

REVUE DES ÉTUDES TARDO-ANTIQUES

Histoire, textes, traductions, analyses, sources et prolongements de l'Antiquité Tardive

(RET)

publiée par l'Association « Textes pour l'Histoire de l'Antiquité Tardive » (THAT)

ANNÉE ET TOME IV
2014-2015

Supplément 2



**Textes pour
l'Histoire de
l'Antiquité
Tardive**

REVUE DES ÉTUDES TARDO-ANTIQUES (RET)

fondée par

E. Amato et †P.-L. Malosse

COMITÉ SCIENTIFIQUE INTERNATIONAL

Nicole Belayche (École Pratique des Hautes Études, Paris), Giovanni de Bonfils (Università di Bari), Aldo Corcella (Università della Basilicata), Raffaella Cribiore (New York University), Kristoffel Demoen (Universiteit Gent), Elizabeth DePalma Digeser (University of California), Leah Di Segni (The Hebrew University of Jerusalem), José Antonio Fernández Delgado (Universidad de Salamanca), Jean-Luc Fournet (École Pratique des Hautes Études, Paris), Geoffrey Greatrex (University of Ottawa), Malcom Heath (University of Leeds), Peter Heather (King's College London), Philippe Hoffmann (École Pratique des Hautes Études, Paris), Enrico V. Maltese (Università di Torino), Arnaldo Marcone (Università di Roma 3), Mischa Meier (Universität Tübingen), Laura Miguélez-Cavero (Universidad de Salamanca), Claudio Moreschini (Università di Pisa), Robert J. Penella (Fordham University of New York), Lorenzo Perrone (Università di Bologna), Claudia Rapp (Universität Wien), Francesca Reduzzi (Università di Napoli « Federico II »), Jacques-Hubert Sautel (Institut de Recherche et d'Histoire des Textes, Paris), Claudia Schindler (Universität Hamburg), Antonio Stramaglia (Università di Cassino).

COMITÉ ÉDITORIAL

Eugenio Amato (Université de Nantes et Institut Universitaire de France), Béatrice Bakhouché (Université de Montpellier 3), †Jean Bouffartigue (Université de Paris X-Nanterre), Jean-Michel Carrié (École des Hautes Études en Sciences Sociales, Paris), Sylvie Crogiez-Pétrequin (Université de Tours) Pierre Jaillette (Université de Lille 3), Juan Antonio Jiménez Sánchez (Universitat de Barcelona), †Pierre-Louis Malosse (Université de Montpellier 3), Annick Martin (Université de Rennes 2), Sébastien Morlet (Université de Paris IV-Sorbonne), Bernard Pouderon (Université de Tours), Stéphane Ratti (Université de Bourgogne), Jacques Schamp (Université de Fribourg).

DIRECTEURS DE LA PUBLICATION

Eugenio Amato (responsable)

Sylvie Crogiez-Pétrequin

Bernard Pouderon

Peer-review. Les travaux adressés pour publication à la revue seront soumis – sous la forme d'un double anonymat – à évaluation par deux spécialistes, dont l'un au moins extérieur au comité scientifique ou éditorial. La liste des experts externes sera publiée tous les deux ans.

Normes pour les auteurs

Tous les travaux, rédigés de façon définitive, sont à soumettre par voie électronique en joignant un fichier texte au format word et pdf à l'adresse suivante :

redaction@revue-etudes-tardo-antiques.fr

La revue **ne publie de comptes rendus** que sous forme de recension critique détaillée ou d'article de synthèse (*review articles*). Elle apparaît **exclusivement par voie électronique** ; les tirés à part papier ne sont pas prévus.

Pour les **normes rédactionnelles détaillées**, ainsi que pour les **index complets** de chaque année et tome, prière de s'adresser à la page électronique de la revue :

www.revues-etudes-tardo-antiques.fr

La mise en page professionnelle de la revue est assurée par Arun Maltese, Via Tissoni 9/4, I-17100 Savona (Italie) – E-mail : bear.am@savonaonline.it.

ISSN 2115-8266

RET Supplément 2

**Le dossier de la *Correspondance*
d'Ambroise**

Actes de la journée d'études ambrosiennes
(28 novembre, Palais Universitaire, Strasbourg)

édités par

MICHELE CUTINO ET FRANÇOISE VINEL

2014

Le présent Supplément a été publié avec le subside de :

EA 4377 – ÉQUIPE D'ACCUEIL DE THÉOLOGIE CATHOLIQUE
ET DE SCIENCES RELIGIEUSES DE L'UNIVERSITÉ DE STRASBOURG
(COMPOSANTE ERCAM – ÉQUIPE DE RECHERCHE
SUR LE CHRISTIANISME ANCIEN ET MÉDIÉVAL)

Université de Strasbourg

SOMMAIRE

<i>Avant-propos</i> , par MICHELE CUTINO et FRANÇOISE VINEL	p. III
HERVÉ SAVON, <i>L'Église dans l'histoire et dans l'État</i>	VII

PREMIÈRE PARTIE : LES DOSSIERS

HERVÉ SAVON, <i>La structure et la formation du " livre IX " de l'édition Faller-Zelzer des lettres d'Ambroise</i>	3
GÉRARD NAUROY, <i>Qui a organisé le Livre X de la Correspondance d'Ambroise de Milan ?</i>	15
FRÉDÉRIC CHAPOT, <i>La correspondance d'Ambroise de Milan : analyse du dossier C, Lettres 11 (M 29) à 16 (M 76) à Irénée</i>	31
ALINE CANELLIS, <i>Les Epistulae 18 (M 70), 19 (M 71), 20 (M 77), 21 (M 34), 22 (M 35), 23 (M 36) d'Ambroise de Milan à Orontianus – Étude du « Dossier D »</i>	47
CAMILLE GERZAGUET - PAUL MATTEI, <i>Les lettres d'Ambroise extra collectionem. Présentation philologique du dossier. Approche historique et doctrinale</i>	61
MICHELE CUTINO, <i>Les finalités et l'organisation de la correspondance d'Ambroise de Milan : un projet inachevé</i>	87

