

# Vie monastique : combat ascétique ou cheminement pacifique sous la direction du Christ? : Deux lectures de l'Exode selon Jean Cassien et Euchèr de Lyon

Autor(en): **Lenkaityte Ostermann, Mante**

Objektyp: **Article**

Zeitschrift: **Freiburger Zeitschrift für Philosophie und Theologie = Revue philosophique et théologique de Fribourg = Rivista filosofica e teologica di Friburgo = Review of philosophy and theology of Fribourg**

Band (Jahr): **65 (2018)**

Heft 2

PDF erstellt am: **09.08.2024**

Persistenter Link: <https://doi.org/10.5169/seals-825863>

## **Nutzungsbedingungen**

Die ETH-Bibliothek ist Anbieterin der digitalisierten Zeitschriften. Sie besitzt keine Urheberrechte an den Inhalten der Zeitschriften. Die Rechte liegen in der Regel bei den Herausgebern.

Die auf der Plattform e-periodica veröffentlichten Dokumente stehen für nicht-kommerzielle Zwecke in Lehre und Forschung sowie für die private Nutzung frei zur Verfügung. Einzelne Dateien oder Ausdrucke aus diesem Angebot können zusammen mit diesen Nutzungsbedingungen und den korrekten Herkunftsbezeichnungen weitergegeben werden.

Das Veröffentlichen von Bildern in Print- und Online-Publikationen ist nur mit vorheriger Genehmigung der Rechteinhaber erlaubt. Die systematische Speicherung von Teilen des elektronischen Angebots auf anderen Servern bedarf ebenfalls des schriftlichen Einverständnisses der Rechteinhaber.

## **Haftungsausschluss**

Alle Angaben erfolgen ohne Gewähr für Vollständigkeit oder Richtigkeit. Es wird keine Haftung übernommen für Schäden durch die Verwendung von Informationen aus diesem Online-Angebot oder durch das Fehlen von Informationen. Dies gilt auch für Inhalte Dritter, die über dieses Angebot zugänglich sind.

MANTÉ LENKAITYTĖ OSTERMANN

Vie monastique :  
combat ascétique ou cheminement pacifique  
sous la direction du Christ ?  
Deux lectures de l'Exode  
selon Jean Cassien et Eucher de Lyon\*

Jean Cassien (+ après 430) et Eucher de Lyon (+ vers 449) ont tous les deux laissé leur empreinte dans l'histoire de l'Église de Gaule de la première moitié du V<sup>e</sup> siècle. Le premier a fondé deux monastères à Marseille vers 415 et a dédié aux moines provençaux deux traités de spiritualité monastique, les *Institutions cénobitiques* (*De institutis coenobiorum*) et les *Conférences spirituelles* (*Conlationes*), voués à un immense succès. Le deuxième, un père de famille, est devenu évêque de Lyon autour de 435-439 après avoir séjourné au monastère de Lérins. C'est à Lérins, dans ce havre de paix, qu'Eucher a pu composer ses œuvres spirituelles et exégétiques qui reflètent la culture et la spiritualité de la communauté lérinienne fraîchement installée<sup>1</sup>.

Jean Cassien et Eucher se connurent et s'apprécièrent mutuellement : Eucher était un des deux dédicataires, avec le fondateur du monastère léri-

\* Je remercie vivement Gregor Emmenegger, Marcin Magdziarz op et Luc Devillers op pour leurs remarques suite à la présentation orale de cette contribution, Florence Eustache pour la révision du français, et le relecteur anonyme.

<sup>1</sup> Il n'est pas possible d'énumérer ici toutes les études concernant les deux auteurs. Nous mentionnerons seulement quelques titres, parmi les plus récents et représentatifs. Pour Cassien, voir STEWART, Columba : *Cassian the Monk*. New York : Oxford University Press 1998 ; VOGÜÉ, Adalbert de : *Histoire littéraire du mouvement monastique dans l'antiquité*, t. 6 : *Les derniers écrits de Jérôme et l'œuvre de Jean Cassien (414-428)*. Paris : Les éditions du Cerf 2002 ; CASIDAY, Augustine : *Tradition and Theology in St. John Cassian*. Oxford : Oxford University Press 2007. Pour Eucher et le milieu lérinien, reste fondamentale la monographie de PRICOCO, Salvatore : *L'isola dei Santi. Il cenobio di Lerino e le origini del monachesimo gallico* (= *Filologia e critica* 23). Roma : Edizioni dell'Ateneo & Bizzarri 1978 ; pour un état de recherche plus récent, voir PRICOCO, Salvatore : *Lérins (Lerino)*, in : DI BERARDINO, Angelo (ed.) : *Nuovo dizionario patristico e di antichità cristiane*. Seconda edizione aggiornata e aumentata, vol. 2. Genova : Marietti 2007, 2793sq. ; CODOU, Y./LAUWERS, M. (éds.) : *Lérins, une île sainte de l'Antiquité au Moyen Âge* (= *Collection d'études médiévales de Nice* 9). Turnhout : Brepols 2009 ; COLL. : *L'île des saints. Eucher de Lyon & Vincent de Lérins* (= *Les Pères dans la foi* 105). Paris : Les éditions du Cerf / Editions J.-P. Migne 2018, 185-186 (bibliographie). La thèse de John Pepino est très bien documentée mais reste malheureusement non publiée, PEPINO, John M. : *St. Eucherius of Lyons: Rhetorical Adaptation of Message to Intended Audience in Fifth Century Provence*. Ph.D Dissertation. Washington D.C. : Catholic University of America 2009.

nien Honorat, de la deuxième série des *Conférences* de Cassien<sup>2</sup>, et composera lui-même un épitomé de ses œuvres<sup>3</sup>. En tant qu'écrivains, ils s'adressent tous les deux à un auditoire monastique qui en outre se trouve dans le même espace géographique, le sud de la Gaule<sup>4</sup>. Étant donné la renommée des écrits de Cassien, et le fait que ceux-ci précèdent de quelques années les compositions ascétiques d'Eucher<sup>5</sup>, il était logique d'admettre que dans sa vision de la vie monastique, Eucher était influencé par Cassien. Ainsi on a pu dire que la place occupée par l'Exode dans son *Eloge du désert* est directement inspirée par l'importance qu'occupe le même livre biblique chez Cassien<sup>6</sup>. Pourtant, cette vision des choses devrait être nuancée. S'il est vrai qu'Eucher a repris de Cassien certains motifs et certains éléments du vocabulaire, il ne le suit jamais littéralement et propose sa propre interprétation des faits bibliques, impliquant sa présentation originale de la vie monastique<sup>7</sup>. Le cas le plus notable illustrant cette diver-

<sup>2</sup> JEAN CASSIEN : *Conférence XI*, préface 1. Eugène Pichery (éd. et trad.) (= Sources Chrétiennes 54). Paris : Les éditions du Cerf 1955, 98. Dans la suite de l'article, nous citerons les *Conférences* de Cassien à partir de l'édition d'E. Pichery : *Conf. I-VII* (= SC 42). Paris : 1955 ; *Conf. VIII-XVII* (= SC 54). Paris : 1958 ; *Conf. XVIII-XXIV* (= SC 64). Paris : 1959, mais en y ajoutant la division en paragraphes de PETSCHENIG, Michael/KREUZ, Gottfried : *Cassiani opera. Collationes XXIII*. Editio altera supplementis aucta (= CSEL 13). Wien : Verlag der Österreichischen Akademie der Wissenschaften 2004. La traduction française d'E. Pichery sera parfois modifiée.

<sup>3</sup> L'œuvre n'est pas conservée mais elle est attestée par GENNADE : *De viris illustribus* 64.

<sup>4</sup> La première série des *Conférences* (*Conf. I-X*) est dédiée par Cassien à l'évêque Léonce de Fréjus et à un anachorète nommé Hellade (qui deviendra évêque, probablement d'Arles, avant que la deuxième série ne soit publiée, voir *Conf. XI*, préface 2), la deuxième série (*Conf. XI-XVII*), au fondateur du monastère de Lérins Honorat et à Eucher, et la troisième série (*Conf. XVIII-XXIV*), aux quatre abbés Jovinien, Minervius, Léonce et Théodore habitant les îles des Stoechades (îles d'Hyères). Eucher, de son côté, dédie son *Eloge du désert* à Hilaire, un moine lérinien et parent d'Honorat, et futur évêque d'Arles. Pour la figure d'Hilaire, voir HONORAT DE MARSEILLE : *La vie d'Hilaire d'Arles*. Paul-André Jacob (éd.) (= Sources Chrétiennes 404). Paris : Les éditions du Cerf 1995.

