



**HAL**  
open science

**Maiores autem nostri ut Iesus Naue, Ierobaal, Samson,  
Dauid (Off. 1, 175) : la filiation exemplaire entre  
hébreux et chrétiens dans le De officiis d'Ambroise de  
Milan**

Bruno Bureau

► **To cite this version:**

Bruno Bureau. Maiores autem nostri ut Iesus Naue, Ierobaal, Samson, Dauid (Off. 1, 175) : la filiation exemplaire entre hébreux et chrétiens dans le De officiis d'Ambroise de Milan. 2007. hal-00367468

**HAL Id: hal-00367468**

**<https://univ-lyon3.hal.science/hal-00367468>**

Preprint submitted on 11 Mar 2009

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

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

*Maiores autem nostri ut Iesus Naue, Ierobaal, Samson, David (Off. 1, 175) : la filiation exemplaire entre hébreux et chrétiens dans le De officiis d'Ambroise de Milan.*  
(ce texte est la version française d'un article paru en italien,  
trad. M. Lo Feudo)

Bruno Bureau  
Université de Lyon (Lyon 3),  
CEROR (EA664)

En choisissant de composer à son tour un *De Officiis* qui fût le pendant chrétien au traité cicéronien<sup>1</sup>, Ambroise adopte une position extrêmement particulière qui consiste à tirer une morale de l'Écriture sainte, comme bien plus tard Bossuet en tirera une Politique. Or si le principe même possède sa justification philosophique, il a également une conséquence fondamentale que nous pourrions nommer la mutation du système référentiel : on passe en effet d'un référencement à la pensée des philosophes gréco-romains illustrés par des exemples historiques ou mythologiques empruntés à ce même fonds culturel, phénomène constant chez Cicéron, à un renvoi permanent chez Ambroise au monde de la culture biblique et à l'histoire du peuple d'Israël, clairement revendiqués comme la véritable tradition dont doivent se reconnaître non seulement le philosophe chrétien, mais l'ensemble même de son auditoire. Les « ancêtres » dont on connaît dans la mentalité romaine la prégnance axiologique dans toute construction d'un système de valeurs deviennent ici de manière systématique les patriarches et les prophètes, les

---

<sup>1</sup> Sur le point discuté des rapports exacts entre le traité ambrosien et le traité cicéronien, voir O. Hiltbrunner, « Die Schrift *De officiis ministrorum* des hl. Ambrosius und ihr ciceronisches Vorbild. », *Gymnasium*, 1964, LXXI, p. 174-189 ; C. Rossi, « Il *De officiis* di Cicerone e il *De officiis* di Ambrogio : rapporti di contenuto e forma », « *Humanitas* » *classica e « sapientia » cristiana : scritti offerti a Roberto Iacoangeli* a cura di S. Felici, Rome, 1992, p. 145-162 ; M. Testard, « Saint Ambroise et son modèle cicéronien dans le *De officiis*. » *Caesarodunum* 1984, XIX bis, p. 103-106, plus développé dans M. Testard, « Recherches sur quelques méthodes de travail de saint Ambroise dans le *De officiis*. » *Recherches Augustiniennes*, 1989, XXIV, p. 65-122. (minimise sans doute l'influence de l'Arpinate) ; K. Zelzer, « Zur Beurteilung der Cicero-Imitation bei Ambrosius, *De officiis*. » *Wiener Studien*, 1977, XI, N.F., p. 168-191.

justes de l'Ancien Israël, prolongés ensuite par l'enseignement du Christ et des apôtres et l'expérience des saints jusqu'à l'époque même où Ambroise rédige le traité.

À partir de ce constat liminaire troublant en lui-même, on peut reconstituer le mécanisme même de cette substitution, et sa logique dans la cohérence des méthodes antiques de l'enseignement moral, et l'inscrire dans une tradition antérieure assumée et développée par Ambroise. Mais le phénomène en lui-même de transfert d'un système référentiel d'une culture à une autre pose également la question de la représentation globale de l'Histoire qu'il suppose, et de la pertinence même d'une réflexion de type historique sur ce mécanisme, autrement dit de se demander si Ambroise accorde une quelconque à ce que nous appelons nous la dimension proprement historique de l'évolution des cultures. De la réponse à cette question découlent un certain nombre de conséquences importantes sur la conception qu'un chrétien de la fin du 4<sup>e</sup> siècle romain se fait du fonds culturel et patrimonial transmis par la *Bible* hébraïque.

### **1-Le transfert culturel, des ancêtres Romains de Cicéron aux ancêtres hébreux d'Ambroise.**

La première question essentielle est bien de savoir pourquoi et selon quelles modalités Ambroise remplace les références traditionnelles à la culture romaine par des renvois exclusifs et incessants aux personnages bibliques qui excluent, à quelques exceptions près, les personnages de la tradition gréco-romaine.

L'évêque de Milan s'inscrit certes dans une tradition, qui veut que l'expression traditionnelle *maiores nostri* en vienne, par contact avec l'expression biblique *patres nostri* à désigner dans la bouche de Romains le peuple hébreu, mais la façon de procéder d'Ambroise paraît en grande partie dériver, comme bien d'autres éléments de la pensée du *De officiis* de Lactance. Pour lui en effet, l'ambiguïté du terme est un élément fondamental pour opposer les deux traditions et elle se trouve totalement résolue par l'auteur des *Institutiones divines* en faveur du renvoi au peuple hébreu, seuls véritables *maiores*<sup>2</sup>. Plus près encore d'Ambroise, chez Marius Victorinus,

---

<sup>2</sup> *Institutiones Divines* 2, 6, 8-11 : *denique apud Ciceronem sic dicit Cotta Lucilio : habes, Balbe, quid Cotta, quid pontifex sentiat. fac nunc ego intellegam quid tu sentias : a te enim philosopho rationem religionis accipere debeo, maioribus autem nostris [évidemment les païens] etiam nulla ratione reddita credere. si credis, cur ergo rationem*

l'expression se retrouve dans le sens que lui donne l'évêque de Milan<sup>3</sup>, tandis que, chez Origène, le modèle de tous les exégètes occidentaux du 4<sup>e</sup>

---

*requiris, quae potest efficere ne credas? sin rationem quaerendam putas, ergo non credis: ideo enim quaeris, ut eam sequare, cum inueneris. docet ecce te ratio non esse ueras deorum religiones: quid facies? maioresne potius an rationem sequeris, quae quidem tibi non ab alio insinuata, sed a te ipso inuenta et elata est, cum omnes religiones radicitus eruisti? si rationem mauis, discedere te necesse est ab institutis et auctoritate maiorum, quoniam id solum rectum est quod ratio praescribit: **si autem pietas maiores sequi suadet, fatere igitur et illos stultos fuisse, qui excogitatis contra rationem religionibus seruierunt, et te ineptum, qui id colas quod falsum esse comuiceris** [Finalement, chez Cicéron, Cotta s'adresse à Lucilius en ces termes: « tu sais, Balbus, ce que pense Cotta, ce que pense le pontife. Fais en sorte qu'à mon tour je comprenne ce que toi tu penses. Car de toi, le philosophe, je dois recevoir une justification de la religion, tandis qu'aux anciens je dois faire confiance, même sans qu'aucune raison me soit présentée. » Si tu crois, pourquoi donc recherches-tu une raison qui peut t'empêcher de croire? Si tu penses au contraire qu'il faut rechercher une raison, c'est que tu ne crois pas: car tu la recherches pour pouvoir la suivre quand tu l'auras trouvée. Et voici que la raison t'enseigne que les religions des dieux ne sont pas vraies. Que vas-tu faire? Suivras-tu plutôt les anciens ou la raison qui n'a pas été introduite en toi par un étranger, mais que tu as toi-même trouvée et découverte quand tu as abattu de fond en comble toutes les religions? Si tu choisis la raison, il te faut nécessairement t'écarter des traditions et de l'autorité des anciens, puisque la seule chose droite est ce que prescrit la raison; mais si la piété filiale te conseille de suivre les anciens, avoue alors qu'ils ont été stupides de s'être mis au service de religions établies contre la raison, et que tu es toi-même inepte de rendre un culte à ce dont tu as démontré la fausseté.][trad. P. Monat] à mettre en rapport direct avec 4, 10, 4 qui est extrêmement abmigu sur le statu des juifs, mais très clair sur la translation des ancêtres romains aux ancêtres juifs: *quae omnia cum probauro eorum ipsorum litteris qui deum suum mortali corpore utentem uiolauerunt, quid aliud obstabit quominus ueram sapientiam clarum sit in hac sola religione uersari? Nunc a principio totius sacramenti origo narranda est. maiores nostri, qui erant principes Hebraeorum, cum sterilitate atque inopia laborarent, transierunt in Aegyptum rei frumentariae gratia ibi que diutius commorantes intolerabili seruitutis iugo premebantur.* [quand j'aurai prouvé tout cela à l'aide des écrits de ceux-là même qui ont fait violence à leur Dieu qui avait pris un corps mortel, quel obstacle empêchera encore que l'on voie clairement que la vraie sagesse se trouve uniquement dans notre religion. Maintenant il faut raconter, depuis le commencement l'origine de tout le mystère sacré. Nos ancêtres, qui étaient les chefs des Hébreux, souffrant de la stérilité et de la pauvreté de leurs terres, passèrent en Égypte pour y trouver du blé; ils y restèrent longtemps, puis ils se virent écrasés sous le joug insupportable de l'esclavage.] [trad. P. Monat]*