DEUXIÈME PARTIE : ASPECTS EXÉGETIQUES ET FORMELS DES DOSSIERS

FRANÇOISE VINEL, <i>L'épître 2 et la méthode exégétique d'Ambroise</i>	147
LAURENCE GOSSEREZ, <i>Le reflet de l'Exameron dans les lettres d'Ambroise de Milan (6, 29 ; 6, 31 ; 6,34)</i>	161
SMARANDA BADILITA, <i>Les références à Gn 9, 20-21 dans la correspondance d'Ambroise</i>	191

II	SOMMAIRE	
BIBLIOGRAPHIE		199
INDEX AMBROSIANUS		205

L'ÉPÎTRE 2 ET LA MÉTHODE EXÉGÉTIQUE D'AMBROISE

Abstract : Letter 2 Ambrosius sent to Simplicianus gives important informations about Ambrose's biblical exegesis. About some verses of Old Testament (Exodus 24, 5-6), Ambrose develops a christological reading, and defines the different interpretative levels, especially *moralis* and *mystica lectio*.

Keywords : Ambrose of Milan, Philo of Alexandria, Ambrose's Letters, biblical exegesis, hermeneutics.

La lettre 2 est adressée à Simplicianus, comme trois autres lettres du corpus¹ – une lettre plutôt courte : dix paragraphes, là où la lettre 1 en comporte vingt-deux, et la lettre trois, adressée elle aussi à Simplicianus, quatorze. Ambroise manifeste du respect et de la sympathie pour son destinataire, en évoquant au début de la lettre sa foi et sa persévérance dans l'étude de l'Écriture. Ces deux points correspondent aussi à ce qu'Augustin nous dit du personnage au livre VIII des *Confessions*, au moment où l'instant décisif de sa conversion approche. Augustin explique en quelques lignes le motif de sa rencontre avec Simplicianus : « Je crus bon moi-même de me rendre auprès de Simplicianus, qui m'apparaissait comme un de vos bons serviteurs et en qui brillait votre grâce... Je me proposais de l'entretenir du trouble de mon âme, afin qu'il m'indiquât une méthode qui permît à un homme dans mes dispositions intérieures d'avancer dans votre voie » (*Conf.* VIII, 1) ; puis il souligne la relation privilégiée entre Ambroise et Simplicianus, « qui était pour Ambroise, alors évêque, un père dans la grâce et qu'Ambroise chérissait vraiment comme un père » (*Conf.* VIII, 2).

Plus près des préoccupations exégétiques qui donnent matière à la lettre 2, l'intérêt – le mot est peut-être faible – de Simplicianus, successeur d'Ambroise

¹ I, 2 ; I, 3 ; II, 7 ; II, 10. Les Lettres d'Ambroise sont citées ici d'après le texte édité par O. Faller (CSEL) et repris dans l'édition italienne des œuvres complètes d'Ambroise : *Discorsi et Lettere II/1, Lettere* (I-35), introduzione, traduzione note e indici di Gabriele Banterle, Milano – Roma 1998, SAEMO vol. 19.

sur le siège de Milan en 397, pour l'Écriture. La même année, Simplicianus sollicite Augustin sur des questions exégétiques, et Augustin lui annonce une réponse prochaine². Tel est l'objet du *De diversis quaestionibus* 88, dont Augustin parle en ces termes dans les *Retractationes* : *Ad Simplicianum, libri duo* « Des livres que j'ai composés étant évêque, les deux premiers sont adressés à Simplicien, évêque de l'Église de Milan, qui a succédé au bienheureux Ambroise. Ils traitent de diverses questions, dont deux sur l'épître de l'apôtre Paul aux Romains forment la matière du premier livre³ ». Comme Ambroise l'a été, Augustin est désormais pour Simplicianus l'autorité – homme de savoir et évêque – dont on attend les réponses sur des passages difficiles des Écritures.

Simplicianus a interrogé Ambroise sur le sens à donner à l'épisode de l'Exode (Ex 24, 5-6) où Moïse fait deux parts du sang du sacrifice. La réponse d'Ambroise peut-elle être considérée comme programmatique de sa méthode exégétique, et comment définir celle-ci ?

1. Un « dossier exégétique⁴ »

Une lettre pour expliquer deux versets bibliques, *Exode*, 24, 5-6 : il importe de tenir compte du choix du genre épistolaire, du destinataire et de l'auteur, pour cerner à la fois le motif de la demande de Simplicianus et l'intention profonde de la réponse d'Ambroise. Par comparaison, on pourrait, par exemple, relire quelques-unes des lettres exégétiques de Jérôme⁵, avec ses comparaisons entre les variantes d'un verset, ou ses explications philologiques. On s'arrêtera d'abord au premier mot de la lettre 2, *motum*, puis à la composition de la lettre, étroitement liée à l'agencement des versets bibliques cités.

1.1. Motif littéraire, motif pastoral : le trouble (*moveri*) suscité par le texte scripturaire

C'est le verbe *movere* qui exprime, à plusieurs reprises, plus qu'une simple motivation, une interrogation profonde, un trouble. La récurrence du verbe au

² Aug., *epist.* 37 (datée de 397) : *Domino beatissimo et venerabiliter sincerrima charitate amplexendo patri Simpliciano, Augustinus, in Domino salutem.*

³ *Retractationes*, I, XXVIII, Bibliothèque Augustinienne, vol. 12.

⁴ Nous empruntons cette expression au Professeur Hervé Savon – voir H. SAVON, « Un dossier sur la loi de Moïse dans le recueil des lettres d'Ambroise », dans A. CANELLIS (éd.), *La Correspondance d'Ambroise de Milan*, Saint-Étienne 2012, p. 75-92.