<sup>5</sup> La datation précise des œuvres de Cassien n'est pas connue. Les *Institutions* sont habituellement datées entre 419 et 425, et les trois séries des *Conférences* ont probablement été composées avant 428. Eucher a composé son *Eloge du désert* (*De laude eremi*) à la fin de 427 ou en 428, et le *Sur le mépris du monde* (*De contemptu mundi*) en 431.

<sup>6</sup> Ainsi LE DÉAUT, Roger/LÉCUYER, Joseph : *Exode*, in : Dictionnaire de spiritualité 4 (1961), 1957-1995, ici 1986 ; plus récemment, KELLY, Christopher : *The Myth of the Desert in Western Monasticism : Eucherius of Lyon's In Praise of the Desert*, in : Cistercian Studies Quarterly 46 (2011) 2, 129-141 ; PRICOCO, Salvatore : *Eucherio. Elogio dell'eremo. Introduzione, testo, traduzione e commento* (= Biblioteca patristica 51). Bologna : EDB 2014, 94-97.

<sup>7</sup> Voir LENKAITYTĖ OSTERMANN, Manté : *John Cassian Read by Eucherius of Lyon : Affinities and Divergences*, in : VINZENT, Markus (ed.) : *Papers Presented at the Seventeenth International Conference on Patristic Studies Held in Oxford 2015* (= Studia Patristica 97). Leuven : Peeters 2017, 169-182. Mêmes observations ont été faites à partir des *Formulae*, un des deux ouvrages exégétiques d'Eucher, par DULAËY, Martine : *Les relations entre Lérins et Marseille : Eucher et Cassien*, in : CODOU, Y./LAUWERS, M. (éds.) : *Lérins, une île sainte*, 63-82.

gence entre nos deux auteurs est la lecture qu'ils font du livre de l'Exode dont l'analyse sera l'objet de cet article<sup>8</sup>.

## 1. L'EXODE CHEZ JEAN CASSIEN

Ceux qui ont étudié la façon dont Cassien lit et utilise la Bible dans ses œuvres ascétiques, ont remarqué que son interprétation du texte des Écritures est basée sur les besoins de la vie monastique. La lecture des Écritures pour Cassien est un exercice ascétique, un moyen de combattre les vices et de cultiver les vertus, dans le chemin de perfection qui doit mener vers la pureté du cœur<sup>9</sup>. Le contenu qui intéresse le moine marseillais dans le texte sacré est celui qui peut former la morale et la vocation monastique de son lecteur. Les grandes histoires bibliques doivent ainsi servir d'images et d'allégories de la quête spirituelle et de différentes voies, aussi bonnes que mauvaises, que cette quête pourrait prendre.

### *L'Égypte, figure du monde*

C'est dans les *Conférences* que l'histoire de l'Exode prend le plus d'importance<sup>10</sup>. Cet événement majeur du peuple hébreu est présenté par Cassien comme une allégorie de la migration ascétique vers la vie parfaite. La vie monastique est un cheminement vers la terre promise où le moine doit emprunter « la voie royale (cf. Nb 20,17) qui conduit à Dieu, la voie directe et sûre, qui évite les détours et les retards inutiles »<sup>11</sup>.

<sup>8</sup> Une brève présentation du sujet dans LE DÉAUT, R./LÉCUYER, J. : *Exode*, 1986. L'analyse de plusieurs passages importants liés à l'Exode chez Cassien dans KELLY, Christopher J. : *Cassian's Conferences. Scriptural Interpretation and the Monastic Ideal*. Farnham : Ashgate 2012, 58-85. Pour Eucher, nous avons nous-même traité le thème dans LENKAITYTĖ, Mantė : *Eucher interprète de la Bible dans l'« Éloge du désert »*, in : CODOU, Y./LAUWERS, M. (éds.) : *Lérins, une île sainte*, 83-104, ici 93-97, avec une première évaluation de ce sujet par rapport aux écrits de Cassien, *ibid.*, 102sq.

<sup>9</sup> Voir FRANK, Karl Suso : *Asketischer Evangelismus. Schriftauslegung bei Johannes Cassianus*, in : SCHÖLLGEN, Georg/SCHOLTEN, Clemens (éds.) : *Stimuli. Exegese und ihre Hermeneutik in Antike und Christentum. Festschrift für Ernst Dassmann (= JAC 23)*. Münster : Aschendorff 1996, 435-443 ; STEWART, C. : *Cassian the Monk*, 90-95, 100-113 ; KELLY, C.J. : *Cassian's Conferences, passim*.

<sup>10</sup> Dans les *Institutions*, les événements de l'Exode ne sont évoqués qu'à trois reprises et toujours comme une application littéraire aux réalités de la vie monastique : l'ordre de Dieu à Moïse d'enlever les sandales d'Ex 3,5 dans *Inst.* I,9,2, pour montrer que dans la tradition égyptienne le verset est interprété « selon la lettre » (*secundum litteram*) comme une obligation d'enlever les sandales lors de la célébration eucharistique ; les paroles du pharaon déclarant qu'il ignore le Seigneur d'Ex 5,2 dans *Inst.* XII,8,2, pour montrer que la bonne attitude (appuyée sur Jn 8,55) est le contraire ; l'institution des chefs du peuple d'Ex 18,25 dans *Inst.* IV,7, interprétée comme l'ordre que les novices soient dirigés par un ancien (le dernier passage sera interprété allégoriquement dans *Conf.* VII,5,2, voir ici-bas, n. 58).

<sup>11</sup> LE DÉAUT, R./LÉCUYER, J. : *Exode*, 1986. La vie royale est encore un thème lié à l'Exode qui revient plusieurs fois dans les œuvres de Cassien (*Inst.* XI,4 ; *Conf.* II,2 ; VI,9 ; XXIV,24-



Selon cette approche, l'Égypte est l'image du monde que doivent quitter les moines symbolisés par le peuple d'Israël. Dans le discours de l'abbé Paphnuce (*Conférence III*), parmi les trois manières d'apercevoir la vocation de suivre Dieu, celle qui se produit par un intermédiaire humain<sup>12</sup> est vue comme étant « de même ordre » (*quo ordine*) que la libération des enfants d'Israël de la misère d'Égypte par le ministère de Moïse<sup>13</sup>. Moïse représente « un saint personnage », un ancien, qui par les exhortations décide la personne à se libérer du monde et à se consacrer à la profession monastique. Si dans cette occurrence l'allégorie égyptienne ne reçoit pas plus d'explication, elle est développée dans le chapitre 7 de la même *Conférence III*. En s'appuyant sur une interprétation allégorique de Gn 12,1 présentée dans le chapitre précédant (*Conf. III,6*), l'abbé Paphnuce discute comment, après avoir quitté les biens de ce monde (c'est le renoncement corporel), le moine doit aussi renier la vie passée avec ses vices et ses passions<sup>14</sup>. En effet, le moine ne doit jamais retourner par le désir à ce qu'il a abandonné, « comme le firent autrefois les Hébreux. Moïse les avait tirés d'Égypte. Ils y rentrèrent, non de corps certes, mais de cœur »<sup>15</sup>. Les Hébreux ont autrefois abandonné leur Dieu, « qui les avait délivrés parmi un déploiement inouï de prodiges », pour adorer les idoles égyptiennes. Dans sa colère, Dieu les frappa dans le désert<sup>16</sup>. De même les moines, oubliant la manne qu'ils ont pu goûter en rentrant dans la profession monastique, tomberont eux aussi sous la même condamnation divine s'ils murmurent comme les Hébreux : « Qu'il faisait bon en Égypte ! Nous étions assis devant les pots de viande, et nous mangions à satiété l'oignon, l'ail, les concombres et les melons ! »<sup>17</sup>.