<sup>3</sup> Marius Victorinus, *Adversus Arium* 3, 6. Le même auteur indique l'opposition entre une paternité historique et une paternité spirituelle comme clé du rattachement par les chrétiens à leurs authentiques *majores*, les justes de la Bible: Mar. Victor. *In Epistulam ad Galatas* 1, 3, 20: *Sumus autem nos et qui separati sumus per maiores nostros et iuncti rursus per maiores quidem, sed secundum Christum, id est secundum fidem* [or nous sommes nous ceux qui ont été séparés par nos ancêtres et en même temps réunis à nouveau par nos ancêtres, mais selon le Christ, c'est-à-dire selon la foi]. On comparera cette affirmation avec la position d'évêque d'Ambroise parlant à ses fils dans la foi en *Off.* 1,

siècle, l'expression « nos pères » peut prendre selon les cas une signification soit ouvertement hébraïsante, soit clairement gréco-romaine<sup>4</sup>. Il semble donc que la pratique absolument systématique d'Ambroise dans le *Traité des Devoirs*, participe de la généralisation d'une possibilité de signification envisagée par ses modèles, mais non exclusivement employée.

Or cette systématisation a évidemment des conséquences sur la manière dont Ambroise entend « dialoguer » avec sa source qui, bien évidemment, ignorait totalement toute autre culture que la culture gréco-romaine.

Un éclairage déterminant sur ce point me semble pouvoir être trouvé dans la déclaration d'Ambroise sur l'un des très rares exemples non bibliques auquel il recourt, le bon mot du philosophe Archytas (1, 94) :

*Ferunt gentiles, ut in maius omnia uerbis extollere solent, Archytae Tarentini dictum philosophi quod ad uilicum suum dixerit: "O te infelicem, quam adflictaem nisi iratus essem!" Sed iam David et armatam dexteram in indignationem compresserat. Et quanto plus est non remaledicere quam non uindicare! Et bellatores aduersus Nabal ad ultionem paratos Abigail deprecatione reuocauerat. Vnde aduertimus tempestiuus quoque intercessionibus non solum cedere nos sed etiam delectari oportere.*

[Les païens — avec leur manière habituelle de tout exalter et amplifier par des mots — rapportent une parole du philosophe Archytas<sup>1</sup> de Tarente, qu'il aurait adressée à son fermier : « O toi misérable, comme je te battrais, si je n'étais en colère ! » Mais déjà David avait retenu sa main, pourtant armée pour satisfaire son irritation. Combien il est mieux encore de ne pas retourner un pro-pos injurieux, que de ne pas tirer vengeance ! Ce sont aussi des guerriers prêts à exercer des représailles contre Nabal, qu'Abigail avait dissuadés par sa prière. De cet épisode nous tirons la leçon qu'il faut non seulement que nous cédions aussi aux médiations opportunes, mais encore que nous en soyons charmés.<sup>5</sup>]

La réfutation du contenu de l'exemple n'est pas nouvelle. Déjà Lactance notait que cet exemple n'avait pour un chrétien aucun sens<sup>6</sup>, et, à bien des

---

<sup>4</sup> Sur Origène *Homélie sur les Nombres* 8, 1 (Rufin) : *Nos interim dicimus quia patres nostri fuerunt populus ille prior, nos autem 'filii ipsorum' sumus.*[nous disons que nos pères furent ce peuple d'autrefois, et de fait nous sommes « les fils de ces gens ».] Mais on trouve aussi un sens renvoyant ouvertement au monde païen en *Homélie sur Jérémie*, 5, 5, 11 : ετα ξομολογομενοι περ τν μαρτημων, ν ος κα ο πατρεις μν γεγνασιν κα μες ατο εδωλολατροντες, φαμν. [Ensuite dans la confession des fautes dans lesquelles naquirent nos pères et nous-mêmes qui étions dans l'idolâtrie, nous disons : *etc.*]

<sup>5</sup> Toutes les traductions du *De Officiis* sont celle de M. Testard, dans la *Collection des Universités de France*.

<sup>6</sup> *De Ira dei* 18, 4-5 : *Laudatur Archytas Tarentinus qui, cum in agro corrupta esse omnia conperisset uilici sui culpa: "Miserum te, inquit, quem iam uerberibus necassem nisi iratus essem!" Vnicum hoc exemplum temperantiae putant, sed auctoritate ducti non*

égards, la critique philosophique et morale d'Ambroise est moins virulente que celle de son prédécesseur. Mais ce qui est nouveau ici c'est que la réfutation passe par une critique de la forme même de l'exemple : on y voit selon Ambroise une sorte de mise en scène oratoire qu'il rejette parce que justement elle est contraire à la vérité. *Extollere in maius* désigne en effet une amplification fautive qui fait de ce bon mot un *exemplum* séduisant. À l'inverse, si l'on en croit Ambroise, l'exemple de David paraît parler de lui-même, ce que confirme un autre passage, où les exemples bibliques sont qualifiés de simples, faciles à comprendre et ne nécessitant aucune interprétation où aurait place une rhétorique qui en fausserait le sens (1, 116) :

*Nos autem artem fugimus, exempla maiorum proponimus quae neque obscuritatem adferunt ad intellegendum neque ad tractandum uersutias. Sit igitur nobis uita maiorum disciplinae speculum, non calliditatis commentarium, imitandi reuerentia, non disputandi astutia.*

[Or nous, nous fuyons l'art ; nous présentons les exemples des anciens, exemples qui n'offrent ni obscurité pour les comprendre, ni subtilités pour en traiter. Que la vie des anciens soit donc pour nous un miroir de la règle morale et non point un commentaire ingénieux, par respect de l'imitation et non point par artifice de la discussion.]

Il semble donc que le premier motif avoué du remplacement des exemples romains par des exemples bibliques réside dans la volonté de ne pas donner prise à une exagération oratoire qui risque de masquer la vérité ou de la travestir pour la rendre plus exemplaire. En ce sens, Ambroise paraît revendiquer une plus grande objectivité historique que Cicéron et sa propre tradition. Il semblerait qu'il existe cependant un contre-exemple troublant dans le très long développement qu'Ambroise consacre au livre 3 à l'anneau de Gygès (3, 30-32). Mais, quelle que soit la taille de cet exemple, auquel Cicéron avait accordé une valeur démonstrative au livre 3 de son propre traité (3, 38), il n'en est pas moins rejeté, avant d'être cité par préterition, dans des termes qui complètent et radicalisent les déclarations faites à propos d'Archytas (3, 29-30) :

*Sibi enim est reus priusquam ceteris nec tam pudenda apud eum publicatio flagitii quam conscientia est. Quod non fictis fabulis, ut philosophi disputant, sed uerissimis iustorum uirorum exemplis docere possumus. Non igitur ego simulabo*

---

*uidet quam inepta et locutus fuerit et fecerit.* [On loue Archytas de Tarente qui, apprenant qu'un champ avait été entièrement gâté par la faute de son intendant, lui dit : « malheureux, que je te tuerais bien à force de coups, si je n'étais pas en colère ! ». Ils voient là un exemple unique de tempérance, mais emportés par son autorité ils ne voient pas l'ineptie des paroles et des actes d'Archytas.]