⁵ Ainsi, la Lettre 106, adressée à Sunnia et Fretela, expose 178 difficultés textuelles de la LXX des Psaumes.

début de lettres pourrait suggérer qu'il s'agit seulement d'un motif épistolaire, une manière d'introduire une demande ; pourtant, à la lumière de l'exégèse que propose Ambroise dans la lettre 2, il semble légitime de donner un sens fort au verbe : mise en mouvement d'une recherche, parce que le sens obvie, la nature du geste accompli, en l'occurrence, par Moïse, reste obscur et peu satisfaisant. Il est difficile de savoir si Simplicianus avait lu Origène ... pourtant, cette interrogation à la lecture de l'Écriture n'est-elle pas réaction à son « obscurité », à ces difficultés de l'Écriture qui, dans le *Traité des Principes*⁶, conduisent Origène à définir une méthode exégétique ?

Avant d'entrer dans l'analyse de la Lettre 2, parcourons rapidement les cinq autres lettres dans lesquelles Ambroise mentionne ce « motus ». Les Lettres 3 et 4 de l'édition de Faller portent aussi sur Moïse : les versets de Nb 12, 8 et Dt 34, 10 suscitent le trouble de Simplicianus. Un trouble qui suscite au début de la lettre 3 adressée au même Simplicianus l'approbation d' Ambroise à Simplicianus : *Quantus sit unusquisque in suo munere, exemplo debet esse lectio, quae iure te movit, quod Moyses ille, quo nemo praesentius deum vidit (cf. Nb 12, 8) neque surrexit amplius in Isabel propheta, qui Deum facie ad faciem sicut Moyses (Dt 34,10)*⁷... . La lettre 4, adressée à Irénée, porte sur Ex 8, 26, c'est-à-dire la question de la légitimité des sacrifices sanglants et commence ainsi : *Moveri te significasti mihi eo quod legeris : Abominanda apud Aegyptios immolemus Deo (Ex 8, 26) ; sed habemus quo istud solveres, quia in Genesi scriptum est quod « Aegyptii pastorem pecorum abominabantur » (Lv 5, 6)*⁸.

Dans le livre IV, de même, l'évêque reconnaît le sérieux de l'interrogation d'Irénée sur le sens de Dt 21, 4 : *non perfunctorie motus videris*⁹. Enfin, le verbe est à nouveau employé dans deux missives à Orontianus : la première¹⁰ porte sur l'exégèse de Rm 8, 9.11 : *Moveri enim te indicasti, de quo spiritu dictum sit quia « postulat pro nobis gemitibus inenarrabilibus »*. La deuxième mention suggère la réaction suscitée par la lecture par Orontianus d'une œuvre d'Ambroise lui-même : *Moveri te*

⁶ *Traité des principes* 2, 4, 2 : les « mystères » de l'Écriture exigent la définition d'une méthode d'interprétation ; et l'énumération des exemples « obscurs » de l'Écriture est révélatrice de la nécessité d'une pluralité de sens – de l'obvie au caché. Sur cette thématique bien connue de l'obscurité des Écritures chez Origène, voir M. HARL, « Origène et les interprétations patristiques grecques de l' 'obscurité' biblique », article de 1982, repris dans M. Harl, *Le déchiffrement du sens. Études sur l'herméneutique chrétienne d'Origène à Grégoire de Nysse*, Paris, 1993, p. 89-126.

⁷ *Epist.* I, 3 (Maur. 67), § 1 début.

⁸ *Epist.* I, 4, § 1 début.

⁹ *Epist.* IV, 14, fin du § 1.

¹⁰ *Epist.* V, 23, § 2 – c'est aussi sur l'Épître aux Romains que porte une série des 83 *Quaestiones de Scripturis* d'Augustin. Ce n'est pas l'objet de cet article mais H. Savon rappelle avec d'autres chercheurs que « cette période (de la seconde moitié du IV^e siècle) a connu une sorte de renaissance du paulinisme » (voir H. SAVON, « Un dossier » [n. 4], p. 89).

*insinuasti mihi lecto ΕΞΑΗΜΕΡΩ quod ipse scripsi*¹¹. Ce dernier emploi de *moveri* confirme la signification positive du terme : une émotion légitime, qui invite à l'étude.

Trois des lettres évoquées portent donc sur des épisodes de la vie de Moïse. Hervé Savon, s'intéressant à ces « dossiers exégétiques » a souligné comment ils étaient le lieu d'expression de la dette d'Ambroise à l'égard de Philon¹². Et dans cette perspective d'un Ambroise philonien, l'analyse de la lettre 2 enrichit le dossier, comme on va le voir. Plus récemment, lors du colloque de Saint-Étienne, H. Savon a proposé une étude des « dossiers » dans la correspondance, en lien avec l'épineux problème de l'organisation du corpus des lettres d'Ambroise, dont celui « sur la loi de Moïse » ; il suggère que ces lettres appartiennent au genre littéraire de la lettre-traité, ayant « pour objet plusieurs passages de l'Écriture, pour méthode les techniques de l'exégèse et du commentaire, pour finalité la précision d'un point de doctrine¹³ ». Ce que confirme l'analyse de la lettre 1 par M. Cutino¹⁴ : « Les lettres 1 et 2 de ce dossier, en suivant le *Quis rerum divinarum heres*, ont manifestement la fonction de préciser le cadre théologique et exégétique dans lequel s'insère la réflexion sur la Bible qu'Ambroise a l'intention de conduire dans sa correspondance ».

Mais voyons d'abord la composition, le mouvement de la lettre 2.