En effet, ce que le peuple d'Israël a vécu lors de son long périple à travers le désert est une image de ce que vit le moine aujourd'hui : « Certes, tout cela arrivait en figure (*figura*) au peuple [juif], mais nous la voyons être accomplie maintenant (*nunc impleri*) tous les jours, dans notre état et profession »<sup>18</sup>. Les « pots de viande » égyptiens que les Hébreux ont tant regrettés, ce sont les vices, les penchants et les passions d'autrefois qui perturbent encore l'esprit du moine « qui crie par ses actes et ses pensées

25), mais que nous n'exploiterons pas. Cf. SHERIDAN, Mark : *Job and Paul: Philosophy and Exegesis in Cassian's Sixth Conference*, in : *Studia monastica* 42 (2000), 271-294, ici 283-287.

<sup>12</sup> Les deux autres étant celle qui vient directement de Dieu, et celle qui est le résultat d'une nécessité.

<sup>13</sup> *Conf. III,4,3* avec une allusion à Ex 3,17 et 14,30 (SC 42, p. 142). La *Conf. III* est aussi analysée dans KELLY, C.J. : *Cassian's Conferences*, 70-76.

<sup>14</sup> Ces deux premiers renoncements doivent être suivis par le troisième, celui par lequel l'esprit renonce à penser ce qui est visible pour se concentrer sur l'invisible.

<sup>15</sup> *Conf. III,7,5*, SC 42, p. 148. L'expression *corde reversi* provient de Ac 7,39-40 cité dans la suite de ce passage.

<sup>16</sup> *Ibid.*

<sup>17</sup> *Ibid.*, la citation biblique de Cassien combinant Nb 11,18, Ex 16,3 et Nb 11,5.

<sup>18</sup> *Conf. III,7,6*, SC 42, p. 148sq.

avec eux [sc. les Juifs] : 'Qu'il faisait bon en Egypte !' »<sup>19</sup>. Et de même que « sur six cent trois mille hommes en état de porter les armes qui furent comptés au sortir de l'Egypte, deux seulement entrèrent dans la terre de la promesse » (cf. Ex 38,26 ; Nb 14,38), de même aujourd'hui peu et rares sont ceux qui peuvent donner des exemples de vertu, c'est-à-dire ceux qui ont réussi à quitter le monde non seulement corporellement mais aussi spirituellement<sup>20</sup>. Et l'abbé Paphnuce de conclure toute cette section : « Ainsi, un renoncement corporel et la sortie en quelque sorte locale d'Egypte ne nous servirait de rien. Mais il y faut joindre le renoncement du cœur, des deux le plus élevé, le plus utile aussi »<sup>21</sup>.

### *L'Egypte, terre du combat spirituel*

La terre d'Egypte peut aussi être le symbole du combat spirituel. Dans la *Conférence XXI*, l'abbé Théonas raconte que durant le carême, quand le jeûne est renforcé, les moines sont assaillis par « la nation ennemie », à comprendre des démons, qui les poussent à quitter leur cellule<sup>22</sup>. Ces démons accablants sont en effet des Egyptiens spirituels : « De même que (*secundum illam similitudinem*) les Egyptiens opprimaient jadis (*tunc*) les enfants d'Israël sous de violentes afflictions, ces Égyptiens spirituels (*intellectuales Aegyptii*) s'efforcent maintenant encore (*nunc quoque*) de courber sous un dur et boueux travail le véritable Israël, le peuple des moines (*verum Israhel, id est monachorum plebem*) ». Ces « Egyptiens » qui veulent empêcher les moines de quitter la terre d'Egypte « à l'aide d'une tranquillité agréable à Dieu » et de passer « au désert des vertus (*ad heremum virtutum*) pour [leur] salut »<sup>23</sup>, agissent en effet sous l'instigation du Pharaon, celui-ci ne voulant pas laisser les Hébreux offrir le sacrifice au Seigneur dans le désert<sup>24</sup>. Car pour un moine, ce n'est que « dans le désert d'un cœur libre » (*non nisi in heremo liberi cordis*) qu'un tel sacrifice, considéré comme vanité par les démons, peut s'offrir<sup>25</sup>.

Dans ce petit passage de la *Conférence XXI* que nous avons tenté de paraphraser, Cassien change constamment entre les images bibliques et les réalités de la vie spirituelle. Il vient d'abord à l'aide de ses lecteurs en

<sup>19</sup> *Conf.* III,7,6, SC 42, p. 149.

<sup>20</sup> Selon Paphnuce, l'Évangile confirme cette figure par les mots : « Beaucoup d'appelés, mais peu d'élus » (Mt 22,14), *Conf.* III,7,7, SC 42, p. 149.

<sup>21</sup> *Conf.* III,7,7, SC 42, p. 149.

<sup>22</sup> *Conf.* XXI,28,3, SC 64, p. 103. B. Ramsey a tort à notre avis d'interpréter cette phrase dans le sens purement littéraire – il pense que Cassien parle ici des attaques réelles contre les moines, RAMSEY, Boniface : *John Cassian : The Conferences* (= ACW 57). New York N.Y : Paulist Press 1997, 755. La suite du passage montre clairement qu'il s'agit d'un langage allégorique.

<sup>23</sup> *Ibid.*

<sup>24</sup> *Conf.* XXI,28,4, SC 64, p. 103sq, avec la citation de Ex 5,8–9 (LXX).

<sup>25</sup> *Conf.* XXI,28,4, SC 64, p. 104, suivi par une citation de Sir 1,24 (LXX).

établissant une analogie (de même que jadis..., de même maintenant...), et procède ensuite en exploitant les images vétérotestamentaires en fonction de son sujet. Le sujet véritable de tout ce développement sont les moines, le « nous » : c'est « nous » que les démons veulent empêcher de passer « au désert des vertus », et c'est « contre nous » que frémit le Pharaon dans sa colère. Il faut savoir lire ces images (et les anciens le savaient beaucoup mieux que nous aujourd'hui) pour déchiffrer l'enseignement avancé par l'interlocuteur de Cassien. Dans ce cas précis, c'est en recourant à un autre passage qui explique l'utilité du jeûne dans la même *Conférence XXI*<sup>26</sup>, que l'on comprend que l'Égypte représente ici le vice et tout ce qui détourne le moine de Dieu tandis que le Pharaon et les Égyptiens sont les démons. Ces démons accablent le moine affaibli par le jeûne, en le poussant soit vers le vice de la gourmandise soit vers celui de l'acédie (ce qui fait que le moine veut fuir sa cellule<sup>27</sup>). Ils veulent empêcher le moine de parvenir au « désert des vertus », ou au « désert d'un cœur libre », c'est-à-dire à cet état de vie moral et spirituel dans lequel l'ascète atteint la pureté de cœur et de corps, en offrant de cette manière le sacrifice saint au Seigneur<sup>28</sup>.

Il faut enfin remarquer le sens du terme *verus Israel* appliqué au « peuple des moines » dans ce passage. Chez les auteurs chrétiens des premiers siècles, le « véritable Israël » était vu comme étant constitué de l'ensemble des chrétiens, c'est-à-dire de ceux qui ont reconnu le Christ par opposition à ceux – les Juifs – qui demeurent dans l'ignorance<sup>29</sup>. Or Cassien applique le terme exclusivement aux moines, ce qui reflète son attitude, exprimée aussi dans d'autres passages, que les moines forment l'élite de l'Église<sup>30</sup>, car ils sont des chrétiens les plus fervents qui ont su garder la perfection de l'Église primitive des temps apostoliques<sup>31</sup>.

Le même épisode biblique – la corvée des Hébreux sous le Pharaon – intervient encore une fois dans les *Conférences*, toujours en lien avec le

<sup>26</sup> *Conf.* XXI,16,2 (SC 64, p. 92) : « [Le jeûne] n'est pas bon en soi, ni nécessaire pour lui-même : ce qui en fait la pratique salutaire, c'est qu'elle propose d'acquérir la pureté de cœur et de corps, et de réconcilier l'âme pacifiée avec son Auteur, en émoussant les aiguillons de la chair ».

<sup>27</sup> Voir *Conf.* V,11,8, SC 54, p. 201.