*terrae hiatum quae magnis quibusdam dissiluerit soluta imbris, in quem descendisse Gyges atque ibi fabularum illum equum aeneum offendisse a Platone inducitur, qui in lateribus suis fores haberet ; quas ubi aperuit, animaduertit anulum aureum in digito mortui hominis cuius illic exanimum corpus iaceret auri que auarum sustulisse anulum.*

[C'est en effet à ses propres yeux qu'il est coupable, avant de l'être à ceux des autres, et la divulgation de l'ignominie ne doit pas lui faire honte autant que lui fait honte la conscience de celle-ci. Et cela, nous pouvons l'enseigner, non pas à l'aide de fables imaginaires, comme en discutent les philosophes, mais en recourant aux exemples tout à fait véritables des hommes justes. Je ne reprendrai donc pas, pour ma part, l'histoire de la crevasse de la terre qui se serait entrouverte, rompue sous l'effet de certaines grandes pluies. Platon met en scène Gygès : il descendit dans cette crevasse et y trouva ce cheval de bronze des fables, qui avait des portes dans ses flancs. Quand il les ouvrit, il remarqua un anneau d'or au doigt d'un homme mort dont le corps inanimé gisait là. Par cupidité de l'or, Gygès enleva l'anneau.]

Toutefois, dans ces deux cas, l'opposition même des deux types d'exemples souligne paradoxalement un point d'accord avec Cicéron : les sages et les justes du passé, ou au contraire les grands criminels, peuvent être convoqués comme autant de puissants stimulants pour la réflexion morale<sup>7</sup>. En effet, dans l'exemple historique, Ambroise trouve une *auctoritas* qui vient justifier sa propre réflexion et la faire échapper à l'accusation possible de demeurer enfermé dans une opinion personnelle. C'est justement ainsi qu'il résume son projet littéraire dans la conclusion du traité (3, 139) :

*Haec apud uos deposui, filii, quae custodiatis in animis uestris : quae utrum aliquid profectus habeant, uos probabitis. Interim copiam multam exemplorum adferent ; nam prope omnia maiorum exempla, plurima quoque dicta his tribus inclusa libris tenentur ut si sermo nihil deferat gratiae, series tamen uetustatis quodam compendio expressa plurimum instructionis conferat.*

[Je vous ai laissé ces pages, mes fils, pour que vous les gardiez dans vos âmes : Quant à savoir si elles ont quelque intérêt, c'est vous qui en ferez l'épreuve. En tout cas, elles apporteront une grande abondance d'exemples ; de fait, à peu près tous les exemples de nos aïeux, de très nombreuses paroles d'eux aussi, se trouvent inclus dans ces trois livres ; de la sorte, si le style n'offre aucun agrément, toutefois la suite des temps anciens, exposée en une sorte de résumé, rassemble une multitude d'enseignements.]

On peut donc ainsi expliquer bon nombre de remplacements d'exemples païens par des équivalents bibliques. Je laisse de côté la substitution très visible du couple d'amis païens Oreste et Pylade par le couple chrétien

---

<sup>7</sup> Intéressantes remarques à ce sujet dans W. Steidle, *Beobachtungen zu des Ambrosius Schrift De officiis, Vigiliae Christianae*, 1984, XXXVIII, p. 18-66.

Laurent et Xyste<sup>8</sup>, car bien que très parlante, elle n'entre pas dans mon propos ici, pour n'en retenir que la dimension métalittéraire<sup>9</sup>. En mettant au jour clairement ici la logique même de la substitution exemplaire, Ambroise indique que c'est bien ainsi qu'il faut lire ses exemples : ce sont des exemples meilleurs parce que plus pertinents. Le même phénomène conduit en 1, 255 à la substitution du couple constitué par Jephthé et sa fille au couple Neptune-Thésée qui illustre pourtant chez Cicéron<sup>10</sup> exactement la même idée : nul n'est obligé d'honorer un serment absurde ou dangereux :

*Est etiam contra officium nonnumquam promissum soluere, sacramentum custodire [...]. Nam de Iephte quid dicam, qui immolauit filiam quae sibi uictori prima occurrerat quo uotum impleret quod sponderat ut quidquid sibi primum occurrisset, offerret Deo ? Melius fuerat nihil tale promittere quam promissum soluere parricidio.*

[Il va encore à l'encontre du devoir, parfois, d'acquiescer à une promesse, de tenir un serment ; [...] Car que dirai-je de Jephthé qui immola sa fille qui, la première, s'était présentée au-devant de son père victorieux ? Il voulait accomplir le vœu qu'il avait prononcé : quoi que fût ce qui, le premier, se serait présenté au-devant de lui, il l'offrirait à Dieu. Il eût mieux valu ne rien promettre de semblable, que d'acquiescer à sa promesse par le meurtre de sa fille.]

Mais dans l'exemple qui suit immédiatement chez Cicéron, le même phénomène ne peut absolument pas jouer. Il s'agit en effet du comportement à avoir avec les prisonniers de guerre, idée qu'Ambroise évoque lui aussi ailleurs. Les exemples choisis par Cicéron ont toutes les garanties de la

---

<sup>8</sup> 1, 207 : *In fabulis ferunt tragicis excitatos theatri magnos esse plausus cum se Pylades Orestem diceret, Orestes, ut erat, Orestem se esse adseueraret : ille ut pro Oreste necaretur, Orestes ne Pyladem pro se pateretur necari. Sed illis non licebat uiuere quod uterque esset parricidii reus : alter qui fecisset, alter qui adiunisset. Hic Laurentium sanctum adhuc nullus urgebat nisi amor deuotionis ; tamen et ipse post triduum cum, illuso tyranno, impositus super craticulam exureretur : "Assum est, inquit, uersa et manduca".* [Telle était la querelle, digne sujet de rivalité, assurément, entre l'évêque et son serviteur, afin de savoir qui souffrirait le premier pour le nom du Christ. On raconte que, lors de tragédies, de grands applaudissements du théâtre étaient soulevés quand Pylade se disait Oreste et qu'Oreste, comme il l'était, affirmait être Oreste : le premier afin d'être exécuté à la place d'Oreste, et Oreste, pour ne pas souffrir que Pylade fût exécuté à sa place. Mais ils n'avaient pas le droit de vivre du fait que l'un et l'autre étaient coupables de parricide, l'un parce qu'il l'avait accompli, l'autre parce qu'il avait aidé. Ici, personne encore ne pressait saint Laurent, si ce n'est l'amour du don de soi ; cependant lui-même aussi, après trois jours, alors que, pour avoir joué le tyran, il était placé sur un gril et brûlé, déclara : « c'est rôti, retourne et mange ».]

<sup>9</sup> Confirmée d'ailleurs que cet exemple provient non du *De Officiis* cicéronien, mais du *De Amicitia*. En insérant de manière aussi voyante une référence à un exemple externe au texte modèle, Ambroise me paraît souligner que la lecture morale ici se double d'une intention de critique littéraire.