1.2. Une composition savante : la place faite à l'Écriture

C'est bien *motum* qui inaugure la lettre 2 après la salutation d'usage et le mouvement de la première phrase ainsi que la manière dont Ambroise y insère les versets 5 et 6 d'Exode 24 orientent d'emblée la lecture :

Motum te cum legeres, significasti mihi, quid sibi velit quod Moyses post¹⁵ oblatum sacrificium et immolatas domino salutare hostias *dimidiam partem sanguinis in crateras miserit, dimidiam partem ad altare effuderit*.

¹¹ *Epist.* VI, 29 (Maur. 36), § 1 début.

¹² Cf. H. SAVON, *Saint Ambroise devant l'exégèse de Philon le Juif*, 2 vol., Paris 1977.

¹³ H. SAVON, « Un dossier » [n. 4], p. 76. On laissera de côté la question décisive du lien entre ces « dossiers » et l'organisation du corpus des lettres d'Ambroise – voir la contribution de M. Cutino – question qui rejoint celle de « la finalité de la collection dans son ensemble » (H. SAVON, « Un dossier » [n. 4], p. 79).

¹⁴ M. CUTINO, « Réemploi de Philon d'Alexandrie et typologies épistolaires dans la correspondance d'Ambroise de Milan », dans A. CANELLIS (éd.), *La Correspondance* [n. 4], p. 201-235 – ici, p. 204.

¹⁵ La préposition « post » a disparu du texte latin repris dans l'édition SAEMO ; signalons de même, à la fin du § 6 (ligne 59 de l'édition du CSEL), « infundens », qui devient « infundes » dans l'édition SAEMO.

Tu as été touché, m'as-tu fait comprendre, à la lecture, quant à ce que voulait dire le fait que Moïse, après l'offrande du sacrifice et l'immolation au Seigneur des victimes salutaires, avait fait *mettre une moitié du sang dans des vases* et avait répandu *l'autre moitié sur l'autel*.

Le verset 5 est traité par simple allusion : les deux actes du sacrifice offert et de l'immolation des victimes sont rappelés mais seul le verset 6 est cité – cette répartition entre allusion et citation signalant que la question ne porte pas sur le sacrifice, mais sur la division, la séparation du sang en deux parts ; la répétition en parallèle de *dimidiam partem* accentue encore l'intérêt porté au v. 6 ; cette structure du verset est le décalque de la LXX : τὸ ἥμισυ τοῦ αἵματος τὸ δὲ ἥμισυ τοῦ αἵματος...., là où Jérôme traduit : *tulit itaque Moses dimidiam partem sanguinis et misit in crateras, partem autem residuam fudit super altare*.

En achevant les compliments habituels dans le style épistolier sur les qualités du destinataire (début du § 2), Ambroise recentre à nouveau la question sur la division : *quam mirabilis sit ista sanguinis divisio, reticere non queo*. Le passage à l'interprétation allégorique est immédiat : aux deux parts de sang correspond la distinction entre *moralis sapientiae disciplina* et *mystica sapientiae disciplina*. La dimension pastorale prend le pas sur l'explication sacrificielle et théologique. L'allégorie réoriente l'interprétation ambrosienne, on verra dans quelle mesure cela opère un déplacement par rapport à l'interprétation philonienne.

Après seulement, c'est-à-dire à partir du § 3, les versets d'Ex 24, 5-6 appellent d'autres versets bibliques. L'orchestration des citations et allusions bibliques dans la lettre peut se décrypter ainsi au plan des thématiques abordées par Ambroise :

§ 1-2 : Ex 24, 5.6 et son interprétation allégorique

§ 3 : l'autorité des prophètes est rappelée par la mention successive de la révélation faite à Paul (2 Co 12, 14), à Étienne (Ac 7, 56.55), à David (l'expression *vidit sedentem [Deum]* suggérant une allusion possible à plusieurs versets de psaumes – Ps 38, 2 ; 140, 3 ; 109, 1), enfin à Moïse, l'autorité par excellence comme le souligne la question rhétorique (*nam de Moyse quid loquar ?*) et le rappel de sa familiarité avec Dieu (citation de Dt 34, 10, qui se retrouve au début de la lettre 3). Dans cette accumulation de citations, l'ordre, du Nouveau Testament à l'Ancien, et la question suggèrent le statut unique de Moïse, bénéficiaire de cette rencontre prolongée avec Dieu, et figure du Christ.

§ 4 – 6 : les deux sagesse :

§ 4 : la sagesse divine : le rappel de l'affirmation paulinienne : *Sapientia Dei Christus* (1 Co 1, 24) ouvre la voie interprétation christologique : Moïse, figure du Christ (accumulation de citations et allusions : 1 Co 1, 24 ; Jn 13, 23-25 ; 21, 20 ; Jn 20 ; 22 ; Ex 4, 12 ; Sg 17, 1)

§ 5-6 : la sagesse humaine : interprétation allégorique, sans citation biblique ; Ambroise glose l'expression *dimidiam partem sanguinis in crateras* avec des termes proches, auxquels s'ajoutent certains mots renvoyant par allusion au culte sacrificiel (candélabres, encens, victimes (l. 57-60).

§ 7 – 10 : le début du § 7 conclut sur les deux sagesse en retenant encore une fois l'attention sur la *divisio* : *Fit ergo divisio mysticae illius, hoc divinae moralisque sapientiae*.

§ 7-8 : le Logos diviseur¹⁶, de la création au salut : la Loi annonce le Christ et sa passion. Ambroise donne une interprétation christologique de l'expression d'Ex 24, 5 : *hostia salutaris*, alors que la *moralis disciplina* unit Ancien et Nouveau Testament : *(Deus) moralem primo in evangelio sed etiam in lege docuit disciplinam*.

§ 9-10 : c'est l'histoire même du salut qui est évoquée, du geste de Moïse à Salomon (avec la référence au verset de Pr 9, 12) et enfin au Christ (§ 10) qui par son sacrifice (Hb 9, 28) assure la rémission des péchés (Mt 26, 28), lui qui est l'« agneau de Dieu » (Jn 1, 29).