<sup>28</sup> Le sacrifice n'a pas ici le sens de l'eucharistie ; c'est un sacrifice moral et spirituel que le moine offre à Dieu par son ascèse.

<sup>29</sup> SIMON, Marcel : *Verus Israel. Etude sur les relations entre chrétiens et juifs dans l'Empire Romain (135–425)*. Paris : E. de Boccard 1948, 100–124 ; BOBICHON, Philippe : *Le thème du « Verus Israel »*. *Est-il constitutif de la controverse entre christianisme et judaïsme ?*, in : *Annali di storia dell'esegesi* 22 (2005), 421–444.

<sup>30</sup> Cf. RAMSEY, B. : *John Cassian : The Conferences*, 755. Parmi les références indiquées par BOBICHON, P. : *Le thème du « Verus Israel »*, 432 et note 66, l'interprétation du véritable Israël comme étant réalisé dans l'idéal monastique, avant Cassien ne se trouve que chez PAULIN DE NOLE : *Lettre XVIII*,5 (PL 61,239C).

<sup>31</sup> L'analyse des deux versions des origines apostoliques du monachisme selon Cassien dans VOGÜÉ, Adalbert de : *Monachisme et Église dans la pensée de Cassien*, in : *Théologie de la vie monastique* (= *Théologie* 49). Paris : Aubier 1961, 213–240, ici 214–222.

jeûne monastique. Pour donner un enseignement sur l'importance de se confesser auprès d'un ancien, l'abbé Moïse dans la *Conférence* II raconte de l'abbé Sérapion que, dans sa jeunesse monastique, il avait pris l'habitude de voler un pain lors du repas de la neuvième heure, pour la dévorer ensuite en cachette. « Je me trouvais en quelque sorte, comme jadis les Hébreux, – raconte l'abbé Sérapion, – sous la fêrule des inspecteurs de Pharaon ; en place de briques, telle était la lourde corvée à laquelle ils me contraignaient, et j'en souffrais au dernier point »<sup>32</sup>. Les « inspecteurs de Pharaon », ce sont le vice de la gourmandise et les pensées secrètes, instigués par les démons, dont la cruelle violence s'exerce sur le moine tant qu'il ne confesse pas ses péchés à son ancien. C'est « la cruelle tyrannie », « le joug de la captivité », « la captivité la plus dure », « la domination diabolique »<sup>33</sup>, non plus celle que les Hébreux ont subi en Egypte, mais celle qui tourmente la conscience de l'ermite tant que le vieillard ne l'absout pas.

### *Le combat contre sept nations*

L'imagerie de l'Exode, qui inclut la conquête de la terre promise, se dessine en arrière fond de l'ensemble de la *Conférence* V qui traite des huit principaux vices<sup>34</sup>. C'est « le témoignage des Ecritures » (*scripturarum testimonia*)<sup>35</sup> sur lequel s'appuie l'abbé Sérapion pour expliquer le caractère et la nature de chaque vice particulier et la manière de les combattre. Les vices sont pour lui « les sept nations dont le Seigneur promet de donner les terres aux enfants d'Israël, après leur sortie d'Egypte »<sup>36</sup>. Pour justifier sa méthode exégétique permettant d'identifier sept vices avec les sept nations du Canaan, Sérapion recourt à saint Paul : « Tout, selon l'Apôtre, leur arrivait en figure (*in figura*, cf. 1 Co 10,6) ; nous devons donc regarder ces événements comme écrits pour notre instruction ». Suit la citation du Deutéronomiste énumérant les sept nations que le Seigneur livrera au peuple hébreux<sup>37</sup>, et la discussion sur le rapport des sept nations au nombre des vices. Par ce passage, Cassien arrive à justifier sa méthode d'application des Ecritures pour la vie ascétique en recourant à la phrase de saint Paul sur le sens figuratif des Ecritures<sup>38</sup>. Les mêmes paroles de l'Apôtre seront égale-

<sup>32</sup> *Conf.* II,11,2, SC 42, p. 121.

<sup>33</sup> Ce sont les termes qui parsèment le chapitre : *saevissima tyrannis, captivitatis iugum, dominatio, dirissima captivitas, diabolica tyrannis* (*Conf.* II,11, SC 42, p. 121-123).

<sup>34</sup> Cf. KELLY, C.J.: *Cassian's Conferences*, 82-85.

<sup>35</sup> *Conf.* V,4,1, SC 42, p. 190.

<sup>36</sup> *Conf.* V,16,1, SC 42, p. 207.

<sup>37</sup> *Conf.* V,16,1, SC 42, p. 207sq, avec la citation de Dt 7,1-2.

<sup>38</sup> Le passage paulinien auquel se réfère Cassien (1 Co 10,1-10) présente certes le sens chrétien de l'Exode, mais chez Paul il s'agit d'un autre événement (le passage de la mer Rouge et la traversée du désert, et non pas la conquête du Canaan) et d'une lecture qui, tout en donnant un enseignement moral, s'appuie sur le sens sacramentel de l'Exode (cf. LE DÉAUT, R./LÉCUYER, J. : *Exode*, 1969).



ment citées par Eucher, mais nous verrons qu'il le fera dans un tout autre sens.

La suite de la conférence de l'abbé Sérapion suit la même ligne interprétative. A la remarque de Germain (comme s'il repérait une incohérence dans l'exégèse de l'ancien) qui se demande pourquoi il y a huit principaux vices alors qu'il n'y a que sept nations opposées au peuple d'Israël<sup>39</sup>, Sérapion répond par un nouveau développement. De même que à ce moment de l'histoire les Hébreux sont déjà délivrés d'« une nation très puissante », les Egyptiens, de même les moines, « dégagés des filets du siècle », sont « exempts du vice de la gastrimargie »<sup>40</sup> et donc libérés du premier vice, c'est-à-dire de la première nation ennemie. Toutefois, il reste toujours le danger qu'« une abstinence excessive, en causant l'épuisement ou la faiblesse, ne nous force de revenir en Egypte, c'est-à-dire à la concupiscence de la bouche et de la chair, avec laquelle nous avons rompu en renonçant au monde ». Les Hébreux qui, « sortis de l'Egypte pour entrer dans la solitude des vertus », regrettent leurs pots de viande, signifient au sens figuré (*figuraliter*) ces effets négatifs d'une ascèse trop poussée<sup>41</sup>.

De même que la terre égyptienne n'est jamais donnée à Israël, de même, « de quelque ardeur spirituelle que nous soyons entrés au désert des vertus, la gourmandise reste une voisine »<sup>42</sup>. Tel l'Egyptien qui n'est pas exterminé par le peuple d'Israël, ainsi le besoin naturel de la nourriture ne peut jamais être retranché<sup>43</sup>. En revanche, de même que les sept nations de Canaan doivent être exterminées par les Hébreux, de même les sept autres vices, « comme ils sont mauvais de tout point », doivent être bannis absolument « des replis secrets du cœur »<sup>44</sup>.

Dans la suite de sa conférence, l'abbé Sérapion évoque une autre difficulté, à savoir pourquoi Abraham a parlé des dix nations de Canaan dont la terre sera l'héritage du peuple juif (cf. Gn 15,18–21), tandis que Moïse ne parle que des sept. Encore une fois, la solution donnée ne relève pas du sens historique des Ecritures, mais s'oriente vers le sens spirituel. Les trois nations auxquelles le moine n'est plus confronté sont d'abord les gentils, symbole de l'idolâtrie, et les Juifs, symbole du blasphème, c'est-à-dire l'état de l'âme avant la réception de la grâce du baptême. Puis, en troisième lieu, viennent les Egyptiens ou la gourmandise, le vice que le moine quitte en

<sup>39</sup> *Conf.* V,17, SC 42, 210. L'explication du nombre huit sera donné plus tard dans la *Conf.* V,25,1 (SC 42, p. 215), avec le recours à la parabole de l'esprit immonde qui revient à la maison nettoyée en prenant avec lui sept autres esprits méchants (Mt 12,43–45).

<sup>40</sup> *Conf.* V,18,1, SC 42, p. 210.

<sup>41</sup> *Ibid.* Une pareille analogie était déjà faite dans *Conf.* III,7,6 voir ci-dessus, n. 19.