<sup>10</sup> *Off.* 1, 32.

véracité historique<sup>11</sup>, pourtant Ambroise ne les conserve pas, alors qu'ils conviendraient parfaitement à son propos et il choisit des exemples semblables empruntés à l'Écriture (1, 139) :

*Quanta autem iustitia sit ex hoc intellegi potest quod nec locis nec personis nec temporibus excipitur, quae etiam hostibus reseruat; ut si constitutus sit cum hoste aut locus aut dies proelio, aduersus iustitiam putetur aut loco praeuenire aut tempore. Interest enim utrum aliqui pugna aliqua et conflictu graui capiatur an superiore gratia uel aliquo euentu, siquidem uehementioribus hostibus et infidis et his qui amplius laeserint, uehementior refertur ultio; ut de Madianitis qui per mulieres suas plerosque peccare fecerant ex plebe Iudaeorum, unde et Dei in populum patrum iracundia effusa est; et ideo factum est ut nullum Moyses uictor superesse pateretur, Gabaonitas autem qui fraude magis quam bello temptauerant plebem patrum, non expugnaret Iesus, sed conditionis impositae adficeret iniuria; etc.*

[Or la grandeur de la justice peut être reconnue à ceci qu'elle ne fait acception ni de lieux, ni de personnes, ni de temps, elle que l'on sauvegarde même à l'égard des ennemis; en telle sorte que, si l'on a décidé avec l'ennemi, ou du lieu ou du jour pour le combat, on estime contraire à la justice de prendre les devants ou sur le lieu ou dans le temps. Il importe en effet de savoir si quelqu'un est fait prisonnier à la suite de quelque bataille et d'une lutte sévère, ou bien l'est à la suite d'une faveur supérieure ou de quelque événement heureux, puisque l'on tire vengeance plus dure des ennemis plus durs et sans foi et de ceux qui ont nui davantage; tel fut le cas des Madianites qui, par l'entremise de leurs femmes, avaient fait tomber dans le péché la plupart des hommes du peuple juif — aussi la colère de Dieu fondit-elle sur le peuple de nos pères — et pour cette raison il arriva que Moïse, dans sa victoire, ne souffrit pas qu'aucun survécût; mais que pour les Gabaonites qui avaient éprouvé le peuple de nos pères plutôt par la ruse que par la guerre, Josué ne les réduisit pas par le combat, mais les soumit à l'outrage d'une condition de dépendance; etc.]

Il apparaît donc ici que la substitution n'a d'autre sens que sa systématisme elle-même, dans la mesure où seule une systématisme des remplacements, éliminant en quelque sorte presque totalement l'univers référentiel gréco-latin, peut opérer la translation culturelle qui, de ce fait, apparaît bien comme le but premier d'Ambroise dans sa gestion du matériau exemplaire<sup>12</sup>.

Cet élément est d'ailleurs confirmé par l'utilisation que fait Ambroise du passage cicéronien qui suit immédiatement (*Off.* 1, 37<sup>13</sup>). Pour reprendre en

---

<sup>11</sup> *Off.* 1, 35.

<sup>12</sup> Voir à ce sujet G. Madec, *Verus philosophus est amator Dei. S. Ambroise, S. Augustin et la philosophie*, *Revue des Sciences Philosophiques et Théologiques*, 1977, LXI, p. 549-566.

<sup>13</sup> *Equidem etiam illud animaduerto, quod, qui proprio nomine perduellis esset, is hostis uocaretur, lenitate uerbi rei tristitiam mitigatam. Hostis enim apud maiores nostros is*

1, 141 un tel exemple d’histoire des mentalités, Ambroise n’aurait nul besoin de lui ajouter quoi que ce soit : en effet l’exemple cicéronien suit exactement son idée et pourrait lui suffire, mais il ajoute pourtant une référence biblique qui fait le pendant à la citation de la loi des XII Tables :

*Denique etiam aduersarios molli ueteres appellatione nominabant ut peregrinos uocarent ; hostes enim antiquo ritu peregrini dicebantur. Quod aeque etiam ipsum de nostris adsumptum dicere possumus : aduersarios enim suos Hebraei allophylos, hoc est, alienigenas latino appellabant uocabulo. Denique in libro Regnorum primo sic legimus : "Et factum est in diebus illis, conuenerunt alienigenae in pugnam ad Israel".*

[Enfin même leurs adversaires, les anciens les nommaient d'un terme amène : ils les appelaient *peregrini*, étrangers. Les *hostes*, ennemis, en effet dans l'usage ancien étaient appelés *peregrini*, étrangers. Or cela même aussi nous pouvons dire que ce fut tiré de nos Écritures. Les Hébreux en effet appelaient leurs adversaires *allophyli*, c'est-à-dire avec un mot latin *alienigenae*, gens d'autre race. Ainsi dans le premier livre des Règles, voici ce que nous lisons : « Et il arriva dans ces jours-là que *alienigenae*, des gens d'autre race, se rassemblèrent pour le combat contre Israël ».]

Le phénomène est d’autant plus troublant que cette référence biblique est traitée de manière particulièrement étrange et n’a en réalité pratiquement aucun sens<sup>14</sup>, sauf précisément celui d’être là et de faire le contrepoint –jugé à l’évidence indispensable– à un élément d’exemplarité païenne.

---

*dicebatur, quem nunc peregrinum dicimus. Indicant duodecim tabulae : aut status dies cum hoste, itemque aduersus hostem aeterna auctoritas. Quid ad hanc mansuetudinem addi potest, eum, quicum bellum geras, tam molli nomine appellare ? Quamquam id nomen durius effecit iam uetustas ; a peregrino enim recessit et proprie in eo, qui arma contra ferret, remansit. [J'observe encore qu'on a donné le nom de « hostis » à celui qui précédemment s'appelait « perduellis », comme pour atténuer par une désignation plus humaine ce que la condition d'ennemi a d'affreux. Ce mot de « hostis » en effet s'appliquait au temps de nos ancêtres à ceux que nous appelons « étrangers ». Les douze Tables disent : "Aut status dies cum hoste" (quand on a pris jour avec un étranger) et aussi : "aduersus hostem aeterna auctoritas" (à l'égard de l'étranger on ne peut jamais être déchu de son droit). Quel adoucissement ajouter à celui dont témoigne le fait de donner pareille appellation à ceux qui sont nos adversaires dans une guerre? Il est vrai que par l'usage ce mot a acquis un sens plus fort : il a cessé de s'appliquer à l'étranger et s'emploie pour désigner celui qui porte les armes contre la cité.]*

<sup>14</sup> En ayant recours au grec pour désigner la langue des Hébreux (selon les LXX !), Ambroise disqualifie à nos yeux son exemple, qui aurait été parfaitement cohérent tel que donné par Cicéron. Mais cela supposerait que la tradition gréco-romaine ait inventé quelque chose qui ne serait pas dans la Bible et, par conséquent, que la morale gréco-romaine ait été sur un point précis plus claire et plus juste peut-être que la morale de l’ancien Israël. Or cela est évidemment inconcevable. On trouverait de cela un autre exemple amusant en 1, 79-80 où un précepte concernant les bains est mis en rapport de

Force est donc bien de considérer que l'Histoire romaine comme source d'exemples et la tradition gréco-romaine elle-même n'ont pas vraiment pour Ambroise de valeur démonstrative. Or cela serait de l'ordre du pur artifice (car souvent les exemples sont de contenu identique) si Ambroise n'avait pas élaboré une théorie de l'ascendance culturelle des chrétiens qui justifie cette pratique.

C'est à ce point de notre réflexion que la citation placée en exergue de cet article prend tout son sens. S'il y a nécessité d'opérer une translation culturelle du domaine des exemples, c'est qu'il n'y a plus de continuité revendiquée entre l'univers référentiel de Cicéron et celui d'Ambroise, mais bien entre l'univers référentiel de la *Bible* et celui de son interprète chrétien, qui n'est pas le fils de Rome mais le fils d'Israël (1, 175)<sup>15</sup> :

*Maiores autem nostri ut Iesus Naue, Ierobaal, Samson, David summam rebus quoque bellicis retulere gloriam.*

[Pourtant nos pères, comme Josué, Jérobaal, Samson, David remportèrent par des entreprises guerrières aussi, la plus haute gloire.]

Cette pratique suppose que l'évêque a à sa disposition deux stratégies possibles de translation : soit il propose une continuité, mais il ne peut le faire que par des moyens détournés (car il est impossible de faire admettre à un Romain païen qu'il puisse avoir des juifs pour ancêtres), soit il établit clairement une rupture et propose de voir l'Eglise comme un peuple issu d'une tradition indépendante de la tradition romaine. En réalité, Ambroise ne choisit pas une fois pour toutes l'une ou l'autre vision historique, mais il joue sur des nuances à l'intérieur de ces deux positions extrêmes.

Quand il se place dans une logique de continuité, son argument essentiel pour relier figures bibliques et réalités du monde romain chrétien est précisément un argument de type historique et chronologique, celui, préexistant à son traité<sup>16</sup>, de l'antériorité des penseurs et des hommes de la

---

manière extrêmement artificielle avec l'obligation pour le Grand-Prêtre de porter des caleçons de lin.

<sup>15</sup> Voir à ce sujet, sur lequel nous reviendrons *infra* dans une perspective plus théologique, V. Hahn, *Das wahre Gesetz. Eine Untersuchung der Auffassung des Ambrosius von Mailand vom Verhältnis der beiden Testamente*. Münster, 1969.