L'ensemble de la lettre s'articule donc autour de versets scripturaux, ce qui ne saurait surprendre, mais c'est peut-être en s'interrogeant sur le point de vue du destinataire qu'on comprend le sens de la réponse d'Ambroise : dans l'Écriture même se trouve l'affirmation de la lecture christologique – c'est le sens de plusieurs versets du NT convoqués par Ambroise dans cette lettre : § 4 et § 10 – on pourrait sans doute chercher aussi une justification liturgique (avec les références au sacrifice du Christ) de cette interprétation des versets d'Ex 24 et H. Savon souligne ce point dans une des ses conclusions¹⁷. Et du point de vue de Simplicianus : on peut le supposer déjà bien conscient de la lecture christologique, Ambroise mentionnant sa fréquentation continue, nuit et jour, des Écritures¹⁸ ; la finalité de la réponse d'Ambroise est donc plutôt l'enseignement sur la distinction des deux sagesse (elle a aussi sa place dans le *Quis heres*¹⁹) comme présentation d'une voie morale et spirituelle : on mesure alors que le « réemploi de Philon », pour reprendre l'expression de M. Cutino, la réinterprétation du *Logos tomeus* philonien apporte sa note propre, qui est pastorale et spirituelle.

¹⁶ Voir plus loin sous 3, pour la relecture du thème philonien.

¹⁷ H. SAVON, *Saint Ambroise* [n. 12], p. 324-325 à propos de l'arrière-plan de la *retractatio* ambrosienne : « dans son œuvre de transposition, l'évêque de Milan a utilisé le réseau de similitudes, d'analogies et de correspondances auquel avaient travaillé plusieurs générations d'apologues et d'exégètes chrétiens. La liturgie était le lieu privilégié de ce symbolisme qui devenait alors action, expérience vécue ».

¹⁸ Lignes 6-7 : *cum ... cottidianae lectioni nocturnis ac diurnis vicibus omne vitae hujus tempus deputaveris ...*

¹⁹ Voir plus loin.

Pour achever cette première présentation de la lettre, notons la portée des trois questions adressées au destinataire : à la fin du § 1, Ambroise invite Simplicianus à la confiance dans ses capacités de compréhension et souligne pour cela son discernement éprouvé à l'égard des philosophes et de leurs écrits²⁰ ; l'important est ici le parallèle établi entre les écrits et la vie, une manière pour Ambroise de rappeler que la finalité de la lecture des Écritures n'est pas seulement la compréhension mais la transformation existentielle. Puis, à la fin du § 3, la question *de Moysè quid loquar*²¹ appelle le destinataire à un acquiescement implicite sur la place éminente de Moïse. Enfin, avant la salutation finale, un même acquiescement est requis de Simplicianus²² à propos de la passion du Christ, par allusion à Jn 19, 34. Il apparaît ainsi que ces trois questions, largement rhétoriques, soulignent les trois niveaux d'interprétation de la scène d'Ex 24 : le sacrifice mosaïque, le sacrifice du Christ, mais aussi le rapport entre ce qui est écrit/dit et la vie (des auteurs / des destinataires) : évoqué à propos des philosophes païens, ce rapport est aussitôt appliqué par Ambroise²³ (§ 2-3) aux « auteurs » de l'Écriture, témoins de l'œuvre de Dieu par leur dire comme par leur vie.

Les choix interprétatifs, les règles herméneutiques mises en œuvre restent ainsi à un niveau implicite, à la fois parce qu'Ambroise connaît assez Simplicianus pour savoir qu'ils sont d'accord sur la méthode, et parce que cet accord tacite permet à Ambroise de mettre l'accent sur une signification plus immédiatement vitale, existentielle de l'épisode biblique. Mais repérons d'abord dans la lettre ces présupposés herméneutiques d'Ambroise.

2. Une question sur l'Écriture – terminologie et présupposés herméneutiques

2.1. Une terminologie économe

Ambroise privilégie le lexique courant pour rendre compte du sens de l'Écriture, par exemple *significare* (§ 2) et ne recourt pas au vocabulaire technique de l'exégèse. On peut y ajouter quelques métaphores liées au rite sacrificiel : *mittere* pour indiquer un mouvement, répandre (à l'extérieur et à l'intérieur, d'un lieu à l'autre : *effudo / infundo / transfundo*), offrir en libation (*libare*), puiser (*haurire*) – ces

²⁰ § 1, lignes 13-14 : (*tu*) *utpote qui etiam philosophiae libros ... demonstrare soléas et plerosque tam inanes esse ut prius scribentum in suis scriptis sermo quam vita eorum defecerit ?* [le CSEL ponctue cette longue phrase avec un point final, le début de la phrase – *quid est quod ipse dubites ...* - appelle pourtant un point d'interrogation (présent dans l'édition SAEMO).

²¹ Ici de même, § 3 ligne 33, le CSEL achève la phrase sur un point, à la suite de la citation de Rm 10, 10 reprenant Dt 34, 10.

²² § 10, lignes 93-95 : *An non tibi videtur ... ?*

²³ La reprise du mot *sermo* (l. 13 / l. 15) est signe de ce parallèle.

différents verbes, descriptifs d'une action matérielle au sens littéral, illustrent allégoriquement l'action transformatrice des deux sagesse, morale et mystique (voir § 9-10), sans qu'Ambroise estime nécessaire de marquer explicitement le passage d'un sens à l'autre. Le passage le plus significatif de cette économie d'explication est la répétition du verbe *haurire* au § 9 :

Hauritur ergo de cratere sapientia, hauritur disciplina, hauritur intellectus, hauritur correctio, hauritur vitae emendatio, hauritur morum et consiliorum temperatio, pietatis gratia, virtutis incrementum, fons ubertatis » (l. 82-86).