<sup>42</sup> *Conf.* V,19,1, SC 42, p. 211.

<sup>43</sup> *Conf.* V,19,3 (SC 42, p. 211) : « Refuser au corps l'indispensable nourriture serait vouloir le tuer, et en même temps charger son âme d'un crime ».

<sup>44</sup> *Ibid.*



renonçant au monde et en parvenant au désert spirituel<sup>45</sup>. Nous avons ici deux étapes de la vie chrétienne qui se succèdent : le baptême suivi par la vie monastique. Mais Cassien ne valorise pas le baptême. Ailleurs, il place « les séculiers » dans la catégorie des « charnels », qui est aussi celle des païens, tandis que seuls les moines sont « les spirituels »<sup>46</sup>. Le baptême paraît n'être qu'une étape préparatoire à l'état monastique, celui-ci étant nettement supérieur, car seuls les moines ont réussi à se soustraire à la domination de la loi et du péché. De sorte que, pour Cassien, « la grande ligne de démarcation entre les hommes est moins le baptême que la profession monastique »<sup>47</sup>.

Et voici qu'il ne reste que sept nations, ou sept vices, à combattre. Ce combat a lieu « dans notre cœur » (*in corde nostro*), « dans la retraite de notre âme » (*in animae nostrae recessu*)<sup>48</sup>. En s'arrogant l'âme du moine, le vice « exterminé Israël, c'est-à-dire la contemplation des choses sublimes et saintes ». En effet, les deux ne peuvent cohabiter – soit les vices exterminent les vertus, soit ils doivent laisser la place « au peuple d'Israël, c'est-à-dire aux vertus qui les combattent ». Ces vertus, qui succèdent aux vices contraires, « méritent bien le nom d'enfants d'Israël, c'est-à-dire de l'âme qui voit Dieu »<sup>49</sup>. Nous avons vu dans la *Conférence XXI* que le peuple d'Israël pouvait signifier les moines, l'état monastique dans un sens global<sup>50</sup>. Or ici, dans le cadre de l'enseignement sur les vertus et les vices, le nom d'Israël reçoit une application beaucoup plus restreinte. En entrant dans la vie monastique, le moine ne peut s'arroger automatiquement le nom d'« Israël véritable ». Ce titre reste réservé à l'état supérieur de la vie morale et spirituelle, la pureté du cœur et la contemplation, qui sont le but du moine et qui permettent que le règne de Dieu s'établisse en lui<sup>51</sup>.

Pour terminer ce long développement sur le combat contre les vices, l'abbé Sérapion invoque un autre passage scripturaire – les nations issues

<sup>45</sup> *Conf.* V,22, SC 42, p. 213.

<sup>46</sup> *Conf.* IV,19, SC 42, p. 182-184.

<sup>47</sup> Cf. *Conf.* XVIII,5-7, SC 64, 14-21. Voir une très bonne analyse par VOGÜÉ, Adalbert de : *Monachisme et Église dans la pensée de Cassien*, 227-229 (227 pour la citation).

<sup>48</sup> *Conf.* V,23,1, SC 42, p. 214.

<sup>49</sup> *Conf.* V,23,1-2, SC 42, p. 214.

<sup>50</sup> Voir n. 23 et 30 ci-dessus.

<sup>51</sup> Ce but est décrit dans la *Conférence I*. Pour le vocabulaire similaire à celui qui revient dans notre passage, voir *Conf.* I,13,2, SC 42, p. 91. Dans l'étymologie d'Israël comme « l'âme qui voit Dieu », un autre épisode vétérotestamentaire est sous-jacent, celui de Jacob et du changement de son nom en Israël (Gn 32,23-33). Pour Cassien, Jacob et Israël représentent en effet deux états successifs de vie spirituelle, à savoir la vie pratique et la vie contemplative. Pour l'analyse de ces passages chez Cassien et chez ses prédécesseurs à partir de Philon, voir SHERIDAN, Mark : *Jacob and Israel: A Contribution to the History of an Interpretation*, in : *Studia Anselmiana* 116 (1995), 218-241. Cassien est le premier dans la littérature latine d'appliquer l'allégorie Jacob-Israël pour décrire l'entier du parcours de la vie spirituelle, *ibid.*, 239-241.

des trois fils de Noé (Gn 9,18–10,32) – pour rapporter « une vieille tradition » selon laquelle en chassant des terres de Canaan « les fils de Sem », les fils d'Israël ne font que se restituer « l'antique domaine de ses pères »<sup>52</sup>. Encore une fois,

« c'est là une figure (*quae figura*) qui s'accomplit très certainement en nous. De par la volonté divine, ce n'est pas aux vices que le domaine de notre cœur a été donné par droit de nature, mais aux vertus. Après la prévarication d'Adam, ces Chananéens insolents les chassent de leur fief. Mais, rétablies dans leurs droits par nos soins et nos labeurs, avec la grâce de Dieu, elles rentrent dans leur propriété, plutôt qu'elles ne s'emparent d'un bien étranger »<sup>53</sup>.

L'homme fut créé bon, mais à cause de la chute d'Adam, les vices envahirent son cœur. En reconquérant l'âme du moine, les vertus ne font que rentrer en ce qui leur appartient.

#### *L'agir de Dieu et l'œuvre de la grâce*

Si le moine sort victorieux de ces combats qui prennent place dans son cœur, il ne peut en aucun cas mettre la victoire sur son propre compte. Les forces humaines ne sauraient surmonter de si puissants ennemis sans le secours divin. Ainsi les paroles de Moïse dans le Deutéronome, avertissant les Hébreux de ne pas oublier que le Seigneur est celui qui les a délivrés de l'Égypte et qui a anéanti les peuples devant eux, doivent prévenir les moines de ne pas se confier à leur succès. C'est la grâce qui donne la perfection dans la vertu et « c'est à [Dieu] que nous devons rapporter chaque jour tout l'honneur de nos victoires »<sup>54</sup>. Mais le moine n'est pas pour autant exempt de la responsabilité, puisqu'il est doté du libre arbitre. Il est certes vrai que c'est l'œuvre de la grâce qui fait entrer Israël dans la terre promise et qui anéantit devant lui nombre de peuplades, mais il incombe à Israël soit de les frapper à l'anéantissement, soit au contraire les épargner et les laisser vivre ; de conclure ou non avec elles des traités ; de s'allier, ou non, avec elles par des mariages. Responsabilité qui correspond à celle de l'ascète : « Ménager les occasions de salut, les issues heureuses et la victoire finale : voilà la part de la grâce divine ; la nôtre consiste à répondre par l'effort ardent ou la mollesse aux prévenances de Dieu »<sup>55</sup>. Voilà pour-

<sup>52</sup> *Conf.* V,24,1, SC 42, p. 214. Pour cette « vieille tradition », Cassien est tributaire de PS. CLÉMENT : *Reconnaitances* I,30–31 (voir RAMSEY, B. : *John Cassian : The Conferences*, 209). Le roman pseudo-clémentin, traduit du grec en latin par Rufin peu de temps avant l'an 406, était connu dans le Sud de la Gaule, notamment à Lérins, voir COURCELLE, Pierre : *Nouveaux aspects de la culture lérinienne*, in : REL 46 (1968), 379–409, ici 383–386.

<sup>53</sup> *Conf.* V,24,2, SC 42, p. 215.

<sup>54</sup> *Conf.* V,14,5–15,3, SC 42, p. 205–207, avec les citations de Dt 7,21–23 ; Dt 8,12–15 et Dt 9,4–5.

<sup>55</sup> *Conf.* III,19,2–3, SC 42, p. 162sq., passage débuté par la citation de Dt 7,1–3. Pour le débat sur le rôle de la grâce et du libre arbitre dans les œuvres de Cassien, cf. CASIDAY, A. :

quoi Dieu peut également envoyer une tentation pour éprouver un juste dans l'adversité, de même que Dieu a éprouvé son peuple dans le désert<sup>56</sup>.