<sup>16</sup> Voir à ce sujet G. Madec, *Saint Ambroise et la philosophie*, p. 29. On notera cependant que les références dans le domaine latin ne sont pas si nombreuses qu'il y paraît : Minucius Felix *Oct.* 34, 5 n'est pas aussi net que notre passage et Tertullien *Apol.* 47 émet des réserves sur l'usage que les juifs eux-mêmes ont fait de leur propre savoir philosophique, dont ils ne pouvaient percevoir la richesse complète. Ambroise n'a cure ici de ces réserves et opère sa translation de manière plus radicale sans doute que ses prédécesseurs.

*Bible* sur une tradition hellénique et romaine qui n'a fait que reprendre aux sages du judaïsme les préceptes qu'ils ont ensuite modifié à leur guise (par exemple 1, 132-133) :

*Quo in loco aiunt placuisse stoicis quae in terris gignantur, omnia ad usus hominum creari ; homines autem hominum causa esse generatos ut ipsi inter se aliis alii prodesse possint. Vnde hoc nisi de Scripturis nostris dicendum adsumpserunt ? Moyses enim scripsit quia dixit Deus : "Faciamus hominem ad imaginem nostram et secundum similitudinem et habeat potestatem piscium maris et uolatilium caeli et pecorum omnium reptantium super terram".*

[Or sur ce point, disent les philosophes, les stoïciens ont pensé que les produits de la terre sont tous créés pour les besoins des hommes et que les hommes ont été engendrés pour les hommes afin qu'eux-mêmes puissent se rendre service les uns aux autres. D'où tirèrent-ils cette affirmation si ce n'est de nos Écritures ? Moïse a écrit en effet que Dieu dit : « Faisons l'homme à notre image et selon notre ressemblance, qu'il ait l'empire des poissons de la mer, des oiseaux du ciel, et de toutes les bêtes qui se meuvent sur la terre ».]

La récurrence de cet argument par l'antériorité chronologique indique qu'il possède sans nul doute aux yeux d'Ambroise une grande force en lui-même ou qu'au moins c'est lui qu'il faut essayer d'ancrer dans la mentalité des lecteurs de son traité. D'ailleurs dans bien des cas, l'appel à l'évidence qui accompagne cette constatation sert de marqueur pour une rhétorique de la persuasion (par exemple 1, 31).

*Numquid prior Panaetius, numquid Aristoteles qui et ipse disputauit de officio, quam Dauid, cum et ipse Pythagoras qui legitur Socrate antiquior, prophetam secutus Dauid legem silentii dederit suis ?*

[Est-ce que Panétius, est-ce qu'Aristote qui lui aussi disserta du devoir, furent antérieurs à David, alors que Pythagore lui-même qui est —on le lit— plus ancien que Socrate, donna, en suivant l'exemple du prophète David, la loi du silence à ses disciples ?]

On voit donc se profiler une vision très particulière de l'Histoire universelle selon Ambroise : l'origine de l'homme et des peuples s'est produite selon ce que raconte la *Bible*, et, de ce fait, le peuple juif a, ainsi qu'il est dit dans la *Bible*, reçu de Dieu une sagesse supérieure à celle des Nations. Cette sagesse a ensuite, au contact des sages de la *Bible*, essaimé dans d'autres civilisations méditerranéennes et donné plus ou moins naissance à la philosophie et à la pensée morale gréco-romaine. C'est sur cette histoire de la pensée ainsi reconstituée que peuvent se placer les quelques points d'accord qui existent par exemple entre les Stoïciens et les chrétiens, tout simplement parce que les premiers ont répété ce qu'ils lisaient dans les livres saints.

Toutefois on notera que les modalités concrètes de cette transmission ne sont jamais évoquées et que tout le phénomène d'acculturation que supposerait cette théorie n'est absolument pas indiqué. On ne sait jamais comment telle ou telle idée a cheminé et il n'est jamais présenté de mythe ou de récit prétendument historique mettant en scène des passeurs culturels<sup>17</sup>. Ici, à la fois parce que ce n'est pas le lieu et sans doute aussi parce qu'Ambroise n'a rien de plus à proposer en guise d'explication que les similitudes de contenu entre sagesse grecque et sagesse biblique, tout reste dans le domaine de l'affirmation que rien ne vient étayer.

Cependant, la question du public du traité a dans ce contexte une grande importance. Opérer ainsi devant un auditoire païen risquerait de provoquer une sorte de confusion entre les chrétiens et les païens : si au fond les chrétiens et les païens ont à l'origine les mêmes références philosophiques, il n'y a pas vraiment de rupture nécessaire entre le monde du *saeculum* et celui de la *fides christiana*, les chrétiens ne sont finalement que des « fondamentalistes » qui dénaturent la pensée philosophique en s'en tenant à un système de pensée archaïque et rudimentaire. C'est d'ailleurs exactement ce que pensaient souvent les adversaires des chrétiens dont on parvient à reconstruire le discours.

Or, très habilement, parce qu'il parle à des chrétiens et à des clercs, Ambroise associe cette continuité entre l'enseignement pur des sages d'Israël et sa lecture abâtardie par les païens, à la nécessité d'une rupture, qui conduise à rétablir, dans la réflexion philosophique comme dans la vie courante, la continuité de pensée et de morale entre les sages hébreux et leurs « fils » chrétiens, au prix d'une rupture avec la tradition romaine. Ainsi le chrétien ne parle pas comme les païens (1, 102-103), il ne partage pas les loisirs des païens (1, 85-86), il a ses lois propres que l'on peut expliquer en observant ce que font les païens, mais non réduire à leurs propres lois (1, 185 entre autres).

On a donc ainsi l'impression que coexistent bien deux peuples chacun pourvu de sa propre histoire et de son propre système de valeurs, « eux » (les païens) et « nous » (les chrétiens et nos *maiores*, l'ancien Israël). Dans cette logique, on voit clairement qu'il faut penser l'histoire du christianisme comme une forme inévitable de rupture, mais dont les modalités sont très

---

<sup>17</sup> Il en existe au contraire dans le paganisme pour expliquer l'influence de la culture et de la science égyptiennes sur le monde gréco-romain : on peut citer par exemple le voyage d'Orphée en Egypte, ou encore le mythe de Toth chez Platon, ou encore, hors de la sphère ouvertement philosophique, celui de Protée.

particulières. Tout se passe comme si, en devenant chrétien, le converti réassumait une histoire qui lui était étrangère en tant que Romain, mais qui devient la sienne maintenant qu'il est chrétien (1, 245) :

*Si tyranni<sup>18</sup> aliquis imaginem habeat nonne obnoxius est damnationi tu deponis imaginem aeterni imperatoris et erigis in te imaginem mortis. Eice magis de ciuitate animae tuae imaginem diaboli et adtolle imaginem Christi.*

[Si quelqu'un a l'image du tyran, n'est il point passible de la damnation ? Et toi tu déposes l'image de l'empereur éternel et tu ériges en toi l'image de la mort. Rejette plutôt de la cité de ton âme l'image du diable et dresse l'image du Christ.]

Or les deux peuples ne sont pas mis dans un rapport purement spatial de coexistence, mais dans un rapport axiologique : ils ne se valent pas et le peuple chrétien, avec son empereur, le Christ, l'emporte en dignité sur tout autre peuple, car, si le prince terrestre se dresse contre le prince céleste, c'est lui, le prince terrestre, qui sera de toute évidence un usurpateur.

L'Eglise est donc bien constituée, par son histoire propre qui s'ouvre sur les patriarches, puis mène à travers l'histoire du peuple juif jusqu'au Christ, comme une cité dont les rapports avec la cité romaine sont d'ailleurs assez mal établis (doit-elle cohabiter avec elle, se substituer à elle ?), mais qui introduit celui qui en devient membre dans une autre tradition.

Le recours à l'Histoire biblique a donc ici une fonction d'affirmation de l'originalité du projet littéraire et philosophique du traité. L'Histoire sainte sert à Ambroise à délimiter son territoire, non seulement sur un champ qu'il juge plus efficace que les traditions exemplaires païennes, mais encore sur le champ social lui-même. Il ne faut pas considérer que le christianisme puisse être comme une option philosophique ou théologique parmi d'autres dans la multiplicité des croyances qui peuplent l'empire. Au contraire l'Histoire recomposée par Ambroise, fait du christianisme une sorte de retour aux sources de la morale et de la philosophie, qui semble pouvoir englober, en les purifiant, toutes les autres données adventices apparues depuis, fût-ce la tradition romaine.