Le verbe *haurire* a été employé précédemment pour expliciter le sens du verbe *mittere* employé en Ex 24, 5 pour la part du sang du sacrifice versé dans des vases : *illa autem moralis sapientiae disciplina est, quae mittitur in crateras et ex illis percipitur et hauritur* (§ 5, l. 47-48). Au § 9, ensuite, l'association répétée de *haurire* aux termes abstraits décrivant différents aspects de la vie morale suffit pour marquer le passage du sens littéral au développement allégorique.

Deux autres aspects terminologiques sont à relever : le sens typologique, exprimant le passage de l'Ancien Testament au Nouveau, de la Loi au Christ, est honoré au § 8 par les deux verbes *adnuntiatur atque praefiguratur* ; d'autre part, le parallèle entre le registre anthropologique (les parties de l'homme, corps, âme, esprit ; irrationnel / rationnel) et le registre herméneutique (sens littéral, sens moral, sens mystique) porte la marque de l'héritage alexandrin, plus particulièrement sans doute de la dette d'Ambroise à l'égard d'Origène (voire de Basile lecteur d'Origène).

Dans son étude sur *La dottrina esegetica di sant'Ambrogio*²⁴, L. F. Pizzolato étudie comment Ambroise lit dans l'Écriture trois degrés ou formes de sagesse, ordonnées différemment selon les textes : *naturalis, moralis, rationalis*, ou, plus fréquemment : *naturalis, mystica, rationalis* – c'est un autre signe de l'analogie continue entre herméneutique et anthropologie. La lettre 2, suivant la lettre du texte biblique (les « deux » parts de sang) retient explicitement la distinction entre *moralis* et *mystica disciplina*. Cependant dans son développement sur la sagesse morale, au § 5, Ambroise introduit la distinction entre les éléments rationnels et les éléments irrationnels de l'âme – héritage philonien, on le verra – ainsi irriguée et transformée : selon la définition donnée par Pizzolato, « ... la *moralis (disciplina)* come esercizio che sviluppa il predominio della *ratio* sui *sensus* all'interno dell'anima dell'uomo ».

²⁴ Vita e Pensiero, Milano 1978. Chapitre V : « Sacra Scrittura e divisione della sapienza » – ici, p. 187 et 189.

2.2. Présupposés herméneutiques

Passant de l'implicite à l'explicite, on peut retenir trois règles fondatrices de l'exégèse ambrosienne, règles qu'il hérite ... et qu'il transmet à l'Occident latin. Il suffira dans le cadre de ces pages de les mentionner brièvement :

- le lecteur assidu des Écritures, tel Simplicianus, en découvre les difficultés, les « obscurités » et prend donc conscience qu'il y a un sens caché que l'interprétation allégorique va manifester, « révéler » ; et l'on vient de voir comment dans la lettre 2, le passage à la lecture allégorique se fait sans qu'il soit besoin de le justifier. Dans le *De doctrina christiana*, Augustin appuiera cette distinction décisive entre le sens propre et le sens figuré sur la nature même des « signa », donc du langage.

- le nombre et la diversité des références scripturaires sollicités par Ambroise pour expliquer Ex 24, 5-6 ne sont que la mise en œuvre d'une « loi » à l'œuvre dans l'Écriture elle-même : l'Écriture explique l'Écriture. Cela se traduit par simple accumulation de versets (par ex. au § 3) mais aussi par des liens plus subtilement établis : le rappel du sacrifice à Dieu signalé au début du paragraphe 4 par l'emploi de *libatur* est associé, par l'allusion à la sagesse à l'affirmation de 1 Co 1, 24 (« la sagesse de Dieu, c'est le Christ » et au personnage de Jean penché sur la poitrine du Christ et bénéficiaire par excellence du flux de la sagesse.

- enfin, un rôle majeur est dévolu dans la lettre 2 au sens typologique : le NT montre l'accomplissement de l'Ancien et tous les éléments des versets empruntés à la geste de Moïse dans l'Exode sont donc des préfigurations de ce qu'opère le Christ.

Là n'est pas, on le voit bien, l'originalité de l'exégèse d'Ambroise dans la lettre 2. L'éclairage apporté par la comparaison avec le *Quis heres* de Philon doit être maintenant pris en compte.

3. L'intertexte philonien et sa relecture par Ambroise : du geste créateur au geste de salut

3.1. Philon et l'exégèse d'Ex 24 dans le *Quis heres*

Les éditeurs des Lettres puis les commentateurs²⁵ ont noté le rapprochement entre la lettre 2 (et la lettre 1) et plusieurs paragraphes du *Quis rerum divinarum heres* de Philon²⁶. L'intérêt de celui-ci se porte essentiellement sur la « division » opérée

²⁵ H. SAVON, *Saint Ambroise* [n. 14], I p. 61-62 et II, p. 37 n. 38 pour la lettre 2.

²⁶ *Œuvres de Philon d'Alexandrie*, vol. 15, introduction, édition, traduction et notes de M. Harl, Paris 1966 – spécialement les § 182-185.

par Moïse – et nous avons vu l'importance de l'adjectif *dimidius*, central aussi dans la lettre 1 consacré à l'exégèse d'Ex 30, 12-13 (« la moitié du didrachme en contribution au Seigneur »). M. Cutino a établi un tableau de ces remplois philoniens dans la correspondance d'Ambroise²⁷, auquel on pourra se référer. Mais voyons d'abord comment Philon interprète le geste « diviseur » de Moïse : en divisant, Moïse imite le Logos divin et son action de séparer (les cieux, les eaux), action créatrice. Le commentaire de Philon, cité assez longuement, fait apparaître le décalque ambrosien, quasi littéral :

