullement nous laisser séduire à l'idée que l'unité de l'Eglise est moins réelle que celle des images utilisées ⁹⁹⁾.

Il s'agit ici d'une unité spirituelle que nous saisissons — il est vrai — dans une image empruntée à la réalité humaine. Cependant, pour Augustin, les valeurs spirituelles ont plus de réalité que les choses sensibles, lesquelles n'en sont que l'ombre et le reflet ¹⁰⁰⁾.

dans toute la force du terme, une hypostase, comme ces entités de gnose avec lesquelles on imagine de la confondre. Pour saint Paul, comme pour les auteurs d'apocalypses, il existe une langue symbolique et des symboles qui ont droit de cité et expriment le côté spirituel des réalités religieuses ».

⁹⁹⁾ F. HOFMANN, o. c., p. 152: « Die Tatsache, dass wir diese geheimnisvolle Einheit nur in Bildern auszusprechen vermögen, darf jedoch nicht zu der Annahme Verleiten, als sei ihr Wirklichkeitsgehalte geringer als der dieser Bilder, als handle es sich um eine 'blosse' moralische Einheit ».

¹⁰⁰⁾ *Ibid.*: « Für den Platoniker Augustinus hat im Gegenteil eine geistige Einheit stets eine substantiellere Realität als eine körperliche, dies so sehr, dass

La relation *Sponsus-Sponsa* nous offre un parallèle éloquent. Nous l'avons tiré d'abord de la réalité humaine pour comprendre l'union spirituelle entre le Christ et l'Eglise. Mais, finalement, la relation Christ-Eglise en tant que *Sponsus-Sponsa* est regardée comme l'image archétype, comme la réalité supérieure dont le mariage humain est le reflet. Le Christ devient alors le prototype de l'homme et l'Eglise celui de la femme. Ainsi, les Saints Pères ont-ils compris le texte paulinien ¹⁰¹). A la suite de l'Apôtre, ils ont vu que les mots de la Genèse « *et fiunt duo in carne una* » trouvent leur réalisation suprême dans l'union spirituelle du Christ avec son Eglise.

Il en va de même de la relation *Sponsus-Virgo*. Ici encore, l'image est empruntée à la réalité humaine. La relation *Christus-Ecclesia Virgo* prend donc place parmi les autres aspects de la réalité spirituelle et est considérée en rapport avec ceux-ci. La relation *Christus-Maria Virgo* devient le type de la relation *Christus-Ecclesia virgo*, si bien que la *Virgo Maria* devient le type de la *Virgo Ecclesia* ¹⁰²). Les *virgines Christi*, les *sanctimoniales*, ne sont pas enfantées par une mère humaine, mais sont les fruits de la Vierge spirituelle, de l'Eglise ¹⁰³). Leur intégrité corporelle est, pour ainsi dire, une conséquence naturelle de la virginité spirituelle,

Schriftworte wie: *erunt duo in carne una*, erst in der geistigen Einheit von Mann und Frau in der Ehe, ihre volle Erfüllung finden ».

¹⁰¹) Eph. 5, 22-23. Cfr. A. M. HENRY, *Le mystère de l'homme et de la femme*, dans *La Vie Spirituelle* 80 (1949), p. 464: « Si l'on avait demandé aux Pères de l'Eglise, pourquoi Dieu a créé l'homme 'homme et femme', ils auraient répondu: c'est pour rendre sensible au cœur des humains leur vocation spirituelle ». Nous avons trouvé ce texte cité chez A. MÜLLER, o. c., p. 228, note 12, qui observe à ce propos: « Wir können den Optimismus des Verfassers bezüglich der Väter hier nicht teilen. Wohl haben sie das 'grosse Geheimnis' dauernd auf den Lippen. Stellen sie aber einmal wirklich die Frage: 'weshalb Mann und Frau?', dann lautet die Antwort meist ganz anspruchlos: wegen die Kinderzeugung ». Müller crée ici une opposition qui, en réalité, ne se trouve pas chez les Pères. En tout cas, Augustin connaît les deux conceptions. Cfr. S. 341, 12 (P. L. 39, 1500) et *De nupt. et concupisc.* II, 4, 12 (P. L. 44, 443).

¹⁰²) Voir S. 213, 7 (P. L. 38, 1063) = S. *Guelferb.* I, 8 (*Misc. Agost.* I, 447): « Et virgo est et parit. Mariam imitatur, quae Dominum peperit... Mariae simillima est ».

¹⁰³) *De sanct. virg.* 12, 11 (P. L. 40, 401): « Hoc genus virginum nulla corporalis fecunditas protulit: non est haec proles carnis et sanguinis. Si harum quaeritur mater, Ecclesia est. Non parit virgines sacras nisi virgo sacra, illa quae desponsata est uni viro casta exhiberi Christo ».

propre à tous les fidèles, parce que ces derniers constituent tous ensemble l'unique *Virgo spiritualis* qu'est l'Eglise ¹⁰⁴).

Concluons que, pour Augustin, la virginité de l'Eglise ne peut être conçue indépendamment de la virginité des fidèles. C'est dire que tous les fidèles sont vierges selon l'âme, bien que très peu pratiquent, en dehors de cette première virginité, celle du corps. Pour cette raison, nous devons étudier de près ces deux catégories de fidèles et leur rapport avec la virginité de l'Eglise. Dans ce but, il nous faudra approfondir la virginité propre aux fidèles.

Ici, nombre de nouvelles questions se posent. Si l'Eglise est vierge dans la foi, les fidèles ne le sont-ils pas aussi ? Comment se fait-il que dans l'interprétation de *Matth.* 25, 1-13, les chrétiens sont appelés vierges, précisément en raison de leur continence vis-à-vis de l'exercice illicite des sens ? Y a-t-il peut-être un rapport entre la virginité de la foi et la virginité de la continence ? Pour résoudre ces questions, il s'avérera nécessaire de prêter longuement attention à l'arrière-fond de la pensée augustinienne. Nous espérons y revenir un jour.

M. AGTERBERG, O. E. S. A.

¹⁰⁴) Cfr. *De sanct. virg.* 2, 2 (P. L. 40, 397): « Cum ipsa igitur universa Ecclesia virgo sit desponsata uni viro Christo, sicut dicit Apostolus, quanta digna sunt honore membra ejus, quae hoc custodiunt etiam in ipsa carne, quod tota custodit in fide ?... Proinde cum Ecclesia universa sit sancta et corpore et spiritu, nec tamen universa sit corpore virgo, sed spiritu; quanto sanctior est in his membris, ubi virgo est et corpore et spiritu ? ».