## **2-L'Histoire du christianisme selon Ambroise ou le postulat d'une continuité.**

Cette reconstruction des rapports de dépendance entre l'Histoire biblique et la pensée romaine conduit cependant à une autre question, implicite dans

---

<sup>18</sup> De toute évidence ici, il faut donner à *tyrannus* le sens particulier d'usurpateur qu'il a dans toute la langue politique de la fin du IV<sup>e</sup> siècle.

ce qui précède. Pour que l'argumentation d'Ambroise soit opérationnelle, il faut qu'il existe une continuité parfaite entre la tradition juive qui est celle de la *Bible* et la tradition chrétienne. C'est à ce titre seulement que les chrétiens pourront se targuer, eux, d'avoir reçu tout l'héritage de la sagesse juive, la plus ancienne de toutes, alors que les païens laissaient cette sagesse s'adultérer au fil des siècles sous l'effet de leurs erreurs.

Or, pour parvenir à cela, Ambroise ne peut se contenter d'opposer l'Histoire des païens et l'Histoire biblique, il lui faut trouver un moyen de faire que l'Histoire biblique débouche naturellement et indubitablement dans l'Histoire de l'Eglise. De fait, nous allons voir maintenant qu'Ambroise ne peut y parvenir qu'en substituant à un discours historique un discours théologique qui sera nécessairement anti-historique, puisqu'il reviendra à nier la valeur en soi de l'expérience du judaïsme comme « moment de l'histoire » et *a fortiori* la pertinence du judaïsme comme religion dotée d'une réelle actualité.

Il faut bien admettre que dans la plupart des cas, et comme ses contemporains dans leur majeure partie, Ambroise ne pose absolument pas le problème de la distance entre l'environnement culturel auquel il emprunte ses exemples et le sien. Il est évident que ce n'est pas l'objet principal de son traité et qu'il peut donc se dispenser d'apporter une réponse théorique à cette question. Toutefois sa pratique nous renseigne peut-être plus qu'un exposé théorique sur la représentation qu'il se fait de l'histoire hébraïque.

Dans un assez grand nombre de cas, il traite l'exemple comme s'il appartenait, sans aucune difficulté méthodologique, à l'univers courant de ses auditeurs. Ainsi, dans l'exemple d'Éléazar au livre 1, les guerres que les Rois hellénistiques mènent contre les Juifs révoltés ne sont pas montrées comme plus « exotiques » que n'importe quelle autre guerre et le vocabulaire romain y transpose en l'actualisant pour ses auditeurs la réalité des techniques de combat et des représentations guerrières hellénistiques. Ambroise se coule ici dans le style des historiens latins comme s'il opérât lui-même le transfert culturel du récit biblique au monde gréco-romain, en gommant l'étrangeté possible du contexte initial (1, 198).

*Namque Eleazarus cum supereminentem ceteris elephantum, lorica uestitum regia, aduerteret, arbitratus quod in eo rex esset, cursu concitus in medium legionis se proripuit et abiecto clipeo utraque manu interficiebat bestiam atque intrauit sub eam et subiecto gladio interemit eam. Itaque cadens bestia oppressit Eleazarum atque ita mortuus est. Quanta igitur uirtus animi ! Primo ut mortem non timeret, deinde ut circumfusus legionibus inimicorum in confertos raperetur*

*hostes, medium penetraret agmen et contempta morte ferocior, abiecto clipeo, utraque manu uulneratae molem bestiae subiret ac sustineret, post intra ipsam succederet quod pleniore feriret ictu ; cuius ruina inclusus magis quam oppressus, suo est sepultus triumpho.*

[En effet Éléazar remarquant un éléphant qui dominait tous les autres, couvert d'un harnachement royal, pensa que le roi était dessus ; rapide, au pas de course, il se précipita au milieu de la formation ennemie et jetant son bouclier, des deux mains s'efforçait de tuer la bête : il s'introduisit sous elle et de son glaive enfoncé par dessous, lui porta un coup mortel. C'est ainsi qu'en tombant la bête écrasa Éléazar et ainsi qu'il mourut. Quelle force d'âme par conséquent : d'abord il ne craignait pas la mort ; ensuite, enveloppé par les formations adverses, il était entraîné dans les rangs serrés des ennemis, entré au milieu de leur colonne et, rendu plus hardi par le mépris de la mort, jetant son bouclier, allait et se maintenait sous la masse de la bête qu'il blessait des deux mains, puis pénétrait en elle, dans la pensée qu'il la frapperait d'un coup plus définitif ; enfermé plutôt qu'écrasé par l'écroulement de la bête, il fut enseveli sous son propre triomphe.]

La conséquence évidente de ce procédé est de ramener le plus souvent les histoires qu'il emprunte à la *Bible* à des sortes d'apologues, mettant en jeu ses personnages favoris, Job, Abraham<sup>19</sup>, Naboth, et surtout David. L'insertion de l'histoire de David, très longuement développée, en contrepoint « réel » du mythe de Gygès au livre 3, révèle d'ailleurs bien une sorte d'homogénéité dans la fonction sinon dans le rapport du texte à la réalité. On retrouve d'ailleurs ce fonctionnement d'apologue pour les péripécies historiques de la *Bible* dans l'utilisation que fait Prudence, peu après Ambroise, de l'histoire d'Abraham comme prologue à l'épopée allégorique de la *Psychomachie*<sup>20</sup>. Dans tous ces cas, et ils sont fort nombreux, Ambroise ne réfléchit pas véritablement sur l'Histoire et les rapports que le christianisme peut entretenir avec le monde juif.

Il en va tout autrement dans les passages où Ambroise restitue le texte biblique dans son contexte juif précis, en particulier des passages où il fait allusion à des prescriptions concrètes de la loi juive ou du rituel juif. L'exemple des caleçons du Grand-Prêtre (1, 80), introduit pour justifier la pudeur chrétienne, est à cet égard l'un des plus intéressants :

---

<sup>19</sup> Sur ce personnage qu'Ambroise aime particulièrement, voir R. Berton, *Abraham dans le De officiis ministrorum d'Ambroise*, Revue des Sciences Religieuses, 1980, LIV, p. 311-322.

<sup>20</sup> Sur ce texte, voir B. Bureau, *L'utilisation de la Bible dans la Psychomachie de Prudence*, Vita latina, 168, 2003, p. 94-124. Discussion sur les rapports entre mythes païens et apologues bibliques dans les textes de préface, chez R. Herzog, *Die allegorische Dichtkunst des Prudentius*, Munich, 1966.

*Sacerdotes quoque ueteri more, sicut in Exodo legimus, bracas accipiebant, sicut ad Moysen dictum est a Domino : "Et facies illis bracas lineas ut tegatur turpitudine pudoris. A lumbis usque ad femora erunt et habebit ea Aaron et filii eius cum intrabunt in tabernaculum testimonii et cum accedent sacrificare ad aram Sancti ; et non inducent super se peccatum ne moriantur". Quod nonnulli nostrorum seruare adhuc feruntur, plerique spiritali interpretatione ad cautionem uerecundiae et custodiam castitatis dictum arbitrantur.*

[Les prêtres aussi d'après l'ancien usage, comme nous le lisons dans l'Exode, prenaient des caleçons, comme il fut dit à Moïse par le Seigneur : « Tu leur feras des caleçons de lin pour couvrir ce qui fait honte à la pudeur. Ils iront depuis les reins jusqu'aux cuisses ; Aaron et ses fils en auront quand ils entreront dans la tente de l'alliance, et lorsqu'ils s'approcheront de l'autel du Saint pour offrir le sacrifice, et ils ne se chargeront pas d'un péché, de peur qu'ils ne meurent. » Ce que quelques-uns d'entre nous observent encore, rapporte-t-on, mais la plupart pensent, d'après une exégèse spirituelle, que cette parole avait en vue la préservation de la modestie et la garde de la chasteté.]