Nous avons présenté les principaux thèmes de l'Exode dont l'interprétation allégorique est un appui scripturaire sur lequel Cassien construit sa doctrine ascétique. D'autres moments, plus ponctuels, peuvent intervenir pour justifier une telle ou une telle pratique ou pour expliquer un certain état spirituel. Ainsi, le buisson qui ne brûle pas de Ex 3,2 est le symbole du « buisson de notre chair qui, enveloppé du feu innocent [de la mortification], ne sera pas consumé » par la luxure<sup>57</sup>. Ou encore, le moine qui arrive à « éteindre les passions et réduire sous l'empire de la raison la troupe inconstante de [ses] pensées », atteint alors « le rang de ce centenier spirituel » (*spiritalis huius centurionis*) dont le sens était « mystiquement désigné » (*mystice designatum*) dans les centeniers institués par Moïse comme responsables du peuple en suivant le conseil de Jéthro<sup>58</sup>. On peut enfin recourir à la symbolique du chiffre quarante (quarante jours de jeûne de Moïse, « les quarante années qu'Israël demeura dans le désert, et les quarante mystiques stations qui en marquèrent la traversée ») pour expliquer « le mystère de ce nombre » (*numeri sacramentum*) en lien avec le carême<sup>59</sup>.

D'après tout ce qui précède, nous pouvons dire que pour Cassien, la vie monastique est la réalisation, l'accomplissement de l'expérience juive de l'Exode d'autrefois. Les événements de l'Exode sont des figures (*figurae*) de ce qui s'accomplit (*impletur*) aujourd'hui « en nous », c'est-à-dire les moines. Pour Cassien, il y a la « similitude » entre les expériences qu'ont vécues d'un côté le peuple hébreu en Egypte, puis lors de la traversée du désert et la conquête de la terre promise, et celles que, de l'autre côté, vit maintenant (*nunc*) « le vrai Israël », le peuple des moines, ou, dans le sens plus restreint, l'âme qui a accompli sa traversée du désert et est arrivée à la contemplation de Dieu. Les réalités du vécu sont les mêmes, mais aujourd'hui elles sont transposées dans un niveau spirituel : tous les combats et les conquêtes ont désormais lieu à l'intérieur de l'âme du moine. Les événements historiques ont la valeur de préfigurer l'expérience monastique et d'instruire le moine sur les questions de son avancement spirituel. Cet avancement est vu par Cassien comme un combat quotidien contre les démons et les vices qui, sauf de rares moments où l'âme atteint les hauteurs de la contemplation, ne laissent jamais tranquille le cœur de l'ascète.

*Tradition and Theology*, 66sq (avec de références multiples), à l'intérieur d'une large discussion sur la théologie monastique de Cassien, *ibid.*, 16–118.

<sup>56</sup> *Conf.* VI,11,1, SC 42, p. 233, avec la citation de Dt 8,2.

<sup>57</sup> *Conf.* XII,11,5, SC 54, p. 139.

<sup>58</sup> *Conf.* VII,5,2, SC 42, p. 250, cf. Ex 18,21.25.

<sup>59</sup> *Conf.* XXI,28,1, SC 64, p. 103, cf. Ex 34,28 ; Nb 33 ; Dt 29,4. Pour cette thématique dans la littérature patristique, voir DANÉLOU, Jean : *Le symbolisme des quarante jours*, in : La Maison-Dieu 31 (1952), 19–33.

## 2. L'EXODE CHEZ EUCHER DE LYON

A la fin de 427 ou en 428, Eucher adresse une lettre intitulée *Eloge du désert* (*De laude eremi*) au moine Hilaire<sup>60</sup>. Celui-ci vient de regagner la communauté monastique de Lérins, après avoir suivi quelque temps le fondateur du monastère Honorat à Arles où ce dernier fut élevé au siège épiscopal<sup>61</sup>. Pour Eucher, c'est une occasion de louer les qualités du désert monastique, représenté par la communauté lérinienne. En dehors du prologue et de l'épilogue de la lettre, ce petit traité peut être divisé en deux grandes parties, la première (ch. 5–26) traitant des déserts dans la Bible, et la deuxième (ch. 27–43) décrivant en termes allégoriques le désert monastique.

Contrairement à Cassien, qui choisit les épisodes bibliques isolées en fonction de l'enseignement qu'il propose, Eucher parcourt chronologiquement l'histoire du salut, dont l'événement de l'Exode constitue la partie la plus importante (ch. 7–16)<sup>62</sup>. L'argument majeur d'Eucher peut se résumer ainsi : le désert est le lieu dans lequel abondent les grâces divines et où Dieu se montre plus facilement à ses saints<sup>63</sup>. Déjà Moïse reçoit sa mission dans le désert quand il voit et entend le Seigneur dans le buisson ardent. L'ordre divin d'ôter les sandales est le signe manifeste de la sainteté du sol du désert<sup>64</sup>. Suit la description du périple des Hébreux au désert. Dieu guide les Juifs par la colonne de nuée et la colonne de feu (ch. 8). Il ouvre la mer Rouge devant son peuple pour qu'elle recouvre ensuite de ses flots l'armée de Pharaon (ch. 9–10). Dans le désert du Sinaï, le Seigneur abreuve les Hébreux, une fois en faisant sortir l'eau d'un rocher, et une autre, en adoucissant l'eau amère de Marra (ch. 11). Il y nourrit son peuple par la manne, le pain tombé du ciel (ch. 12), et permet que les vêtements ne s'usent pas (ch. 14). Au sommet des faveurs divines accordées aux Hébreux dans le désert, la Loi écrite par le doigt de Dieu (ch. 13).

<sup>60</sup> L'édition, la présentation et le commentaire du texte (= *Laud.*) dans PRICOCO, S. : *Eucherio. Elogio dell'eremo* (voir n. 6 ci-dessus) ; la traduction française par C. Carraud, revue par nous-même, dans COLL. : *L'île des saints* (= Pdf 105) (voir n. 1 ci-dessus), 23–44.

<sup>61</sup> Le fait est évoqué par Eucher au début de sa lettre, *Laud.* 1–2. Ce passage est aussi la source pour HONORAT DE MARSEILLE : *Vie d'Hilaire d'Arles* 8 (SC 404, p. 104–106), qui cite les premières phrases d'Eucher.

<sup>62</sup> Nous reprenons dans ce chapitre, en résumant et en complétant, nos deux articles, *Eucher interprète de la Bible* (voir n. 8 ci-dessus), et *Magna loci gratia : désert, lieu de salut selon Eucher de Lyon*, in : HAINTHALER, T./MALI, F./EMMENEGGER, G./LENKAITYTÉ OSTERMANN, M. (éds.) : *Für uns und für unser Heil. Soteriologie in Ost und West* (= Pro Oriente 37 / Wiener Patristische Tagungen VI). Innsbruck : Tyrolia Verlag 2014, 181–195.

<sup>63</sup> Selon J. Pepino, la vraie intention d'Eucher était de retenir Hilaire à Lérins (face à la possibilité du retour à Arles) en prouvant que c'était le meilleur endroit pour la vie monastique. Toute l'argumentation de la lettre d'Eucher serait dirigée dans ce sens, PEPINO, J. : *St. Eucherius of Lyons* (voir n. 1 ci-dessus), 196–228.

<sup>64</sup> *Laud.* 7,1–2, avec une référence à Ex 3,1–2 et la citation de Ex 3,5, Pdf 105, p. 26.



Le choix des passages de l'Exode par Eucher est très différent de celui de Cassien. De plus, l'auteur lérinien privilégie le sens littéral, historique, du texte biblique pour prouver que « ce que la nature des lieux refusait à la commodité, la magnificence de Dieu y pourvoyait avec éclat »<sup>65</sup>. Et quand la même référence biblique se retrouve chez les deux auteurs, le plus souvent, elle reçoit une interprétation différente. Si pour Cassien, l'épisode du buisson ardent est le symbole de la mortification, Eucher y voit le signe de l'honneur divin accordé au désert. De même que pour Cassien, pour Eucher aussi l'Égypte est la figure du monde duquel il faut se libérer<sup>66</sup>, mais pour lui cette libération ne comporte pas de risque de retour à ce qu'on a abandonné (risque du renoncement seulement corporel). Au contraire, elle est la condition d'une liberté intérieure, qui permet de « se défaire des attaches anciennes » pour pouvoir désormais avancer, comme Moïse et les Hébreux, dans le désert<sup>67</sup>. Le départ de l'Égypte et la traversée de la mer Rouge sont définitifs : « Si le Seigneur ouvrit un chemin dans les eaux, puis s'il le recouvrit, c'était pour qu'on partît au désert sans espoir de retour »<sup>68</sup>. Ni les idoles, ni la nostalgie pour les plats égyptiens n'apparaissent dans le texte d'Eucher, pas plus que les combats avec les peuples du Canaan. Il y a aussi une portée eschatologique chez Eucher. Le désert, « aride et inculte », n'est que le lieu de passage. Il faut le traverser pour atteindre la terre promise, « cette terre ruisselante de lait et de miel » (Dt 6,3), identifiée à « la vraie patrie »<sup>69</sup>.