(182) Ceci nous enseigne, que la race sacrée de la Sagesse est double : l'une est divine, l'autre humaine. (183) La sagesse divine est pure et sans mélange, et une monade dans son unicité ; la sagesse humaine est mixte et mêlée : elle est répandue sur notre race mixte, composée, afin d'y produire concorde et communauté... (184) Mais dans notre âme, la partie pure et sans mélange, c'est l'intellect tout à fait pur : insufflé du ciel, d'en haut, s'il a été conservé sans mal ni dommage, il est restitué à celui qui l'a insufflé et qui l'a conservé indemne de tout mal, tout entier revenu à son élément primitif pour être, comme il se doit, une libation sacrée. Ce qui, inversement, y est « mixte », ce sont nos sensations pour lesquelles la nature a fabriqué des « cratères » appropriés : (185) les cratères de la vue sont les yeux, ceux de l'ouïe sont les oreilles... Dans ces cratères, le Logos sacré verse une partie du sang : il juge bon que notre partie irrationnelle soit animée et, d'une certaine façon, devienne raisonnable, en suivant les divines évolutions de l'intellect et en se purifiant des objets sensibles qui leur offrent l'attrait de leur puissance trompeuse (*Quis heres*, § 182-185).

La compréhension du geste de Moïse par Philon repose sur l'association de règles exégétiques – en l'occurrence, le passage du sens littéral à l'allégorie – et d'une conception philosophico-religieuse platonicienne. Il y a deux sagesse bien distinctes, antithétiques, comme le signale la double série d'adjectifs les caractérisant. Mais la structure de l'âme, présente un « lieu », l'intellect (*noûs*) qui assure le lien entre le divin et l'humain ; surtout, l'action du « Logos sacré » rend l'homme capable de retrouver son origine divine. Comme le souligne M. Harl, reste l'ambivalence de l'expression Logos sacré – *ἑρὸς λόγος* : « qui » transforme l'âme irrationnelle en âme raisonnable ? Deux remarques invitent à penser qu'il s'agit du *logos* humain lui-même, image du Logos créateur. D'une part, Philon, dans ces paragraphes du *Quis heres*, laisse totalement de côté l'aspect sacrificiel et le rôle de Moïse est laissé de côté pour mettre au premier plan les deux sagesse ; et d'autre part, s'agissant de la constitution de l'homme, le *De opificio mundi* souligne la beauté de l'homme à l'image du Logos : « Dieu semble ne s'être servi pour le fabri-

²⁷ M. CUTINO, « Réemploi », [n. 14], p. 203.

quer d'aucun autre modèle pris dans le devenir, mais uniquement de son propre logos. Aussi Moïse dit-il que c'est une représentation de ce Logos qu'est devenu l'homme vivifié par le souffle au visage (Gen 2, 7)²⁸ ». Si le Logos créateur sépare, la séparation, cependant, n'est que l'envers de la réunion, puisque Dieu a mis dans l'homme une part divine, le *noûs*, qui suscite la purification de l'âme sensible et de ses manifestations corporelles. Comme le note M. Harl dans son introduction au *Quis heres* : « La fonction de division est bien mise en valeur parce qu'il s'agit de commenter le διειλε du passage biblique, mais Philon ne manque pas d'évoquer l'autre aspect de l'action cosmique du Logos, qui, étant « au milieu » (comme le couteau qui passe entre les morceaux des victimes pour les partager « par le milieu », μέσσα) est à la fois ce qui sépare et ce qui unit : les réalités qu'il divise inlassablement n'en forment pas moins un tout cohérent et harmonieux² ».

Ambroise connaît dans sa littéralité le commentaire philonien, il donne lui aussi toute sa place au thème des deux sagesse, « les fondements de la méthode exégétique d'Ambroise³⁰ », comme le suggère G. Nauroy. Mais deux lignes directrices de l'interprétation ambrosienne modifient le sens des emprunts à Philon : la place faite à la typologie, autrement dit à la lecture christologique, et le rôle dévolu à l'homme lui-même.

3.2. Le déplacement du sens : de l'acte créateur à l'acte salvifique

L'exégèse typologique, un des présupposés herméneutiques d'Ambroise, comme on l'a vu, honore deux éléments des versets bibliques qui semblent négligés dans le *Quis heres* : le rôle de Moïse, ministre du sacrifice, qui devient figure du Christ, lui-même à la fois ministre, « victime salutaire » et sagesse. La part du sang répandue sur l'autel est centrale, ce que signalent la place dans la lettre de l'expression *hostia salutaris* : employée d'abord au pluriel, *hostiae salutaris* (l. 5) pour rappeler les sacrifices de l'ancienne alliance, puis au singulier, *hostia salutaris* (l. 68) pour désigner le Christ et son sacrifice unique et définitif ; et tout à la fin (l. 90), l'expression « agnus hostia est » – suivi de la citation de Jn 1, 29 : « voici l'agneau de Dieu, voici celui qui enlève le péché du monde » – marque que c'est là le sens profond (mystique) du verset : enseignement sur ce qui est au cœur du mystère du salut. Telle serait donc la « précision doctrinale³¹ » apportée à l'occasion de

²⁸ *De opificio mundi*, trad. C. Mondésert, Paris 1961, § 139.

²⁹ M. HARL (éd.), *Philon d'Alexandrie, Quis divinarum rerum heres sit*, introduction, traduction et notes de M. H., Paris, p. 71-72.

³⁰ G. NAUROY, « Édition et organisation du recueil des lettres d'Ambroise de Milan : une architecture cachée ou altérée ? », dans A. CANELLIS (éd.), *La Correspondance* [n. 4], p. 47.

³¹ Voir la réflexion d'H. Savon citée plus haut.

cette relecture philonienne ; mais elle ne va pas sans une dimension anthropologique et pastorale : les versets d'*Exode* sont aussi appel à la conversion – cet appel s'adresse-t-il seulement à Simplicianus ou est-il le signe qu'Ambroise envisage la publication de sa correspondance ?