Ce texte me paraît présenter l'un des passages du traité où affleure le mieux la complexité de la position d'Ambroise par rapport au judaïsme dans ses manifestations légales et cultuelles. L'évêque considère ici avec une certaine distance (peut-être teintée d'ironie) ceux des prêtres chrétiens qui se placent dans une logique de stricte continuité avec le judaïsme et portent eux-mêmes des caleçons de lin quand ils vont célébrer. Ce regard amusé d'Ambroise sur ces gens montre bien que ce n'est pas ainsi qu'il se représente la continuité entre judaïsme et christianisme. Il place donc bien, comme toute la tradition patristique, une rupture entre les deux « alliances » dont il souligne ici par l'absurde la nécessité, mais qui repose cependant le problème de la filiation : si les préceptes moraux de la *Bible* sont applicables sans réserve, les préceptes légaux ou sociaux exigent, pour que la continuité soit spirituellement pertinente et non pure répétition mécanique de pratiques d'une culture dans une autre, une forme de relecture. La clé se trouve ici, de manière explicite, mais sans doute ailleurs de manière implicite dans la lecture qu'Origène (*Lev. 4, 6 et 9 [Ruf.]*<sup>21</sup>) a donnée de ce passage.

---

<sup>21</sup> Par exemple 4, 6 : *Campestri enim lineo cingitur uel, sicut alibi dicitur, femoralibus utitur, qui luxuriam fluxae libidinis cingulo restrinxerit castitatis. Ante omnia enim sacerdos, qui diuinis assistit altaribus, castitate debet accingi, nec aliter purgare uetera et instaurare poterit noua, nisi lineis induatur. De lineis saepe iam dictum est, et tunc maxime, cum de indumentis sacerdotalibus dicebamus quod species ista formam teneat castitatis, quia origo lini ita de terra editur, ut ex nulla admixtione concepta sit.* [il est ceint de lin des champs, ou, comme on le dit ailleurs, il utilise des caleçons, capables de retenir la luxure d'une concupiscence qui se laisserait libre cours par la ceinture de la chasteté. Avant tout en effet, le prêtre qui se tient devant les autels divins doit être ceint

Or cette analyse origénienne qui établit une continuité non pas historique, mais allégorique entre le christianisme et le judaïsme n'est pas isolée et elle est probablement la clé implicite de l'utilisation de l'Histoire biblique par Ambroise dans sa logique chrétienne : on en voit en effet un autre exemple parfait dans le traitement de l'origine des lévites rapporté aux devoirs des prêtres chrétiens qui sont pour Ambroise les nouveaux lévites<sup>22</sup> (246) :

*Quod si Euangelio Domini etiam populus ipse ad despicientiam opum informatus atque institutus est, quanto magis uos leuitas oportet terrenis non teneri cupiditatibus, quorum Deus portio est ? Nam cum diuideretur a Moyse possessio terrena populo patrum, exceptit leuitas Dominus aeternae possessionis consortio quod ipse illis esset funiculus hereditatis. Vnde ait Dauid : "Dominus pars hereditatis meae et calicis mei".*

[Que si par l'Évangile du Seigneur, le peuple lui-même aussi a été formé et éduqué au mépris des richesses, combien plus faut-il que vous, lévites, ne soyez pas liés par les convoitises terrestres, vous dont Dieu est le partage ? De fait alors que la possession terrestre était répartie par Moïse au peuple des pères, le Seigneur exclut les lévites, à cause de leur participation à la possession éternelle, du fait qu'il était lui-même pour eux le lot de leur héritage. Aussi David dit-il : « Le Seigneur est la part de mon héritage et de ma coupe ».]

Il devient alors évident que la lecture allégorique qui est ici proposée vient bien compléter l'image que donnait plus haut l'utilisation du matériau biblique dans une logique d'apologue. Que ce soit par la généralisation de son enseignement moral ou par l'application aux données du texte d'une grille de lecture qui en masque l'historicité, c'est bien dans les deux cas l'expérience historique du peuple hébreu qui est en réalité niée. Toutefois le passage par Origène, dont la méthode s'inspire de celle de Philon, dont

---

de chasteté, et il ne pourra ni expier les fautes anciens ni célébrer le culte nouveau, s'il ne revêtu du lin. Quant aux vêtements de lin, on en a déjà souvent parlé et en particulier à propos des tenues sacerdotales : cette matière recouvre une image de la chasteté car l'origine du lin est dans la terre, et il en est conçu sans mélange avec quoi que ce soit d'autre.]

<sup>22</sup> Voir à ce sujet R. Gryson, *Les lévites, figure du sacerdoce véritable, selon saint Ambroise*, Ephemerides Theologicae Lovanienses, 1980, LVI, p. 89-112. Voir aussi du même auteur, *L'interprétation du nom de Lévi (Lévite) chez saint Ambroise*, Sacris Erudiri, 1966, XVII, p. 217-229. Sur l'importance de ce thème dans la construction même de l'œuvre, voir J. Janssens, *La verecondia nel comportamento dei chierici secondo il De officii ministrorum di Sant' Ambrogio*, dans *La Formazione al sacerdozio ministeriale nella catechesi e nella testimonianza di vita dei Padri* : convegno di studio e aggiornamento, Facoltà di lettere cristiane e classiche (Pontificium Institutum Altioris Latinitatis) Roma 15-17 marzo 1990, a cura di S. Felici, Rome, 1992, p. 133-143.

Ambroise retravaille lui-même les données pour sa propre exégèse<sup>23</sup>, donne au thème des *maiores* une profondeur nouvelle. En effet si Philon lui-même avait eu tendance à déshistoriciser le texte biblique pour lui donner cette dimension mystique, il n'en reniait pas pour autant son appartenance au judaïsme. De même sans doute pour Ambroise, appliquer aux lettres juives ce qu'il tient pour la plus véritable des explications n'est pas les dévaloriser dans leur contexte même, mais au contraire poursuivre et mener à ce qu'il considère comme l'interprétation la plus vraie l'effort de commentaire des docteurs juifs alexandrins.

De ce fait, ce n'est pas tant dans quel contexte tel ou tel événement ou parole a pris place qui importe, que sa recontextualisation par la réflexion théologique, qui seule lui donne sa valeur morale pour le chrétien de l'époque d'Ambroise. On le voit de manière parfaitement claire au peu d'intérêt qu'Ambroise manifeste aux conditions concrètes de la production du texte biblique, à sa langue d'origine et aux circonstances mêmes de sa rédaction. Un exemple probant de ce processus est le moment, très rare dans le texte du traité, où l'évêque paraît accorder une certaine importance à des questions de traduction, comme en 1, 15 :

*Vnde non immerito, sicut audisti hodie legi, propheta dicit "Quia ipse liberavit me de laqueo uenantium et a uerbo aspero. Symmachus "irritationis uerbum" dixit, alii "perturbationis". Laqueus aduersarii sermo noster est, sed etiam ipse non minus aduersarius nobis.*

[Aussi le prophète dit-il très justement, comme tu l'as entendu lire aujourd'hui : « Car Lui-même m'a libéré du lacs des chasseurs et de la parole acerbe. » Symmaque a dit : « la parole irritante », d'autres : « la parole troublante ». Le lacs de l'adversaire est notre langage, mais en outre ce langage même n'en est pas moins un adversaire contre nous.]

L'intérêt des trois traductions réside évidemment non dans leur rapport au texte originel qu'Ambroise ignore sans nul doute, mais dans la glose que

---

<sup>23</sup> Cet aspect très particulier de l'œuvre exégétique d'Ambroise excède très largement les limites réduites de cette étude. Voir la synthèse de H. Savon, *Saint Ambroise devant l'exégèse de Philon le Juif*, Paris, Institut d'Études Augustiniennes, 1977 synthétisé par le même auteur dans, *Saint Ambroise et saint Jérôme, lecteurs de Philon* dans *Aufstieg und Niedergang der Römischen Welt*, 1984, II N° 21.1, p. 731-759, en particulier les pages 732-744, plus spécifiquement consacrées à Ambroise et aux rapports complexes qu'il entretient avec l'exégèse juive de Philon. Pour une vision plus ample de la question philonienne dans l'exégèse chrétienne, voir F. Trisoglio, *Filone Alessandrino e l'esegesi cristiana. Contributo alla conoscenza dell'influsso esercitato da Filone sul IV secolo, specificamente in Gregorio di Nazianzo*, dans *Aufstieg und Niedergang der Römischen Welt*, 1984, II N° 21.1, p. 588-730

comportent les deux dernières sur l'adjectif *aspero*, car elles apportent une véritable réflexion philosophique en filigrane. Ainsi, dire *irritationis* ramène à Ambroise à sa théorie sur la colère qui s'exaspère par la parole quand on s'ingénie à répondre à celui qui nous attaque, tandis que *perturbationis*, mot essentiel de la morale stoïcienne, traduit les effets néfastes de cette passion du discours sur la tranquillité d'âme du sage chrétien.