Les passages de l'Exode évoqués par Eucher sont en effet ceux qui étaient traditionnellement vus comme les figures du baptême et de l'eucharistie, de même que Moïse était le type du Christ<sup>70</sup>. A la fin de la section dédiée à l'Exode, l'auteur lérinien rappelle cette typologie sacramentelle en recourant à la citation de la Première épître de saint Paul aux Corinthiens :

« Je sais que ces événements sont rapportés 'comme une figure de nous-mêmes' (*in figuram nostri facta*, 1 Co 10,6), que leur aspect témoigne de mystères ca-

<sup>65</sup> *Laud.* 14,2, PdF 105, p. 29.

<sup>66</sup> *Laud.* 8,1, PdF 105, p. 27.

<sup>67</sup> *Laud.* 7,3, PdF 105, p. 26. C'est ainsi qu'Eucher interprète l'ordre de Dieu donné à Moïse d'enlever ses sandales. Cf. PRICOCO, S. : *Eucherio. Elogio dell'eremo*, 215 ; *Laud.* 44,3 (voir ici-bas, n. 78).

<sup>68</sup> *Laud.* 10,2, PdF 105, p. 28.

<sup>69</sup> *Laud.* 16,1-2, PdF 105, p. 30.

<sup>70</sup> Le fait fut observé par OPELT, Ilona : *Zur literarischen Eigenart von Eucherius' Schrift De Laude Eremiti*, in : *VigChr* 22 (1968), 198-208, qui donne de nombreux parallèles chez les auteurs chrétiens. Pour la typologie de l'Exode chez les auteurs anciens, cf. LUNDBERG, Per-Olof : *La typologie baptismale dans l'ancienne Église*. Uppsala : A.B. Lundequistska Bokhandeln 1942, 116-145 ; DANIELOU, Jean : *Sacramentum futuri. Études sur les origines de la typologie biblique*. Paris : Beauchesne 1950, 129-200 ; ID. : *Exodus*, in : *RAC* 7 (1969), 22-44 ; WESSEL, K. : *Durchzug durch das Rote Meer*, in : *RAC* 4 (1959), 370-389 ; LE DÉAUT, R./LÉCUYER, J. : *Exode, passim*.



chés et que ‘tous ont été baptisés en Moïse dans la nuée et dans la mer, tous ont mangé un aliment spirituel et tous ont bu un breuvage spirituel’ (1 Co 10,2-4). Mais, de même que ces récits nous offrent la foi de l’avenir (*futurorum fidem*), de même ils garantissent la vérité de ces événements (*gestorum veritatem*) ; la valeur du désert ne fléchit pas de ce qu’il faille rapporter les faits à la hauteur des sacrements »<sup>71</sup>.

L’Exode contient le sens sacramentel – et Eucher reste fidèle au texte de saint Paul – tout autant que sa réalité historique prouve l’abondance de la grâce divine pour les habitants du désert<sup>72</sup>. L’approche exégétique d’Eucher est très différente de celle de Cassien qui, rappelons-nous, a fait appel aux mêmes paroles de saint Paul (*in figura*) pour justifier sa lecture des Écritures dans un sens purement ascétique<sup>73</sup>.

On peut toutefois trouver une trace de l’interprétation morale de Cassien dans le texte d’Eucher. Quand celui-ci évoque la Pâque qui ne peut être observée « plus librement qu’au séjour du désert », tout spécialement par « les vertus et la continence – la continence qui est le désert du cœur (*cordis eremus*) »<sup>74</sup>, il se rappelle probablement la réflexion du moine marseillais autour du Pharaon qui voulait empêcher que le peuple d’Israël offre le sacrifice « dans le désert d’un cœur libre (*in heremo liberi cordis*) »<sup>75</sup>. Mais les quarante jours du jeûne, mentionnés en lien avec la Pâque par les deux auteurs, perdent leur portée symbolique dans le texte d’Eucher. Pour lui, les quarante jours du jeûne de Moïse, de même que celui d’Elie et du Seigneur lui-même, sont le signe de la puissance des lieux dans lesquels des jeûnes aussi longs sont possibles, et prouvent de la sorte encore une fois la grâce particulière du désert<sup>76</sup>.

Dans l’épilogue de la lettre (ch. 44), les images de l’Exode resurgissent encore une fois avec une typologie baptismale prononcée. En s’adressant à Hilaire, Eucher le nomme « l’Israël véritable », lui qui regarde « Dieu du cœur »<sup>77</sup>. Nous retrouvons ici les traces de l’interprétation allégorico-morale de l’idéal contemplatif, de l’esprit qui voit Dieu, rencontré chez Cassien. Mais chez Eucher, le titre de véritable Israël a plutôt tendance à revêtir un sens typologique. L’Exode d’Hilaire, la réplique de l’Exode juif, est effectué de la manière la plus parfaite, la manière chrétienne. Si Moïse a pu voir face à face le Dieu de l’Ancien Testament, maintenant Hilaire ren-

<sup>71</sup> *Laud.* 15,1-2, PdF 105, p. 29sq.

<sup>72</sup> PRICOCO, S. : *Eucherio. Elogio dell'eremo*, 228-231, a raison de rappeler que ces deux sens, historique et spirituel, sont également reconnus par Eucher dans ses traités exégétiques. Mais la dimension sacramentelle de tout ce passage n’est pas observée ni par S. Pricoco, ni par KELLY, C. : *The Myth of the Desert* (voir n. 6 ci-dessus).

<sup>73</sup> Voir ci-dessus, n. 38.

<sup>74</sup> *Laud.* 32,3, PdF 105, 36.

<sup>75</sup> Voir ci-dessus, n. 25 et 28.

<sup>76</sup> *Laud.* 32,4-5, PdF 105, 36. Pour Cassien, voir ci-dessus, n. 59.

<sup>77</sup> *Laud.* 44,3 (PdF 105, 43) : *tu nunc verior Israel, qui corde deum conspicaris.*

contre le Christ dans l'intérieur de son cœur. Il est possible qu'en affirmant qu'Hilaire est « délivré depuis longtemps de l'Égypte, ténèbres du siècle », qu'il a « traversé les eaux salutaires où l'ennemi fut englouti », et a suivi « au désert le feu de la foi »<sup>78</sup>, Eucher fasse allusion à la conversion d'Hilaire, à son baptême et à son entrée au monastère de Lérins<sup>79</sup>. Suivent d'autres images de l'Exode lues à travers les références néotestamentaires : c'est par « le bois de la croix » que l'amertume de l'eau goûtée par Hilaire fut changée en douceur ; le rocher d'où jaillit l'eau pour la vie éternelle, c'est le Christ (cf. Jn 4,14) ; le pain venu d'en haut ne nourrit plus l'homme de chair mais l'homme intérieur (cf. Jn 6,50-51) ; le tonnerre de la parole divine qu'entend Hilaire ne vient plus du mont Sinai, mais de l'Évangile ; enfin, Hilaire est « au désert avec Israël », mais il entrera « avec Jésus dans la Terre promise »<sup>80</sup>, cette dernière phrase comportant une allusion à Josué par son nom même, Ièsous.