3.3. La tâche de l'homme

Nous avons noté précédemment que Simplicianus connaissait sans doute l'exégèse typologique ; s'il s'adresse à Ambroise, c'est plutôt pour savoir la part que l'homme peut prendre à sa transformation spirituelle. M. Cutino définit le déplacement anthropologique qu'Ambroise fait subir au motif philonien du *Logos tomeus* : « L'évêque milanais apporte une unique modification, qui, cependant, donne une perspective tout à fait différente à son discours : il met en rapport l'*alagon meros*, la sensation, avec la *sapientia moralis* et le *noûs*, en latin *vigor mentis*, avec la *sapientia mystica*, qui provient de Dieu...³² » – c'est là le point de départ d'une christianisation de l'image du Logos diviseur. À la typologie sacrificielle, s'unit l'interprétation sapientielle : le thème des deux sagesse est présent chez Philon, on l'a vu, mais « sagesse de Dieu » est un des noms du Christ (1 Co 1, 24, l. 36), ce qui permet à Ambroise de faire le lien avec le verset de Proverbes 9, 2 : « (la sagesse) a préparé dans le cratère son vin » (§ 9, l. 80-81)³³. L'image, sacrificielle avec la double analogie Christ/sagesse et vin/sang, nous ramène au passage où Ambroise nomme, en répétant le verbe *haurire*, les transformations que l'union des deux sagesse – le Christ/*sapientia mystica* et la part du sang versé dans le cratère/*sapientia moralis* – effectue. Le Logos donné en sacrifice dans sa passion (voir l. 67-70) est moins « diviseur » que médiateur du salut³⁴. On n'est plus dans le modèle platonicien que suivait Philon et à l'ambivalence du « Logos sacré » est substituée la compréhension de la nouvelle alliance : celui qui s'est révélé (« voici l'agneau de Dieu ») et a parlé et s'est donné à contempler par avance à Moïse, puis aux apôtres (*mystica sapientiae disciplina*), s'associe la capacité de l'homme à se transformer – *ut 'relinquerent insipientiam et quaererent sapientiam'* (l. 81-82).

Quelques remarques conclusives

L'expression « méthode exégétique » est sans aucun doute trop étroite pour définir l'objectif de la lettre 2 d'Ambroise (voire des autres « lettres-traités »

³² M. CUTINO, « Réemploi », [n. 14], p. 209-210.

³³ Les versets suivants (Pr 9, 3.6) sont traités par simple allusion.

³⁴ Voir le commentaire plus développé de M. CUTINO, « Réemploi », [n. 14], p. 210-212.

constituant les « dossiers exégétiques » présentés par H. Savon). Nous avons d'abord souligné l'intérêt de l'emploi de *motum* en incipit de la lettre pour qualifier l'attente de Simplicianus. Celui-ci, lecteur des Écritures, connaît aussi, pouvons-nous supposer, les règles d'interprétation mises en œuvre par Ambroise – principalement le sens typologique. Ambroise présente aussi son destinataire comme lecteur des philosophes. En centrant son interprétation de la scène mosaïque sur sa portée christologique, et donc en adossant l'allégorie à la typologie, Ambroise ne mettrait-il pas en garde Simplicianus contre une lecture trop platonicienne des Écritures ? Le déplacement opéré par rapport au passage du *Quis heres* dont il s'inspire montre qu'Ambroise « christianise Philon » – tout le monde en est d'accord et la lecture de l'Ancien Testament à la lumière du Nouveau est évidemment la clef herméneutique de cela. Mais dans la lettre 2, une manière de le christianiser, tout en laissant sa juste place à la philosophie et au registre éthique, c'est aussi de s'appuyer sur la règle exégétique de l'Écriture interprétée par l'Écriture, alors que dans le passage du *Quis heres* portant sur Ex 24, 5-6, Philon ne se réfère à aucun autre verset biblique. Après son enquête sur d'autres œuvres d'Ambroise et de Philon, H. Savon notait : « L'explication de l'Écriture par elle-même caractérisait déjà la méthode philonienne. Mais Ambroise prétend appliquer le principe avec plus de rigueur³⁵ » – la différence est encore plus sensible entre la Lettre 2 et le traité *Quis heres*. Simplicianus est celui qui raconte à Augustin la conversion de Marius Victorinus, philosophe et rhéteur, « qu'il avait intimement connu durant son séjour à Rome », précise Augustin (*Conf.* VIII, 2). N'est-ce pas alors une des préoccupations d'Ambroise s'adressant à Simplicianus que de l'appeler à quitter un regard encore trop profane sur l'Écriture ? Ainsi s'établit un lien étroit entre règles herméneutiques et pastorale de la conversion : conversion de l'interprétation (de la philosophie à la foi) et conversion du rapport entre l'homme et Dieu. Les deux sagesses séparées par Philon se croisent et sont réunies dans le sacrifice eucharistique, ce que confirme le fait que la lettre 2 s'achève sur une allusion très claire à Jn 19, 34 : « l'un des soldats, de sa lance, lui perça le côté, et il sortit aussitôt du sang et de l'eau ». Ambroise le transpose en ces termes : *An non tibi videtur effudisse sanguinem suum, de cujus latere supra ipsum passionis altare aqua cucurrit et sanguis ?* – le « cratère » – *cratere* – est ici le « côté » – *latere* – du Christ, qui est aussi l'autel – *altare* – de la passion. À la division du sang en deux parts est substitué le symbolisme de l'alliance de l'eau et du sang, qui marque la tâche laissée à l'homme ainsi associé à la divinité.

Université de Strasbourg

FRANÇOISE VINEL
fvinel@unistra.fr

³⁵ H. SAVON, *Saint Ambroise* [n. 12], p. 382.