On est donc très loin ici d'une lecture « historique » de la *Bible*, et même d'une recontextualisation hébraïque, comme celle qu'opèrera Jérôme en se fondant sur la *ueritas hebraica* qui exigera de lui qu'il se dote de notions d'hébreu pour accéder au texte original et pouvoir corriger les traductions existantes. Pour Ambroise, l'histoire du texte ne compte guère plus que l'Histoire tout court, puisque la lecture de la *Bible* qu'il utilise ici privilégie la tropologie, voire l'allégoire (morale ou eschatologique) au détriment d'une lecture littérale considérant le texte dans son sens immédiat et historiquement défini. À ce titre, il ressemble beaucoup à la plupart des autres exégètes de son temps, et permet de bien apprécier la rupture méthodologique (et donc aussi théologique) opérée par Jérôme, lorsque, après avoir commenté pendant un temps à la façon d'Ambroise, il se tourne vers un travail minutieux de restitution du sens littéral, seul garant selon lui d'une interprétation spirituelle correcte.

Parvenue à ce point, l'Histoire du peuple hébreu se trouve en quelque sorte figée dans une anhistoricité où le thème des *maiores* prend une valeur avant tout spirituelle. La continuité entre l'expérience de foi de l'ancien Israël, la vie du Christ et les expériences spirituelles des saints illustres comme Xyste et Laurent<sup>24</sup>, ou dont Ambroise veut, comme pour le préfet<sup>25</sup> ou l'évêque<sup>26</sup> dont il fait l'éloge, promouvoir les vertus, n'est rendue possible qu'au prix de la construction, avec la théorie des deux images d'une

---

<sup>24</sup> 1, 207-209 pour leur première apparition, mais Laurent réapparaît en 2, 140-141 pour désigner, conformément à la tradition du récit de son martyre, les pauvres comme le trésor de l'Eglise.

<sup>25</sup> 3, 45-52 à propos du préfet de la Ville Aradius Rufinus, de l'approvisionnement en blé de la Ville et des spéculations scandaleuses que cela pouvait entraîner.

<sup>26</sup> 2, 150-151, passage d'ailleurs extrêmement intéressant, car Ambroise souligne qu'il peut arriver que la morale chrétienne inspirée de la *Bible* oblige à se dresser même contre le pouvoir impérial. Le livre 2 est d'ailleurs très nettement marqué par l'expérience de l'actualité confrontée à l'enseignement biblique (voir par exemple 2, 70 et suivants) qui fournit des règles pour le discernement d'une conduite juste. L'exemple biblique convoqué ici en appui de cette conduite est celui des Prêtres défendant un trésor destiné au soutien des veuves contre Héliodore (2 *Macch.* 3, 1-40).

représentation temporelle spiritualisée<sup>27</sup>, où l'événement de l'Incarnation du Christ constitue le point focal où toute chronologie aboutit dans l'éternité même de la vie en Dieu. Si l'ombre est dans l'ancien Israël, l'image en Christ et la réalité en Dieu, il ne faut nullement comprendre cela dans un sens chronologique, mais bel et bien comme des états différents d'une même révélation divine, articulés entre eux par une logique très origénienne de l'analogie.

\*

\*   \*   \*

La conclusion qui s'impose est de ce fait extrêmement paradoxale, comme est paradoxale d'ailleurs la position des Pères envers l'expérience historique du peuple hébreu. Se reconnaître comme les fils des prêtres, des prophètes et des justes de l'ancien Israël constitue sans nul doute un hommage sans ambiguïté à la tradition culturelle dans laquelle Dieu a fait pour la première fois entendre sa parole de vérité. Envisager les choses autrement serait nier une évidence qu'atteste en tous points la révérence constante envers les figures bibliques observable dans le traité. Toutefois, cette révérence affichée n'est pas sans arrière-pensées.

La première fonction en est, nous l'avons vu, de marquer la morale chrétienne comme extérieure à la pensée païenne, dont pourtant Ambroise s'inspire, et de faire paraître les deux traditions comme deux sagesse indépendantes qui se ressemblent parfois, mais sans doute plus par hasard que par véritable parenté. S'il existe une parenté (ce qu'il peut quand même difficilement nier), la chronologie relative des sages juifs et des sages grecs est immédiatement instrumentalisée dans une logique axiologique : les sages d'Israël ont été plus proches de la vérité car ils ont parlé avant que le temps n'altère la pureté de leur message divin.

De ce fait, l'historicité même du peuple hébreu, au sens de sa civilisation, de sa culture et de son originalité, intéresse moins Ambroise (à supposer d'ailleurs que cela l'intéresse, ce qui n'est pas évident dans le traité) que le caractère absolu de la norme édictée par le peuple qui a reçu directement la parole et la sagesse de Dieu. La tentation de l'apologue, c'est à dire de la réduction de l'Histoire d'Israël à une succession d'histoires édifiantes (en bien ou en mal), participe de cette déréalisation de l'expérience concrète d'Israël, qui en vient à s'inscrire dans une logique spirituelle complexe, où le

---

<sup>27</sup> 1, 239-240.

temps se trouve orienté en fonction de l'événement messianique et dans une logique finaliste de récapitulation du monde en Dieu à la fin des Temps.

Il reste alors une question qui traverse la lecture du traité sans qu'Ambroise ne la pose jamais : qu'en est-il de l'Israël de son temps, des juifs qu'il peut côtoyer à Milan ou ailleurs dans cette logique qui instrumentalise finalement l'histoire biblique à une histoire sainte relue dans une logique chrétienne ? L'absence même de cette question dans le traité est révélatrice : si, contrairement à beaucoup d'autres auteurs patristiques –et à sa propre pratique ailleurs–, Ambroise n'a jamais ici de parole désobligeante ou injurieuse envers le peuple juif, c'est sans doute parce que le judaïsme contemporain ne l'intéresse absolument pas dans la mesure où il ne peut en aucun cas s'intégrer dans sa vision de l'Histoire. L'évêque peut parfaitement admirer David, Job et Abraham, il n'en fait pas pour autant le lien entre ces modèles admirables et les communautés juives qui continuent à vivre dans l'empire (ou à survivre suivant le bon vouloir des princes chrétiens). Finalement la révérence pour les figures de l'Histoire devenue sainte masque mal le malentendu constant, pour ne pas dire le malaise, que les Pères entretiennent avec la réalité du judaïsme<sup>28</sup>, prisonniers qu'ils sont de leur système de théologie substitutive qui fait d'eux le nouvel Israël sans guère laisser de place au peuple de la *Bible*.

---

<sup>28</sup> Ce thème a fait l'objet de nombreuses études. On rappellera le classique ouvrage de M. Simon, *Verus Israel. Etude sur les relations entre chrétiens et juifs dans l'empire romain (135-425)*, Paris, 1948, à compléter par M. Simon et A. Benoît, *Le Judaïsme et le christianisme antique*, Paris, 1985<sup>2</sup>. Un éclairage très important sur la vision que les juifs ont des chrétiens dans la période est fourni par M. Hadas-Lebel, *Jérusalem contre Rome*, Paris, 1990. Pour ce qui concerne spécifiquement Ambroise on signalera G. B. Ladner, *Aspects of patristic anti-Judaism*, Viator, 1971, II, p. 355-363 et C. Lambert, *Théodose, saint Ambroise et les Juifs à la fin du IVe siècle* dans *Politique et religion dans le judaïsme ancien et médiéval* : interventions au colloque des 8 et 9 décembre 1987, organisé par le Centre d'études juives de l'Université Paris-IV Sorbonne ; sous la responsabilité de D. Tollet, Paris, 1989, p. 77-84.