Les images sacramentelles et christologiques sont aussi évoquées dans le reste de la lettre d'Eucher, par le biais des figures de Jean Baptiste et de Jésus (ch. 21-26), ou par le langage symbolique dans les chapitres qui dépeignent le désert sous les traits du paradis (ch. 38-41). En outre, la lettre d'Eucher révèle toute une typologie biblique du désert qui se déploie à travers les événements de l'Ancien et du Nouveau Testaments ainsi que dans les demeures monastiques d'aujourd'hui. Cette typologie sert à développer les thèmes majeurs de l'œuvre : la sécurité entourant les habitants du désert, la loi divine qui y règne, la nourriture céleste à profusion et la vie de prière continuelle. Pour Eucher, l'histoire de l'Exode constitue la clef d'interprétation, à la lumière du Christ, de la vie retirée où les images baptismales et christologiques manifestent le sens intérieur de l'exode monastique.

C'est ici que réside, à notre avis, la principale divergence entre Eucher et Cassien. Pour ce dernier, l'histoire de l'Exode sert comme une imagerie pour développer exclusivement un enseignement ascétique<sup>81</sup>. L'Exode symbolise allégoriquement la migration ascétique vers la vie parfaite, et la traversée du « désert des vertus », où les moines doivent lutter contre les sept nations de Canaan, symboles de vices, correspond au combat intérieur. Ni la dimension ecclésiale, ni le sens traditionnel de l'Exode comme préfiguration du baptême chrétien n'apparaissent pas chez l'auteur marseillais.

<sup>78</sup> *Laud.* 44,3, PdF 105, p. 43sq.

<sup>79</sup> L'épisode est raconté par Hilaire lui-même dans le panégyrique d'Honorat, sans toutefois que le baptême soit mentionné, voir HILAIRE D'ARLES : *Vie d'Honorat* 23-24. Marie-Denise Valentin (éd.) (= Sources Chrétiennes 235). Paris : Les éditions du Cerf, 132-140. HONORAT DE MARSEILLE : *Vie d'Hilaire d'Arles* 3-7 (SC 404, p. 92-104) ne fait que s'inspirer du récit d'Hilaire.

<sup>80</sup> *Laud.* 44,3, PdF 105, p. 44.

<sup>81</sup> Cassien est le premier parmi les auteurs latins à interpréter systématiquement l'Exode dans le sens strictement ascétique, LE DÉAUT, R./LÉCUYER, J. : *Exode*, 1986.

Eucher, en revanche, ne dédaigne pas le sens historique pour montrer que la grâce et les dons divins, abondants autrefois pour le peuple d'Israël, sont toujours présents pour les actuels habitants du désert, les moines. A un deuxième niveau, il interprète la vie monastique à travers le sens typologique de l'Exode, où le Christ et les sacrements jouent un rôle important. Pour l'auteur lérinien, le cheminement vers la terre promise est pacifiquement dirigé par le Christ. Ce cheminement est certes incarné par la vie monastique, mais il se fait dans et avec l'Eglise<sup>82</sup>.

\*\*\*\*

L'enquête entreprise se proposait d'examiner la manière dont un même thème biblique, à savoir l'Exode, pouvait être traité par deux auteurs contemporains, qui vivaient dans le même cadre monastique, appartenaient au même espace géographique, et qui en outre se connaissaient et se respectaient mutuellement. Comment alors expliquer la différence de leur vision ? Ainsi que l'a souligné M. Dulaey<sup>83</sup>, l'expérience humaine d'Eucher, époux et père, n'était pas celle de Cassien, moine depuis jeune âge. La spiritualité d'Eucher, qui n'est pas centrée sur le monde du monastère mais regarde vers l'Eglise tout entière, pourrait être un legs d'Honorat, le fondateur du monastère de Lérins, et encore plus celui d'Augustin dont les traces sont multiples dans les *Formulae* d'Eucher<sup>84</sup>, mais aussi dans ses œuvres monastiques<sup>85</sup>.

La formation de nos deux auteurs s'avère être aussi un élément à prendre en compte. Cassien mentionne certes une fois que son esprit était « infecté des œuvres des poètes » dès sa petite enfance<sup>86</sup>, et ses œuvres se distinguent par la qualité rhétorique, sans être exempts de certaines connais-

<sup>82</sup> « L'univers d'Eucher est celui de l'Eglise universelle et pas seulement celui du monastère, comme cela semble souvent l'être pour Cassien », DULAHEY, M. : *Les relations entre Lérins et Marseille*, 81.

<sup>83</sup> DULAHEY, M. : *Les relations entre Lérins et Marseille*, 81sq.

<sup>84</sup> Voir DULAHEY, M. : *Augustin en Provence dans les premières décennies du V<sup>e</sup> s. : le témoignage des Formulae d'Eucher*, in : *Comunicazione e ricezione del documento cristiano in epoca tardoantica. XXXII Incontro di studiosi dell'antichità cristiana. Roma, 8-10 maggio 2003* (= *Studia Ephemeridis Augustinianum* 90). Roma : Institutum Patristicum Augustinianum 2004, 121-146.

<sup>85</sup> Plusieurs parallèles dans l'*Eloge* sont indiqués par OPELT, I. : *Zur literarischen Eigenart, passim*. Dans le *De contemptu mundi* 17, l. 402-404 (PRICOCO, S. : *Eucherio di Lione. Il rifiuto del mondo* (De contemptu mundi) (= *Biblioteca patristica* 16). Firenze : Nardini editore 1990, 82), Eucher cite un passage des *Confessions* d'Augustin (*Conf.* VIII,8,4-6), sans toutefois en nommer l'auteur. Deux homélies transmises sous le nom d'Augustin viennent d'être attribuées à Eucher par WEIDMANN, Clemens : *Zwei Weihnachtspredigten des Eucherius von Lyon*, in : ZIMMERL-PANAGL, V./DORFBAUER, L.J./WEIDMANN, C. (éds.) : *Edition und Erforschung lateinischer patristischer Texte. 150 Jahre CSEL. Festschrift für Kurt Smolak zum 70. Geburtstag*. Berlin : De Gruyter 2014, 111-138.

<sup>86</sup> *Conf.* XIV,12, SC 54, 199.

sances philosophiques. Mais dès sa jeunesse, quand il est entré au monastère de Bethléem, puis lors de son séjour auprès des ermites égyptiens, ou plus tard à Constantinople<sup>87</sup> et à Rome, il fut formé et il a vécu dans le monde exclusivement monastique et ecclésiastique. Eucher, en revanche, de par son appartenance à la haute aristocratie gallo-romaine, a dû profiter de la formation destinée à la classe la plus élevée de l'empire, formation qui comme telle devait préparer les plus hauts cadres administratifs<sup>88</sup>. Son univers, d'abord celui d'un aristocrate de l'ordre sénatorial, et ensuite d'un homme de l'Église, était beaucoup plus large que seulement le cadre monastique, et ce n'est pas un hasard si quelques années plus tard il fut appelé à quitter son séjour lérinien pour occuper le prestigieux siège de l'évêque de Lyon. Cette différence du milieu dans lequel ont évolué Cassien et Eucher peut de la sorte expliquer la différence de leur interprétation de l'Exode : étroitement ascétique chez le premier, plus large, sacramentelle et ecclésiale, chez le deuxième.

#### Résumé

*L'article se propose d'examiner la manière dont un même thème biblique, à savoir l'Exode, pouvait être traité dans les écrits de deux auteurs contemporains, qui vivaient dans le même cadre monastique et appartenaient au même espace géographique : Jean Cassien (Conférences) et Eucher de Lyon (Eloge du désert). A travers l'interprétation, fort différente, des événements de l'Exode, se dessinent deux visions de la vie monastique, et dans un sens plus large, de la vie chrétienne.*

#### Abstract

*The article seeks to examine the way the same biblical theme – the Exodus story – could be treated in the writings of two contemporary authors living in the same monastic milieu and in the same geographical area: John Cassian (The Conferences) and Eucherius of Lyon (In Praise of the Desert). Their different interpretation of the Exodus' events testifies to two different visions of monastic, and in a broader sense of Christian, life.*

<sup>87</sup> Dans son *De incarnatione* VII,31,4, Cassien évoque le fait qu'il était le disciple de Jean Chrysostome à Constantinople.

<sup>88</sup> Cf. HAARHOFF, Theodore : *Schools of Gaul. A Study of Pagan and Christian Education in the Last Century of the Western Empire*. London : Oxford University Press H. Milford 1920, 124–132.